

مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي

(المجلد الثاني)

إشراف د. عبد الغني عماد

الحركات الإسلامية
في الوطن العربي

(المجلد الثاني)





مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي

(المجلد الثاني)

إشراف د. عبد الغني عماد

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

الحركات الإسلامية في الوطن العربي/ إشراف عبد الغني عماد

٢ مج.

ISBN 978-9953-82-575-5 (vol. 2)

ISBN 978-9953-82-576-2 (Set)

١. الحركات الإسلامية ـ البلدان العربية. ٢. الإسلام ـ البلدان العربية.
أ. عماد، عبد الغني (مشرف).

297.7

العنوان بالإنكليزية

Islamist Movements in the Arab World

Edited by Abdul Ghani Imad

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٢٠٣٤ ٢٤٠٧ ـ لبنان
تلفون: ٧٥٠٠٨٤ ـ ٧٥٠٠٨٥ ـ ٧٥٠٠٨٦ ـ ٧٥٠٠٨٧ (٩٦١١+)
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت، فاكس: ٧٥٠٠٨٨ (٩٦١١+)
e-mail: info@caus.org.lb
Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير ٢٠١٣

محتويات المجلد الثاني



الفصل السابـع

تنظيم القاعدة وامتداداته

٣٩ ـ «السلفية الجهادية» و«تنظيم القاعدة»: المنطلقات الفكرية والمرجعيات الفقهية

هاني نسيرة

مقدمة

المتداول حول السلفية الجهادية وصفها بالمرجعية الفكرية للقاعدة، ولكنها شأن أي إطار فكري يمكن أن تتسع لعدد من التيارات والأفراد الذين لا ينتمون إلى تنظيم واحد، كما أنه بحكم الطبيعة العملية لأي تنظيم فإنه يمكن أن يتسع لتحالفات وتشابكات لا تنتمي إلى نفس المرجعية، والحالة ماثلة في القاعدة ذات الأصول السلفية وحركة طالبان ذات الأصول الديوبندية الماتريدية، وهو ما كان محل تحفظ من قبل عدد من المنتمين إلى السلفية الجهادية من غير القاعدة، وموضع تبرير ورد من قبل عدد من نشطاء القاعدة ومنظّريها، مثل مؤسس وقائد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الراحل يوسف العييري (سنة ٢٠٠٣).

وقد مثّلت السلفية الجهادية جسر التواصل والالتحاق بالقاعدة من قبل الجماعات والتيارات الجهادية الأخرى، التي ارتضتها كمرجعية ورؤية في النهاية، لتعلن انضمامها إلى القاعدة فيما بعد، مثل انضمام أبي مصعب الزرقاوي وتنظيمه في العراق إلى القاعدة بعد فترة من بدء نشاطاته، أو محمد الفزاري والجماعة المغربية المقاتلة في المملكة المغربية، أو أبي مصعب أبي داود وتنظيمه الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر، ومجموعة من قيادات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة التي لا زالت على ارتباط بالقاعدة في أفغانستان، رغم مراجعات الجماعة الأخيرة سنة ٢٠٠٩، فالسلفية الجهادية هي ما تزال تجمع بين القاعدة وعدد من التنظيمات في بعض بؤر التوحش والفوضى شأن القاعدة في اليمن، التي اتُّخذت قاعدة أساساً لعمل

ونشاط القاعدة في الخليج، أو حركة شباب المجاهدين في الصومال[1].

ولكن الفكرة «السلفية الجهادية» أوسع من تنظيم «القاعدة» وأسبق منه، لكنها لم تتبلور بشكل كامل إلا مع تأسيسه واستمراره. ويضم ممثلو السلفية الجهادية، كما أسلفنا، منظّرين مستقلين ومنظّرين منتمين أو قادة ميدانيين فعلياً داخل شبكة القاعدة وفروعها، ومن المهم الكشف عن العلاقة بينهما حيث لا نراها علاقة ملزمة في كل الأحوال، حيث يكون من الممكن مخالفة الممارسة القاعدة للسلفية الجهادية أو عدم التزامها برأي أحد منظّريها.

وهو ما يمكن أن يعود في جزء منه إلى كون السلفية الجهادية منظومة سلفية المضمون والمنهج، ولكنها حاكمية الغاية، فالغاية العملية هي الأساس، فتهيمن الغاية العملية والظرف الواقعي على الأساس النظري في ممارسات التنظيم أحياناً، فتتفوق الممارسة على التنظير، ويختلف التنظيم ـ القاعدة مع رؤى بعض منظّري السلفية الجهادية، وكثيراً ما كان يلزمها بدون أن تلزمه، بل قد انتهى تنظيم القاعدة بعد موجات المراجعات التي استهدفت مرجعيته لحصر مرجعياته في قادته الميدانيين أو الموجودين في ميدان الجهاد فقط، فقد أتاحت غائية الحاكمية للقاعدة وفكرها إجازة فقه الضرورة والواقع في أحيان كثيرة، خاصة أثناء تنفيذ عمليات، قد لا يسمح بها الخطاب النظري والفقهي للسلفية الجهادية، وحين اصطدم الشيخ المنظّر مع القائد الميداني، كما في حالة أبي محمد المقدسي وصدامه مع الزرقاوي، انتصر الأخير ولم يسع الأول بعد وفاته إلا أن يعتذر وينكر اختلافه معه، بعد هجمة أنصار الأخير عليه، بعد أن اتهموه بالنكوص والتغير والتراجع[2].

ويؤكد تاريخ الأفكار على بديهية الصراع والاختلاف بين النظرية والتطبيق في أي تيار، ممّا جعل طبيعياً وقوع الخلاف بين المنظّر النصوصي السلفي الجهادي، والفكروي العملي والقائد الميداني، منذ وقت مبكر، كما نجد في تحفظات جماعة الجهاد على بعض آراء عبد القادر بن عبد العزيز التي أوردها في كتابه **الجامع في طلب العلم الشريف**، بخصوص أشخاص كعبد الله عزام،

---

(1) Walid Phares, *The War of Ideas: Jihadism against Democracy* (London: Palgrave Macmillan, 2007).

(2) في ذلك، انظر: أبو محمد المقدسي، «أسئلة حول افتراءات منسوبة إلى الشيخ أبي محمد المقدسي،» منبر التوحيد والجهاد (١١ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨)، <http://www.tawhed.ws/r?i=gerbashi&str=%d8%a7%d9%84%d8%b2%d8%b1%d9%82%d8%a7%d9%88%d9%8a>.

أو بعض الجماعات الإسلامية الأخرى، مما دفعها إلى حذف بعض أجزائه، وهو ما دفع مؤلفه كرد فعل على ذلك إلى إعلان براءته من هذه الطبعة الأولى، وتصدير طبعته الثانية بنقد لاذع وعنيف لها ـ جماعة الجهاد المصرية ـ جعل عنوانه: «بيان وتحذير من جماعة الجهاد المصرية»، قال فيه: «فوجئت بهذه الجماعة الضالة جماعة الجهاد المصرية تعبث بكتابي وتحرّفه تحريفاً، لم يفعله أحد من الزنادقة بكتب العلوم الشرعية على مَرّ تاريخ المسلمين فيما علمته»[٣]. ومن الطبيعي كذلك أن تتم المراجعات في صفوف القادة المنظِّرين وليس في صفوف القادة الميدانيين، أو تتم فقط أثناء فترات وقوعهم في السجن.

ويتضح تقديم التنظيم على النظرية، في العلاقة بين السلفية الجهادية والقاعدة، في التحفظات المبكرة التي أبداها عدد من منظريها على العمليات الانتحارية واستهداف المدنيين مثل أبي بصير الطرسوسي، وأبي محمد المقدسي ومحاولة وضع شروط وقيود عليها، لم تتحملها القدرة الواقعية للقاعدة، مما جعل هذه الآراء غير نافذة، لم تلتزم بها ممارسات القاعدة وقياداتها العملية، التي تلجأ إليها لعدم قدرتها على الوسائل الأخرى.

ولكن قبل صعود موجات المراجعات في صفوف فروع القاعدة وبعض جماعاتها التي انتمت إليها، احتفظ كل من القادة النظريين والقادة الميدانيين لتنظيم القاعدة برباط وثيق، حافظ كثيراً على ألا يفقد النقد احترامه بين ممثلي السلفية الجهادية جميعاً، وهو ما يتضح مثلاً في ملاحظات أبي محمد المقدسي النقدية على كتاب **الجامع** للدكتور فضل المذكور، حيث أكد أن هذه الملاحظات «لا تعدو كونها عثرات فارس قد جرّد حسامه وفرّغ أيامه للدفع عن دين الله والجلاد دون حرماته، فكل منصف يعلم أنّ ذلك لا يضع من قيمته أو يحط من جهد عنائه»[٤]. فمما لاحظه وأخذه المقدسي على عبد القادر بن عبد العزيز أن أهم ما يميز أهل السنّة والجماعة من المبتدعة هو الأخذ بأقوال الصحابة وإجماعهم، فيوافقه المقدسي في القول بالأخذ بالإجماع، ولكن يخالفه في الأخذ بالأقوال، خاصة إذا كانت متعارضة، معتمداً في ذلك على نصوص لابن تيمية في تأكيد رأيه.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠. ونعلّ هذا النقد اللاذع من عبد القادر بن عبد العزيز أو د. فضل، يجعل تدشين الأخير للمراجعات الفكرية مؤخراً محلّ تساؤل هل تقبلها الجماعة التي ترك إمارتها منذ فترة طويلة، ووصمها بالجماعة الضالّة الأثيمة، رغم بقاء تأثيره الروحي والفكري بشكل كبير.

(٤) أبو محمد المقدسي، «النكت اللوامع في ملحوظات الجامع،» منبر التوحيد والجهاد ([د. ت.])، ص ٢، <http://www.tawhed.ws/dl?i=f8gqvz0d>.

وفي السياق نفسه، تحدث الظواهري في نقده لمراجعات عبد القادر بن عبد العزيز طويلاً عن أمنيته لو لم يكن كتب هذا النقد، الذي يبدو من حديثه رغم احتشاده له وقوة نقده لصاحب المراجعات أنه يخشى على شباب المجاهدين من تأثيرها، الذين يخاطبهم قائلاً: «أنصح نفسي وإخواني المسلمين بقول عبد الله ابن مسعود: «ألا يقلدن رجل رجلاً في دينه، فإن آمن آمن، وإن كفر كفر، فإن كان مقلداً لا محالة، فليقلد الميت وليترك الحي، فإن الحي لا تؤمن عليه الفتنة»»[٥]. ورغم اتهامه لصاحبه بالفتنة، ورفضه ما برر به الأول لاجتهاد الأسير، واستشهاده بحال كلٍّ من ابن تيمية والسرخسي ونبي الله يوسف، إلا أنه في غير موضع من «تبرئته» يعبّر عن إجلاله لعبد القادر بن عبد العزيز الأول.

ولكن بعد صعود موجات المراجعات والتحولات عن السلفية الجهادية وتحولها إلى انتقادات قوية للقاعدة وممارساتها وأساليبها حدث الشقاق الأكبر بين أصحاب المراجعات من منظّري السلفية الجهادية السابقين، والقادة الميدانيين، الذين اتهموهم بالتبعية والخيانة والتراجع، وأحياناً العمالة!

أولاً: السلفية الجهادية: المفهوم والخطاب والسمات المميزة

١ ـ مفهوم السلفية الجهادية

تشير السلفية الجهادية إلى العقيدة السلفية كأصل اعتقادي وطريقة استدلالية، وإلى المنهج الجهادي كمنهج تغييري، وهي عند أصحابها ودعاتها الفرقة الناجية ـ كما تلح الاتجاهات السلفية ـ والسلفية الحقة ـ تمييزاً لها ممّن تصفهم بأدعياء السلفية ـ كما يسقطون عليها تعبير الطائفة المنصورة. يقول أحد دعاتها تحت عنوان «لماذا السلفية الجهادية؟»: إن السلفية الجهادية هم الطائفة المنصورة التي وعدها الله ورسوله (ﷺ) بالنصر والقهر لعدو الإسلام وعدوها، واتضح أيضاً أن كل من خالف سبيلها، فلم يعتقد بعقيدة السلف الصالح، أو لم يسلك سبيل الجهاد؛ فهو من الضالين المخذولين[٦].

ويقول داعية آخر من دعاتها عن تمايزها من تيارات الحركية الإسلامية

---

(٥) أيمن الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف** ([د. م.]: السحاب للإنتاج الإعلامي، ٢٠٠٨)، ص ٥٧، <http://www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo>.

(٦) انظر: صادق الكرخي، «لماذا السلفية الجهادية،» منبر التوحيد والجهاد (٢٧ ذو القعدة ١٤٢٣هـ/ [٢٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٣م])، <http://www.tawhed.ws/r?i=whr6miky>..

الأخرى، موحّداً بين مفهوم السلفية الجهادية وتنظيم القاعدة قائلاً: «خرجت الجماعات السلفية الجهادية لتُصحح المسار ولتُنهض الأمة من غفلتها ولترفع راية جهاد سنّي سلفي خالٍ من شوائب الشرك والبدع»[٧]، ويضيف مؤكداً هذا التماهي بين السلفية الجهادية والقاعدة في عرف أصحابهما: «أضحت العدو الأول الذي أثخن في أعداء الله من قوى الكفر والظلام ودكّ عروشهم في عقر ديارهم، وبات مجرد ذكر أي جماعة من تلك الجماعات سبباً لرعب عظيم وخوف كبير واتخاذ لإجراءات أمنية مشددة وتضييق على شعوبهم، وقلب حياتهم إلى جحيم حقيقي»[٨].

أرادت الجماعات الجهادية بإطلاقها السلفية الجهادية على مرجعيتها وإطارها الفكري، أن تتمايز من عدد من التيارات، في مقدمتها تيار الإخوان المسلمين، الذي اتهم من قبل كل السلفيين بإهماله عقيدة السلف، ويتهم من أغلبها أنه لم يستقم على طريقتها، كما تتمايز بتعبير الجهادية من تيارات السلفية العلمية في تركيزها على ترك البدع ومحاربة الشرك، بمختلف مدارسها مثل أهل الحديث أو الألبانية التي اهتمت بالتصفية والتربية، أو الجامية[٩] التي اهتمت بالجرح والتعديل، أو السرورية[١٠] التي دمجت بين المنطلقات الوهّابية والفكر القطبي، ولكن لم تفعل مقولة الجهاد، وغيرها من مدارس السلفية المعاصرة، كما أنها تتمايز بوصفها الجهادية بتركيزها على الجهاد والكفر بالطاغوت وتبنّي مقولة الحاكمية والفريضة الغائبة، من مدارس التغيير الإسلامي الدعوي أو السلمي الأخرى.

بداية يلاحظ على السير الشخصية والفكرية لكثير من منظّري وممثلي السلفية الجهادية، أنهم تربوا بصفة أساسية في محاضن سلفية في السعودية والكويت ومصر، وهو ما يؤكد الرابط الوثيق بين التوجهين السلفي والجهادي،

---

(٧) انظر: أبو الفضل العراقي، «التوحيد والجهاد،» **مجلة الفتح**، العدد ١ (ذو القعدة ١٤٢٥هـ/ [كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤]).

(٨) المصدر نفسه.

(٩) «الجامية» تيّار يُنسَب إلى السلفي السعودي الراحل محمد أمان الجامي، وهو تيّار يهتمّ بالجرح والتعديل للدعاة ويؤكّد ضرورة الطاعة للحكام. وهي خليط من أفكار كلٍّ من المحدّث الراحل ناصر الدين الألباني والداعية السلفي اليمني الراحل مقبل الوادعي؛ وله حضور في عدد من البلدان العربية وخاصة في مصر والجزائر والأردن.

(١٠) «السرورية» تيار ينسب إلى محمد بن سرور زين العابدين، انتشر في العربية السعودية وبلدان الخليج العربي، وهو يدمج بين الأطروحات الإخوانية والمنهج السلفي.

وهو ما انتهى بنتاج ما ندعوه السلفية الجهادية، التي تمثّل المرجعية الفكرية لجماعات القاعدة أو الجهادية المعولمة الآن.

يتجلى هذا الرابط عملياً وتاريخياً من خلال العديد من الشواهد التي تؤكد الخروج الجهادي من المنبت السلفي، فقد كان التكوين الأول لأيمن الظواهري في صفوف جماعة أنصار السنة المحمدية[11]، وبارك خطواته الجهادية الأولى في الخروج على الحاكم وأيّده فيها شيخ ومحقّق سلفي مصري راحل يسمّى محمد خليل هراس كان يشغل منصب نائب الرئيس العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية[12].

وكذلك خرجت السلفية الجهادية والقاعدة في السعودية من رحم السلفية الإصلاحية والسرورية، وخاصة في موقف الأخيرة من حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠، فقد تشابكت مواقفهما ثم افترقت بعد أن اتخذ أسامة بن لادن طريق المجابهة. ومن مخاض عقيدة «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» خرجت القاعدة، ثم فرعها الأول في القاعدة في جزيرة العرب.

كما نذكر أن تكوين أبي محمد المقدسي، المنظّر السلفي الجهادي الأشهر الآن، وتربيته المبكرة، كانت في دائرة السلفية العلمية في الكويت، حيث ولد وقضى عهده الأول، في كنف السرورية والسلفية العلمية في الكويت فترة كذلك، كما لم تخرج أول مجموعة جهادية مصرية ـ وعربية ـ في القرن العشرين، وتحديداً عام ١٩٥٨ بقيادة نبيل البرعي ـ وهو لا يزال ابن ٢٢ سنة ـ إلا حين اكتشف الأخير ابن تيمية جهادياً، ووجد كتاباً يضم فتاويه الجهادية على سور الأزبكية بالقاهرة، وآمن بها وأخذ في نشرها وتجميع مجموعته

---

(١١) نقلاً عن: هاني السباعي على موقع منبر التوحيد والجهاد <http://www.tawhed.ws/a?a=ukxtp47g>.

وأيمن الظواهري على موقع منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo>

(١٢) وُلِدَ الشيخ محمد خليل هراس بقرية الشين في مركز قطور في محافظة الغربية (طنطا) بمصر عام (١٩١٦م)؛ تخرَّج في الأزهر من كلية أصول الدين في الأربعينيات، حاز الشهادة العالمية العالية الدكتوراه في التوحيد والمنطق، عمل أستاذاً في كلّيّة أصول الدين في جامعة الأزهر. أُعير إلى المملكة العربية السعودية، ودرَّس في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض، ثمّ أُعير مرَّةً أخرى، وأصبح رئيساً لشعبة العقيدة في قسم الدِّراسات العليا في (كلية الشريعة سابقاً/ جامعة أم القرى حالياً) بمكة المكرّمة. عاد إلى مصر، وشغل منصب نائب الرئيس العام لجماعة أنصار السنّة النبوية، ثم الرئيس العام لها في القاهرة. وفي عام ١٩٧٣ ـ قبل وفاته بسنتين ـ اشترك مع د. عبد الفتاح سلامة في تأسيس جماعة الدعوة الإسلامية في محافظة الغربية، وكان أوّل رئيس لها، وتوفّي رحمه الله تعالى عام ١٩٧٥ عن عُمر يناهز الستّين.

حولها[١٣]! وهو ما تأكد واستمر بعد ذلك مع ثاني مجموعة جهادية عام ١٩٦٦ بقيادة أيمن الظواهري. وتوالى المكوّن السلفي في أدبيات مختلف الحركات الجهادية، مروراً بتنظيم الفنية العسكرية بقيادة صالح سرية صاحب **رسالة الإيمان**، ثم اتضح بقوة في أول تنظيم جهادي ضم مختلف المجموعات الجهادية، بقيادة صاحب **الفريضة الغائبة** محمد عبد السلام فرج سنة ١٩٧٩، التي نجحت معاً في القيام بأكبر عملية جهادية تجاه الأنظمة ـ العدو القريب ـ وهو اغتيال الرئيس السادات سنة ١٩٨١. هذه الدلائل وغيرها تؤكد خروج الحركات والتنظيمات الجهادية من رحم التشدد السلفي بشكل خاص، وليس من رحم تيارات الإسلام السياسي والإخوان المسلمين، التي لم يزد الموقف منها سوى التعاطف مع محنتها مع النظام الناصري، والإيمان بالأطروحة الانقلابية لسيد قطب الذي تحول إلى رمز جهادي كبير، خاصة بعد إعدامه سنة ١٩٦٦[١٤].

تأتي أهمية هذه العلاقة كعامل مهم في تفسير النقد المتبادل، والجدل المستمر بين السلفية الجهادية والسلفية التقليدية، بمدارسها المختلفة، حول فكرة من **يمثل السلفية الحقة**، حيث تتمركز العقيدة في تصورها السلفي، وهي في اعتقاد السلفية الجهادية لا يمكن إلا أن تكون جهادية، وليست مجرد تعليم لعلوم مصطلح الحديث، فهي سلفية الاعتقاد جهادية المنهج، وليست تابعة للسلطات والأنظمة أو مفوضة شؤون الحكم والسياسة لهم. في هذا التمييز يقول أحد منظّري السلفية الجهادية أبو قتادة الفلسطيني في تمييز السلفية الحقة والطائفة المنصورة التي يراها البعض أهل الحديث: «ظن بعض الأغمار وبعض الصبية؛ أن المقصود بهذا الحديث هم الذين يشتغلون بفن علم الحديث ـ دراسة وتحقيقاً وتخريجاً ـ وعلى هذا؛ فإنّهم قصروه على أولئك الكَتَبة وبعض تجار الورق الذين اشتغلوا بهذا الفن وهذا العمل! وهذا الذي قالوه بيِّن الخطأ والانحراف، وخطأ هذا التّفسير ظاهر من عدة جوانب». ثم يضيف أبو قتادة الفلسطيني مؤكداً التميز بين المشتغلين بعلم الحديث وأهل الحديث المقصودين في حديث الطائفة المنصورة والفرقة الناجية قائلاً: «لو أن كل واحد اشتغل بعلم الحديث ـ جمعاً ودراسة وتحقيقاً وتخريجاً ـ هو من أهل الحديث ـ أي

(١٣) انظر: محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره ـ جذوره ـ سياسته** (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، ١٩٩٠)، ص ١٨، وما بعدها.

(١٤) انظر: الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف.**

داخلاً في مسمّى هذا المصطلح الذي أطلقه أولئك الأئمة ـ لكانت طامّة وباقعة، فمن أشهر القوم الذين اشتغلوا بهذا الفن ممّن عرفهم القاصي والداني، رُئِيَ منهم شركاً وكفراً. . كـ «يوسف النّبهاني» صاحب **الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع الصغير**. وهذا الرجل له من الكتب العديدة التي تحسّن عبادة غير الله تعالى كالقبور والاستغاثة بالأموات، وله كتاب جمع فيه ـ ما زعم ـ كرامات للأولياء سمّاه **جامع كرامات الأولياء**، فيه من الطامّات العظيمة، والمصائب التي يستحي المرء من ذكرها، وكان الرجل عاملاً في المحاكم المدنية التي تحكم بالياسق[(١٥)] العصري»![(١٦)] ويمثّل أبو قتادة كذلك بـ «محمد زاهد الكوثري» الذي يصفه المرجعية السلفية الجهادية، الذي اتهم بأنه زعيم القاعدة في أوروبا، أنه «كان له إلمام بهذا الفن يفوق التصور، وله معرفة بالمخطوطات تدل على براعة وذكاء وإحاطة فائقة. . إلا أنه لا يدخل أبداً في مسمى أهل الحديث، لأنه كان عدواً للسنّة ودعاتها، فكرس قلمه في طعن الموحدين، حتى وصل به الأمر ـ أي حقده على السنّة والتوحيد ـ إلى أن طعن في كبار الأئمة الثقات، أمثال الشافعي وأحمد وابنه عبد الله والبخاري وكثير غيرهم، بل إن بعض الصحابة لم يسلم من طعنه ولمزه، أمثال أنس بن مالك رضي الله عنه، وكل هذا بسبب تعصبه لمذهبه وحقده على أهل السنّة والتوحيد». ثم قال أبو قتادة: «هذه الأمثلة وكثير غيرها ـ وهي أمثلة واقعة ـ تبين لطالب الحق أن الاشتغال بالحديث وفنونه لا يُدخل الرجل في مسمى «أهل الحديث»، وبالتالي ليس المقصود بعبارة الأئمة الهداة «أن الطائفة المنصورة هم أهل الحديث»، هو المشتغل بعلم الحديث». وينتهي أبو قتادة لتأكيد هذا التمييز ولتصحيحه بقوله: «فـ «أهل الحديث» هم كل من كان موافقاً ـ في عقيدته وعمله ـ لما جاء به الكتاب والسنّة، ولو كان لا يعلم حرفاً من علوم «مصطلح الحديث»»[(١٧)].

ساعد في رسوخ النظام الفكري للسلفية الجهادية، ومراوحته بين الآني

(١٥) «الياسق» هي كتاب جنكيز خان في السياسة ودستور المغول الذي ظلّوا يحكمون به، ويشير به السلفيون الجهاديون إلى الأصل الكفري لمصطلح «سياسة» ذاته.

(١٦) انظر: أبو قتادة الفلسطيني، «بين منهجين: ٢٨،» منبر التوحيد والجهاد ([د. ت.])، <http://www.tawhed.ws/r?i=0fjmyevp>.

ومنشور أيضاً على موقع الطائفة المنصورة الخاص بـ «أبو قتادة الفلسطيني».

(١٧) انظر: المصدر نفسه.

الراهن من جهة، والسلفي القديم من جهة أخرى، والتمكين له، **السياق الإقليمي والدولي الذي واكبته** مقولات صدام الحضارات، التي جسدتها أحداث ثقافية مختلفة، شأن الرسوم الكاريكاتورية، والكتابات المعادية للإسلام في الغرب، كما زكت نيرانها أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ثم سقوط بغداد سنة ٢٠٠٣، والأحداث الإرهابية في البلاد الأوروبية، التي مثلت سياقات تاريخية لتطوره، وكذلك لتحولاته، حيث يمثل المناخ الدولي والإقليمي الحالي تربة خصبة لصعود أيديولوجيات العداء شرقاً وغرباً، وفي القلب منها أيديولوجيا القاعدة.

وقد أثر هذا المناخ بصورة سلبية في ما يسمّى بالحرب العالمية ضد الإرهاب، فقد زادت حرب العراق، وما تلاها من احتلال وحرب أهلية وطائفية محتقنة فيه، من مستوى الإحباط في الوطن العربي والإسلامي تجاه السياسة الخارجية الأمريكية، وسهّلت من عمليات التجنيد التي تقوم بها الجماعات الإسلامية المسلحة والقاعدة، كما يقول بعض المراقبين(١٨).

فبعد عام ٢٠٠٣ حلّ العراق محل أفغانستان كأرض للتدريب والتجنيد والعنف، وهو ما خمد فترة قصيرة بعد صعود مجالس الصحوة سنة ٢٠٠٨، ثم عاد بقوة بعد ضربها وانحلالها سنة ٢٠٠٩، مما أعاد القاعدة إلى ساحة العمليات في هذا البلد، وينذر بخروج موجات جديدة ممن العنف، في ظل مناخ أكثر ملاءمة لأفكار القاعدة والسلفية الجهادية، يدعوها أحد منظّريها ببؤر التوحش (الفوضى) التي تتكرر الآن في الصومال واليمن والعراق وباكستان، وبعض الدول الأخرى، التي يرى استراتيجيو القاعدة ضرورة استغلالها والانطلاق منها(١٩).

٢ ـ سمات الخطاب السلفي الجهادي

يختلف النظام الفكري للسلفية الجهادية عن الأنظمة الفكرية للتيارات الإسلامية الأخرى، سواء منها حركات الدعوة، كالدعوات السلفية والتعليمية والوعظية أو الحركة التبليغية، أو حركات إعادة الدولة الإسلامية السلمية، شأن الإخوان المسلمين أو حزب العدالة والتنمية والنهضة التونسية، كما يتمايز

(١٨) Richard Norton-Taylor, «Iraq War Has Swollen Ranks of Al-Qaida,» *Guardian*, 6/10/2006.

(١٩) Dana Priest, «Iraq New Terror Breeding Ground,» *Washington Post*, 14/1/2005.

نظامها الفكري كذلك من مكوناتها الرئيسية من المجموعات الجهادية المصرية واليمنية والسعودية والليبية، في اهتمامها الرئيسي بمواجهة العدو البعيد، وليس العدو القريب، فقد نجحت السلفية الجهادية في عدد من الأمور، ميزت نظامها الفكري من سواها من الحركات الإسلامية الأخرى. ويمكننا أن نحددها في سبع نقاط رئيسية:

أ ـ الدمج بين التوحيد أو العقيدة السلفية، كما اتضحت في المدرسة الحنبلية الجديدة التي أسسها ابن تيمية (ت ٧٢٨ هجرية)، ثم التزمها وفصلها محمد بن عبد الوهاب والمدارس السلفية الحالية، من جهة، وحاكمية سيد قطب ذات الطبيعة الفكروية والحدسية التي تستشف النص بدون اعتماد على تفسيراته السابقة، من جهة أخرى.

ب ـ نجحت السلفية الجهادية في الدمج بين تجربة الجهاد الأفغاني، في جهاد العدو البعيد، والتجربة الجهادية في كلٍّ من مصر وسورية وغيرها في جهاد ومواجهة العدو القريب الذي يشير في أدبياتها إلى الأنظمة القطرية.

ج ـ استخدام نفس آليات الإسناد السلفي التقليدي التي تعتمدها المدارس السلفية التقليدية مع تأويلها في اتجاه المنهج الجهادي بشكل خاص، وهو ما فاقت فيه السلفية العلمية التي تتجه إلى الاعتدال والإيمان بالتغيير السلمي بشكل أكبر، كما يتضح في تجارب شخصيات مثل سفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني ومحمد سرور زين العابدين وحزب الأمة الكويتي وغيرها.

د ـ استخدام نفس المنهج الإخواني في كتابة المذكرات وسير أعلام الشهداء، وطرح الاستراتيجيات والجدل والرد على الانتقادات والتعاطي مع المستجدات، والاهتمام بالشأن الدولي، عبر آليات ووسائط متعددة تبدأ من الكتب والإصدارات ومواقع الإنترنت، حتى المطويات/البيانات، والشرائط والأحاديث عبر وسائل الإعلام المختلفة.

هـ ـ تقديم المنهج الجهادي على المنحى السلفي، مما يتيح لها الاتساع وعقد التحالفات، فهي تعتبر نفسها ثورة إسلامية عالمية، أو بتعبير أحد منظّريها أبي مصعب السوري «دعوة المقاومة الإسلامية العالمية». ومن هنا تأتي توليفتها الفكرية جامعة ومستوعبة لكثير مما ترفضه من هنا أو هناك، فهي تتحفظ تجاه بعض آراء سيد قطب في العقيدة، ولا تقبل منه سوى الحاكمية، بينما تتحفظ على سواه شأن أغلب المدارس السلفية الأخرى، لكنها تخالف الأخيرة كلية في

إيمانها وتأكيدها الطاعة لولي الأمر، وعدم قولها بالخروج عليه، وكذلك يمكن تفهم تحالفها العلمي مع حركات كطالبان أو الحركات الجهادية في القوقاز أو كون التحفظ الرئيسي لدى أيمن الظواهري من الدولة الإيرانية عدم تأييدها لحركات المقاومة الإسلامية غير الشيعية، رغم إشاراته إلى التحفظات العقدية الأخرى[٢٠].

و ـ تماهي النظري والعملي في مرجعيات السلفية الجهادية، وكذلك اتساع فضاء المنظِّرين للقادة الروحيين والقادة العمليين معاً، ولا يشترط في الأولين وضوح انتمائهم إلى تنظيمات القاعدة من عدم انتمائهم، فنجد أسماء مثل أبي محمد المقدسي وعبد القادر بن عبد العزيز (في مرحلته الأولى) وحمود العقلا الشعيبي أو ناصر الفهد وغيرهم بجوار القادة العمليين مثل الظواهري وأسامة بن لادن وأبي مصعب الزرقاوي وأبي حمزة البغدادي، كما أن بعض القادة العمليين قد جمعوا بين الاهتمامين النظري والعملي شأن الظواهري ويوسف العييري وأبي أنس الشامي وأبي مصعب السوري وغيرهم.

ز ـ الاكتفاء النظري والقطيعة مع الآخرين، مما يلتزمه خطاب السلفية الجهادية، ويشترك فيه مع كثير من التيارات السلفية والجهادية الأخرى، على السواء، تراث ممتد من الكراهية والرفض للحداثة الغربية، أو لثقافة الغرب، واعتبار أي منتج من هذه الحداثة ليس سوى منتج كفري، لا يجوز أخذه أو تطبيقه، مثل رفض الديمقراطية ورفض مقولات المجتمع المدني والتعددية وحوار الحضارات والأديان بل ومقولة السياسة نفسها[٢١]، حيث يعلن هذا الخطاب دائما اكتفاءه النظري ويرفض كل القضايا، التي يمكن وصفها بـ «قضايا عصر»، بل يرى التعاطي والتجاوب معها جرماً كبيراً وذنباً عظيماً يقع فيه العلماء والمفكرون، متى استحسنوا شيئاً اسمه الديمقراطية أو رأوا فيها إمكانية صلاح أو إصلاح في المجتمع والدولة، مما يجعلنا نرى أن سمة الاكتفاء النظري أبرز معالم الخطاب السلفي الجهادي، وَسَمَت الطائفة المنصورة التي تتجسد في حركته وتصوره دون سواها.

---

(٢٠) انظر: أيمن الظواهري، «موقفنا من إيران: مقابلة،» **نشرة الأنصار**، العدد ٩١ (١٤١٥هـ/ [١٩٩٤م]).

(٢١) انظر: هاني نسيرة، **القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨).

ووفق مفهوم الاكتفاء النظري المذكور، كتب أبو محمد المقدسي كتابه: **الديمقراطية دين، ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه،** كما كتب أبو بصير الطرسوسي كتاباً آخر بعنوان: **حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية،** يؤكد فيه شكلاً ومضموناً أنها دين يخالف دين الإسلام، وكتب مشبّهاً الديمقراطية بالخمر تحت عنوان: «هذه هي الديمقراطية فهل أنتم منتهون؟»[٢٢]. وكتب ناصر الفهد في تحريم مشاهدة الفضائيات ورفض مفهوم الحضارة الإسلامية، فالحضارة الإسلامية لا تتحقق في مؤلفات الرازي وابن سينا وابن رشد وإخوان الصفا وغيرهم ممن كانوا يؤولون ويتفلسفون، ولكنها لا تكون إلا في القرآن والسنّة ومنهج السلف، كما دعا أبو محمد المقدسي إلى ترك التعليم في المدارس المدنية والنظامية في كتابه المعنون: **إعداد القادة الفوارس بهجر فساد المدارس**[٢٣].

ويحذّر آخر في كتاب بعنوان: **جلاء الظلمة في التحذير من سيادة الشعب والأمة،** رافضاً نظرية المواطنة وسيادة الأمة كمصدر للسلطات ومحدد للتشريع، واعتبار ذلك معارضة للحاكمية، التي هي أخص خصائص الألوهية، وأن القول بسلطة الأمة وحقها في الاختيار ليس إلا كفراً يسعى البعض إلى تسويغه وترويجه[٢٤].

ولا نعرف موقفاً يشبه موقف السلفية الجهادية من الديمقراطية، بين الحركات الإسلامية الحالية، لحزب إسلامي سياسي آخر ـ كما يصفه نفسه ـ سوى حزب التحرير، الذي يمثل مفهوم الخلافة وإقامة الدولة الإسلامية محور فكرته ونشاطه، كشرط وحيد لاستئناف الحياة الإسلامية، فقد كتب أميره الثاني عبد القديم زلّوم كتيّباً بعنوان: **الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها، أو تطبيقها، أو الدعوة إليها**[٢٥].

ولكن الفارق بين السلفية الجهادية وحزب التحرير، أنه بينما يستند الأخير

---

(٢٢) انظر: أبو محمد المقدسي، «الديمقراطية دين، ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه،» منبر التوحيد والجهاد ([د. ت.])، <http://www.tawhed.ws/r?i=8>، وأبو بصير الطرسوسي، «حكم الإسلام في الديمقراطية والتعددية الحزبية،» منبر التوحيد والجهاد ([د. ت.])، <http://www.tawhed.ws/r?i=1478>.

(٢٣) يمكن مراجعة هذه المؤلفات وغيرها على مواقع منظّري القاعدة، حيث ينشر كل منهم للآخرين مثل أبي محمد المقدسي وأبي بصير الطرسوسي بالخصوص.

(٢٤) أحمد الشريف، **جلاء الظلمة: في التحذير من سيادة الشعب والأمة: نظرية السيادة في الإسلام** ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، ١٤١٥هـ/[١٩٩٤م]).

(٢٥) انظر: عبد القديم زلّوم، **الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها** ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، [د. ت.])، كذلك يمكن مراجعة نسخة منه على موقع حزب التحرير على الموقع التالي: <http://www.hizbuttahrir.org>.

إلى تأويل فكري في مسائل الدولة بالخصوص، اعتماداً على تصورهم المثالي لدولة الخلافة واستعادتها، ينطلق السلفيون الجهاديون من دائرة التوحيد والحاكمية والمنهج السلفي بشكل رئيسي[٢٦].

كما أن ارتضاء أو قبول أيٍّ من الاتفاقات الدولية أو أيٍّ من مبادئ القانون الدولي والشرعية الدولية، مرفوض ديناً عند السلفية الجهادية وحزب التحرير كذلك، طالما أنه تشريع وضعي ليس من الله ومن حكم الإسلام، ويعد أدنى قبول به كفر وخيانة وخروج عن أحكام الدين، حتى وإن كان هذا القبول غير مؤكد من أطرافه!.

من هنا رَفَضَ كلٌّ من القاعدة وحزب التحرير اتفاق مكة، الذي سعى إلى الصلح بين منظمتي فتح وحماس، وحقن الدماء بينهما لأن هذا الاتفاق الحاقن للدماء بين الأشقاء، والذي لم يكتب له النجاح، يحمل ضمنياً ـ في تصوّر القاعدة ـ موافقة على ما انتهت إليه اتفاقات أوسلو ومدريد، بل أعلن الظواهري الرجل الثاني في القاعدة نعيه لحماس حين قبلت بهذا الاتفاق الذي لم يستمر[٢٧]! ولكن بينما يأتي موقف السلفية الجهادية موقفاً شمولياً ومؤسساً على منهج سلفي جهادي، يأتي موقف حزب التحرير موقفاً فكرياً فقط ينطلق من مركزية مفهوم الخلافة في فكر الحزب. ففي غياب الخلافة لا يجوز للحكومات والمؤسسات عقد اتفاقات أو غير ذلك بل وحتى الحرب مع المحتل، لغياب الخليفة الشرعي. وفي فتوى للحزب في تموز/يوليو ١٩٧٠ رأى فيها «أن مسلماً يعيش في الحجاز له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة من الشركات الأوروبية أو الأمريكية، لأن التعاقد معها صحيح، ولكن لا يحق له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة أصحابها مسلمون، لأنها لا تكون أهلاً للتصرف، ويكون التعاقد معها حراماً، ويكون الانتفاع بالتذكرة حراماً»[٢٨].

أما السلفية الجهادية، فرغم أنها تنتهي في كثير من نتائجها إلى ما ينتهي إليه

---

(٢٦) جمع د. هاني السباعي هذه الفتاوى على موقع مركز المقريزي للدراسات، وتضمّ قائمة الأسماء أسماء كبيرة بدءاً من أبي الأعلى المودودي وسيد قطب وتقي الدين النبهاني وليس انتهاء بأبي محمد المقدسي وعطاء خليل أبي الرشتة وحمود عقلا الشعيبي وغيرهم...

(٢٧) انظر: «بيان د. أيمن الظواهري، الذي نعى فيه حماس، ورأى بقبولها باتفاق سلام ـ لم يستمر ـ مع فتح حقنا للدماء، مؤكداً أنها وقعت في مستنقع الاستسلام،» **الشرق الأوسط**، ١١/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٢٨) نشرة حزب التحرير «جواب سؤال» (٤ جماد الأولى ١٣٩٠هـ الموافق فيه ٧/ ٧/ ١٩٧٠م).

حزب التحرير، إلا أنها لا تدور فقط حول موضوع الحكومة الإسلامية كهدف وشرط في الآن نفسه لأي فعل، فهي تسعى إلى الفعل والتغيير نحو هذه الغاية - الحكومة الإسلامية، التي لا تعدّها شرطاً للفعل والحياة الإسلامية. وتنطلق السلفية الجهادية في ذلك من مرجعية سلفية أصولية وليست فكرية تأويلية شأن حزب التحرير، كما أنها تمتد بأطروحاتها نحو الجهاد المسلح كطائفة منصورة بدون انتظار لإذن الإمام أو الخليفة أو عدمه شأن حزب التحرير، الذي يقف عند مرحلة الجهاد غير المادي، وإن خرجت عن ذلك بعض فروعه مؤخراً في الدول الإسلامية في الاتحاد السوفياتي السابق، وفي باكستان، ولكن الحزب يبرأ من هذه الأعمال، وهو ما يجعله محل نقد من السلفية الجهادية التي ترى أن ما يقوم به، حسب تعبير أبي بصير الطرسوسي، هو سياسة تسمين الخراف، حيث يتخلّى عن أعضائه بعدما سقاهم مبررات ما قاموا به[(٢٩)].

من هنا نجد السلفية الجهادية، بمنهجيتها السلفية، أشد وأكثر ضراوة، في عنفها الرمزي والمادي على مخالفيها، من حزب التحرير أو غيره من الحركات الأخرى، فبينما أعلن تقي الدين النبهاني احترامه لحسن البنّا وتأثره به، نجد الظواهري يحمل عليه حملاً شديداً، في كتابه **الحصاد المر** الذي يصل إلى حدّ التخوين والتشكيك، ولا يكاد يأتي ذكره بخير أو شر لدى المقدسي أو عبد القادر بن عبد العزيز - في مرحلته الأولى - الذي لا يورد أي أثر له يوصي بقراءته في كتابه **الجامع في طلب العلم الشريف**، بل يمكن القول إن كل مخالفي السلفية من الإسلاميين المخالفين والعلمانيين المعارضين، يلفهم جميعاً تعبير واحد، هو كونهم «الخونة»، كما كتب أحد ممثليها[(٣٠)].

كما تميز الممارسة الخطابية للسلفية الجهادية بعدد من السمات، نحددها فيما يلي:

- اعتماد بعض المقولات السلفية، خاصة مقولات الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، وأدبيات الجهاد والسياسة الشرعية، التي تخول لجماعة ما القيام بدور الريادة والإمارة في الأمة، في ظل غياب الإمام الشرعي في تصورها،

---

(٢٩) انظر: أبو بصير الطرسوسي، «حزب التحرير وسياسة تسمين الخراف،» موقع أبي بصير الطرسوسي وموقع منبر التوحيد والجهاد للمقدسي.

(٣٠) انظر: أبو بكر ناجي، «الخونة: أخسّ صفقة في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة،» موقع «القاعدون» التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

كما يمتد هذا التراث إلى أدبيات وفتاوى الشيوخ الملهمين لها من الراحلين، وكذلك التراث السابق للمتحولين، ومن لم يتحولوا(٣١).

ـ التشديد على منطق المؤامرة العالمية: ففي منطق القاعدة وكثير من الجماعات الجهادية على مدار التاريخ، يكون الواقع الإقليمي والدولي مؤامرة حاكتها أيد غريبة ـ أو غربية ـ على الإسلام والمسلمين، وتتجسد صور العولمة ـ في هذا الخطاب ـ في صورة أمركة تديرها أمريكا وحدها، فهي الشيطان الأكبر، أو حكومة خفية في العالم تنسج خيوط هذه المؤامرة. وهذا المنطق متحقق في كثير من التيارات الأيديولوجية العربية، فيما يعتبر رافداً رئيسياً لفكر وتبريرات القاعدة لممارساتها، سواء ما يحدث في العراق أو فلسطين أو غيرها، بجوار أزمات التنمية والشفافية والدمقرطة على كثير من المستويات الوطنية، وهو خطاب يبدو عقلياً لكنه لا يفقد القدرة التبريرية. ومن هنا نلاحظ حرص بن لادن والظواهري في كثير من أحاديثهما الأخيرة على التعليق على أحداث كالرسوم الكاريكاتورية أو حصار غزة أو الانتخابات أو مسألة التوريث المصرية أو اتفاق مكة، أو حكومة العدالة والتنمية في تركيا. . أو غير ذلك!

ثانياً: السلفية الجهادية: التأسيس والتكوين التاريخي

إن السلفية الجهادية، بمقولاتها وبناها، ليست إلا خليطاً منسجماً من العقيدة السلفية والمنهج الجهادي ـ كما أسلفنا الذكر ـ على المستوى النظري، فهي دمج نظري بين حاكمية سيد قطب وسلفية محمد بن عبد الوهاب، ولكن بينما تأتي الحاكمية هي الغاية تأتي الوسائل والأدوات سلفية الطابع.

ورغم أن طرح السلفية الجهادية أسبق من تأسيس تنظيم القاعدة نفسه، وكان مخاضه بشكل واضح في صفوف العرب الأفغان، وبعد حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩٠، وصعود دعوى أَخْرِجُوا المشركينَ من جزيرة العرب، إلا أن البلورة الفعلية للسلفية الجهادية تمّت مع تأسيس القاعدة في شباط/فبراير ١٩٩٨، والاندماج الذي تم بين السعوديين الأفغان ذوي المشارب الوهّابية، وجماعة الجهاد المصرية ذات المشارب القطبية بالأساس، وقد كان التقاؤهما معاً في هذا السياق أمراً طبيعياً وليس مفاجئاً، لينتجا معاً نظاماً فكرياً

(٣١) انظر: هاني نسيرة، «مراجعات الجهاد خلخلة بلا هدم للفكر العنيف،» إسلام أون لاين (١٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧).

وأيديولوجياً مختلفاً ومتمايزاً من مكوناته السابقة، تزيده منهجياته وآلياته السلفية حدّة وصرامة في الحكم، كما تزيده مقولاته الفكرية القطبية الجهادية قدرة أكثر على التأويل والمعارضة والتبرير، وكذلك حضور خطابه النقدي والسياسي للواقع الدولي والإقليمي، الذي مثّلت القاعدة أحد أبرز اللاعبين فيه بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر سنة ٢٠٠١، وكذلك المتعاطين النقديين معه، ولكن شأن أي نظرية وتطبيق لا يمكن القول إن التنظيم سبق الفكرة، وإن كان يوجهها بعد تحققه.

بدأت الإرهاصات النظرية للسلفية الجهادية بسيطة مع كتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، وبعض فتاوى شيوخ السلفية في مواجهة الأنظمة العلمانية ـ كما سنوضح ـ ولكنها لم تنضج إلا في أوائل التسعينيات قبل إرهاصات تأسيس تنظيم القاعدة نفسها، في صفوف الأفغان العرب مع تجربة الجهاد الأفغاني (١٩٧٨ ـ ١٩٨٩)، حيث أثّرت التجربة في أفغانستان بعمق بالغ في المجاهدين، الذين كانت السعودية تمثل نقطة عبور رئيسية لهم، وتلقوا هنالك تأسيساً أيديولوجياً في رؤية عالمية أصولية عنيفة مشبّعة بالروح الحربية، قوّى من أوارها ما كان في حرب الخليج الثانية ودخول القوات الأجنبية إلى الأراضي السعودية سنة ١٩٩٠، وهو ما عقد رباطاً وثيقاً بين السلفية الوهّابية المتشددة من جانب، والمنهج الجهادي السياسي من جانب آخر[٣٢]، ولكن جاء النتاج الذي ندعوه بالسلفية الجهادية متمايزاً ومختلفاً عن أيٍّ منهما.

وتمثيلاً على ذلك جاء حضور سيد قطب في الخطاب السلفي الجهادي حضوراً رمزياً دالاً على الصمود والمواجهة، وليس مصدراً للاقتباس أو المرجعية في العقيدة أو الفقه، ولم تستلهم السلفية الجهادية من أفكاره سوى فكرة الحاكمية والانقلاب الإسلامي التي سبقهما إليها المودودي.

ولكن لم تتخذ السلفية الجهادية منه موقف السلفية التقليدية، بل دافع منظّروها دائماً عنه ضد الانتقادات والاتهامات العقدية ضده، التي وصلت إلى حدّ التكفير والتبديع وإساءة الأدب مع الله في بعض الأحيان، وتعذره السلفية الجهادية بأن فكره فكر أزمة لم يخرج إلا في أزمة صاحبه، وأن هناته في مجال

---

(٣٢) تقرير المجموعة الدولية للأزمات، «تفهّم الإسلامية»، الرقم ٣٧ (٢ آذار/ مارس ٢٠٠٥)، و Vincenzo Olivetti, *Terror's Sources: The Ideology of Wahhabi - Salafism and its Consequences* (Birmingham: Amadeus Books, 2002).

العقيدة يغفرها له عند أبي محمد المقدسي إيمانه بحقيقة التوحيد وهي جهاد الطاغوت. يقول أبو محمد المقدسي رافضاً ما يراه من موقف أدعياء السلفية مثل سيد قطب: «ترى الواحد منهم يمدح الرجل فما أحسنه عنده وما أعدله!! هو سلفي العقيدة ـ كذا ـ لمجرد أن حفظ أو فهم قول أهل السنّة في باب الأسماء والصفات؛ ولا يضرّ عندهم مع ذلك أن يشرك بالله شركاً صراحاً، بل لا يضرّ عند أكثرهم لو كان طاغوتاً مشرعاً معبوداً من دون الله محارباً لدين الله!! فهو ولي أمرهم وإمامهم!! بل هو عندهم إمام المسلمين!! أليس هو سلفي العقيدة كما يفهمون؟!.. وكأن المسألة قد صارت عندهم مسألة معرفة واعتقاد وحسب، ولا أثر فيها للعمل والقصد والتوجّه والإرادة والتلقي والطلب»!! ثم يضيف أبو محمد المقدسي: «والعكس بالعكس عندهم؛ فلو أن رجلاً كسيد رحمه الله تعالى حقق ذلك كله وأبدع فيه كتابةً وتصنيفاً ودعوةً وجهاداً؛ إلا أنه زلّ بعض الزلات، أو وقع في بعض الهنات في أبواب الأسماء والصفات التي اتفق العلماء على عذر المخطئ فيها والمتأول تأويلاً تحتمله اللغة، لما نفعه عندهم بموازينهم العرجاء هذه؛ توحيده الذي دعا وكتب ومات من أجله، فسطّره بيراعه، ومن ثمة بدمائه حتى لقي ربه»[(٣٣)]. هنا يحضر التوحيد بمعنى الكفر بالطاغوت والبراء منه مقدماً على العقيدة السلفية التي تركز فقط على القضايا الكلامية، وترى السلفية الجهادية من يلحّ على ذلك فقط شأن الجامية والمدخلية وبعض علماء السعودية أدعياء للسلفية، وليسوا سلفيين حقيقة، لأنهم غير جهاديين للطاغوت كما تؤكد دائماً أدبيات السلفية الجهادية.

ليس يحضر سيد قطب إلا كرمز على الصمود والجهاد في فكر السلفية الجهادية. يقول عنه أيمن الظواهري: «هو رمز الثبات والنقاء في هذا العصر، ومن صموده تعلمت الأجيال الصمود»[(٣٤)]، إلا أن من الأخطاء الشديدة التي يقع فيها الكثير من المحللين هو اعتبار السلفية الجهادية نتاجاً خالصاً للفكر القطبي، رغم أنها تقطع معه في جانبين مهمين، هما الجانب العقدي والجانب الفقهي، حيث لم تعتمد السلفية الجهادية من القطبية سوى فكرة الحاكمية، ولكن جاءت صياغتها لها صياغة سلفية تاريخية، تستلهم التصور العقدي

---

(٣٣) انظر: مثلاً: أبو محمد المقدسي، «ميزان الاعتدال بتقييم كتاب المورد الزُلال في أخطاء الظلال،» منبر التوحيد والجهاد، وانظر تقديم المقدسي لها، <http://www.tawhed.ws/r?i=aerucf47>.

(٣٤) الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٢٦.

والفقهي السلفي، كما تأسس عند تلاميذ ابن تيمية وابن عبد الوهاب.

وفي واحد من أهم الكتب التأسيسية للسلفية الجهادية، رغم تحول صاحبه فيما بعد، وهو كتاب عبد القادر بن عبد العزيز **الجامع في طلب العلم الشريف**، الذي كان يدرّس في معسكرات القاعدة في أفغانستان، وكان صاحبه، أثناء وجوده في أفغانستان، محل قبول شديد من أسامة بن لادن، وهو أمير جماعة الجهاد المصرية الأسبق، ويُعَدُّ كتابه هذا المنهج التعليمي لمدارس القاعدة والسلفية الجهادية، نجد المنطلقات المنهجية والتاسيسية له هي النظام السلفي الحنبلي التقليدي، ولكن مع الاحتفاظ بموقع مركزي لمقولة الحاكمية والكفر بالطاغوت التي تؤدي عملياً إلى وجوب الخروج على الحاكم، ويأتي حضور سيد قطب قياساً لحضور ابن تيمية أو ابن القيم أو أبي جعفر الطحاوي ضئيلاً وهشاً بدرجة كبيرة.

وفي كتاب **الجامع في طلب العلم الشريف** عبد القادر بن عبد العزيز، يحضر محمد بن عبد الوهاب وشيوخ الدعوة النجدية أكثر بكثير مما يحضر سيد قطب أو غيره، بل لم يحضر سيد قطب إلا في مقام التبنّي المتحفّظ، إن صح التعبير، فيقول عبد القادر بن عبد العزيز: «وأنصح الطالب بالإكثار من القراءة في كتاب: **في ظلال القرآن**، لسيد قطب رحمه الله، مع الأخذ في الاعتبار ما وقع فيه من مخالفات في الاعتقاد والفقه»، ويضيف عبد القادر بن عبد العزيز، وهو ما يتفق فيه مع سائر منظّري السلفية الجهادية، قائلاً: «ونرى أن كتاب **الظلال** جدير بالقراءة، خاصة في العصر الحاضر، مع مراعاة ما به من أخطاء، ولكنّا نرى أن كتابات سيد قطب رحمه الله كـ «الظلال» وغيره لايؤخذ منها شيء من أحكام الاعتقاد والفقه، وإنما يؤخذ منها فهم الواقع المعاصر وتعرية حقيقته الجاهلية. ونرى أن سيد قطب رحمه الله لم يجد متسعاً من الوقت لدراسة الاعتقاد والفقه دراسة عميقة، فقد جاءت اهتماماته الإسلامية في مرحلة متأخرة، ثم تعرض للسجن والمرض حتى وفاته، نحسبه شهيداً ولا نزكي على الله أحداً، فرحمه الله رحمة واسعة»[٣٥].

بينما يدعو أبو بصير الطرسوسي إلى استلهام قطب في الأجزاء الأخيرة من

---

(٣٥) انظر: عبد القادر بن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، ٧ مج ([د. م.]: منبر التوحيد والجهاد، [د. ت.])، مج ٢، ص ٧٦٩.

«الظلال» ومرحلة هذا الدين والمعالم وغيرها من كتبه المتأخرة إبّان سجنه، دون كتبه الإسلامية الأولى، بخاصة كتابه: **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، الذي كان أول كتبه الإسلامية، حيث يراه أبو بصير الطرسوسي قد انطلت عليه دعوى الاشتراكية الذائعة حينئذ، وهو ما أدى إلى ما يرفضونه فيما بعد من كتابات تالية عليه تحدثت عن اشتراكية الإسلام واليسار الإسلامي وما شابه من هذه الدعوات، ولكن يظل معظم السلفيين الجهاديين على إخلاصهم وتقديرهم لسيد قطب، عكس تيارات السلفية الوهّابية ـ الجامية بالخصوص ـ التي ترفضه لتحفظها على موقفه العقدي، الذي تتهمه فيه[٣٦].

وليس هذا غريباً، فميزة سيد قطب وقدره يظل في تجربته الجهادية ومجابهته للنظام الناصري ومفهوم الحاكمية الذي تقبله بعض المدارس السلفية، وفي مقدمتها السلفية الجهادية والألبانية، أما تكوينه السلفي وعلاقته بعلوم الحديث ومنهج أهله وممارسته الخطابية فليس موجوداً وغير بعيد، فما كتبه تأويلات على العقيدة وتفسيرات تستخدم منهج الحدس أكثر من استخدام منهج الاتباع والإسناد للسلف.

بعد أن أوضحنا طبيعة السلفية الجهادية، وأنها انصهار ومزيج من العقيدة السلفية والحاكمية الجهادية القطبية، نرى أن تبلورها، كمزيج متجانس من هذين الفكرين، كان مسبوقاً بحركتين في اتجاهين مختلفين:

أولهما: دخول ابن تيمية إلى النصّ الجهادي: وتم ذلك بالخصوص عبر كتاب **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، الذي لم يكن مؤلفه المنظّر الجهادي ـ أعدم سنة ١٩٨١ في قضية اغتيال السادات ـ أكثر من هامش ومعلّق على نص ابن تيمية، فالذي اغتال السادات هو ابن تيمية وفتواه في أهل ماردين المشهور بفتوى التتار، ففي هذا الكتاب الصغير التي تنشره مختلف مواقع القاعدة ومنتدياتها يحضر ابن تيمية السلفي رائداً للفكرة الجهادية ومحاربة الطاغوت.

ثانيهما: دخول سيد قطب إلى النصّ السلفي الوهابي: هذه المرحلة التي يمكن تسميتها بتبيئة فكر سيد قطب في المدرسة السلفية، ومحاولة زرع مقولاته

---

(٣٦) انظر: أبو بصير الطرسوسي، «سيد قطب ما له وما عليه،» موقع أبي بصير الطرسوسي (١٤ آذار/ مارس ١٩٧٣).

فيها على المستوى النظري، وهو ما مثّل المرحلة التمهيدية لصعود الفكر السلفي الجهادي فيما بعد، وهي مرحلة الصعود السروري أو ما يعرف بالتيار الصحوي في الخليج والسعودية بالخصوص، أو السلفية الإصلاحية أحياناً، التي نشطت في المملكة العربية السعودية منذ أوائل السبعينيات بعد هجرة عدد من الإخوان المسلمين هرباً من النظام الناصري في مصر والبعثي في سورية إلى السعودية، ومحاولتهم الدمج بين الحاكمية والمناخ السلفي الذي وجدوا فيه، وهو ما تطور بعد ذلك لدى بعض الشباب والمنظّرين الجدد، الذين تشرّبوا تجربة الجهاد الأفغاني، كما يلي:

١ ـ السرورية والجهاد الأفغاني

بينما وقفت السرورية أو تيار الصحوة في الخليج عند التنظير الجهادي السلفي، اندفع السعوديون الأفغان إلى تطبيقه والالتزام العملي بالجهاد، الذي خبروه في أتون الحرب الأفغانية، كما دفعتهم بقوة إليه آثار حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠.

ويؤكد أبو محمد المقدسي هذه المرحلة الوسيطة «التيار الصحوي» ودوره في تطور التيار السلفي الجهادي بقوله: «السلفية الإصلاحية كان لها دور في مرحلة من المراحل في توجيه هذا التيار في تسديده، أو في انتقادات المخالفات للحكومات في الجزيرة، كان لها دور في توعية الشباب من جهة أمريكا ومن جهة مخططات الأمريكان، لأن السلفية التقليدية جامدة، فهؤلاء نقلوا الشباب أو رفعوهم درجة بالاتجاه، يعني باتجاه ترقية أفكارهم، باتجاه توعيتهم في المكائد التي تُكاد للأمة، فلا شك أنه كان لهم دور. وأنا حقيقة من الناس الذين دائماً أقول إنه هذا التيار السلفي الجهادي المبارك الذي انطلق الآن ليثأر للأمة وليُعيد لها أمجادها، يعني هو ثمرة ليس فقط لمشايخ هذا التيار، بل كثير من المشايخ السلفيين»[٣٧].

ولعل معركة الكاتب السعودي د. غازي القصيبي - وزير العمل السعودي حالياً ـ مع رموز التيار السروري، تؤكد أن هؤلاء كانوا الحلقة الأوسط، بل لا زال بعضهم يمثل الحلقة الأقرب إلى اتجاه السلفية الجهادية والقاعدة، فقد كتب القصيبي أربع رسائل نقدية لأفكارهم في نقد الشيخ

---

(٣٧) من لقاء مع أبي محمد المقدسي، **قناة الجزيرة** (١٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٥).

ناصر العمر[٣٨]، والشيخين سلمان العودة وعائض القرني، جمعها في كتابه: **حتى لا تكون فتنة**[٣٩]، الذي لم يعد نشره، حيث ردّ فيه على ناصر العمر، وعائض القرني، الذي خاطبه بقوله: «أخي عائض القرني الله الله في دماء المسلمين»[٤٠]، كما كتب القصيبي أثناء حرب الخليج مجموعة مقالات بعنوان «في عين العاصفة»، انتقد فيها الصحويين وفتاويهم ومواقفهم من الحرب ورفضهم التدخل الأجنبي لحماية الأراضي السعودية، وانتقادهم الشديد لسياسات النظام السعودي آنذاك. وقد ردّ عليه سلمان العودة وعائض القرني بمحاضرات وشرائط حملت عنوان «سهام في عين العاصفة»، كما سبق أن ردّوا على كتابه الأول بكتاب: **العلمانية في العراء ـ القصيبي شاعر الأمس ـ وواعظ اليوم**، كتبه ثلاثة من أبرز كتّابهم، أحدهم د. سعيد الزعير، المسجون حالياً من قبل السلطات السعودية بتهمة المشاركة في تمويل القاعدة في جزيرة العرب.

هذه النماذج، رغم مراجعات رموزها، وابتعاد بعضها عن السياسة، وشنّها حرباً على السلفية الجهادية كفكر متطرف، وهو ما يتضح في خطاب كلٍّ من سلمان العودة وعائض القرني بالخصوص الآن، إلا أنها مثّلت الحلقة الوسيطة بين القطبية والوهّابية، لينتجا معاً السلفية الجهادية. وقد أتاحت الآلية الفكرية القطبية، رغم محدودية تأثيرها الذي يقف عند الحاكمية، الكثير من القدرات السجالية، والاستشهادات الواقعية والمعاصرة، في نقد المجتمع والدولة المعاصرين في العالم الإسلامي، ولا يعوزها بشكل كبير التأصيل السلفي، وهو ما يتضح في ردود أيمن الظواهري وهاني السباعي وغيرهما على موجات المراجعات التي قادها عبد القادر بن عبد العزيز سنة ٢٠٠٧.

٢ ـ الصدام والقطيعة مع السرورية والسلفية التقليدية

يعني لفظ السلف الذي تنسب السلفية إليه أتباع الأجيال الثلاثة الأولى من

---

(٣٨) د. ناصر العمر، هو أحد رموز التيار الصحوي والسروري في المملكة العربية السعودية، وهو صاحب موقع المسلم، على شبكة الإنترنت، وقد وضع الشيخ ناصر شريطاً صوتياً بعنوان: «السكينة.. السكينة»، الرقم ٥٤٧١ صادر عن تسجيلات ابن الجوزي الإسلامية في الرياض، اتهم فيه القصيبي أنه علماني، وبالتالي كافر.

(٣٩) غازي القصيبي، **حتى لا تكون فتنة** (الرياض: دار الندوة السعودي، [د. ت.]). وقد نُشِرَ الكتاب في طبعتين فقط، إحداهما في لندن، ولم يُعَدْ طبعه، رغم أن طبعته الأولى صدرت في أواخر الثمانينيات.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٨.

جيل النبي (ﷺ)، وهم الصحابة والتابعون وتابعوهم، فهم خير القرون، كما أخبر الحديث النبوي. وتقوم المدرسة السلفية على عدد من الأسس، يمكن اختصارها في كلمة واحدة للصحابي عبد الله بن مسعود هي: «اتبعوا ولا تبتدعوا»، ورفض محدثات الأمور. وتتمثل الأسس الفكرية لما يعرف بالسلفية المعاصرة في(٤١):

ـ التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنّة، وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة، هي: الكتاب والسنّة وإجماع الأمة.

ـ اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي (ﷺ) معترفين ومصدقين.

ـ التبرّؤ من أهل الأهواء والبدع والتأويل من المشبّهة والمعطّلة الذين يأخذون الدين بالعقل أو بغير سنّة الاتباع، عند الصحابة والسلف الصالح.

ـ في مسائل الطاعة والخروج والسلطان والجماعة، يقول الطحاوي «ولا نرى الخروج على أئمتنا وإن جاروا، ولا ندعوا عليهم ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل»(٤٢).

وحول هذه الأخيرة بالخصوص يقف السلفيون الجهاديون، رافضين إنزالها على الحكّام المعاصرين، وأن المقصود في كتابات السلف هم الحكّام المسلمون، حيث كانت الشريعة حاكمة، أما حكّام العصر الحاضر فليسوا كذلك، وهو ما لا يصح، فقد كان المأمون الذي كتب ابن حنبل عقيدته في عهده معتزلياً، وكذلك من أتوا بعده حتى عهد المتوكل ولم يخرج عليهم ابن حنبل ولا تلامذته، ولكن يصر منظّرو السلفية الجهادية على تأكيد سلفية موقفهم ـ شرعية الأصالة ـ بالاعتماد على فتاوى عدد من علماء السلفية المعاصرين أمثال الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، مفتي المملكة العربية السعودية قبل السابق، والشيخ أحمد محمد شاكر، والشيخ محمد حامد الفقي مؤسسس جماعة أنصار السنة المحمدية، وغيرهم، كما يعتمدون بشكل رئيسي

(٤١) تحدّدت أسس المذهب السلفي أو مذهب أهل الحديث بجهود عدد من علماء السلف مثل أمية بن عثمان الدمشقي، وأبي جعفر الطحاوي صاحب بيان السنة والجماعة، وابن بطة العكبري الحنبلي، وتقي الدين ابن تيمية، وابن العز الحنفي صاحب **شرح العقيدة الطحاوية**.

(٤٢) علي بن علي بن محمد بن أبي العز، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق الشيخ الألباني (دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٨٤).

فتوى ابن تيمية في أهل ماردين وحكّامها من التتار، وجواز إقامة الحرب عليهم.

من هنا، يرفض عبد القادر بن عبد العزيز ما يقوله المحدث السلفي الشيخ محمد ناصر الدين الألباني في رؤيته للخلاص من الحكّام الظَلَمة في شرحه على العقيدة الطحاوية، حيث يقول الألباني: وفي هذا بيان لطريق الخلاص من ظلم الحكام الذين هم «من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا»، وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم، ويصححوا عقيدتهم، ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح، تحقيقا لقوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾**[٤٣]، وإلى ذلك أشار أحد الدعاة المعاصرين بقوله: «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم، تقم لكم على أرضكم». وليس طريق الخلاص ما يتوهم بعض الناس، وهو الثورة بالسلاح على الحكّام بواسطة الانقلابات العسكرية، فإنها مع كونها من بِدَع العصر الحاضر، فهي مخالفة لنصوص الشريعة التي منها الأمر بتغيير ما بالأنفس، وكذلك فلا بد من إصلاح القاعدة لتأسيس البناء عليها **﴿وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾**[٤٤].

ويرى عبد القادر بن عبد العزيز في ذلك شبهة خطيرة أخطأ فيها الألباني، رغم اعتماده الكبير عليه، مؤكداً أن هذه الأحكام التي تحدثت عن عدم جواز الخروج على الحاكم في كتب العقيدة إنما لا تتحقق هنا، لأننا لسنا بصدد حكّام مسلمين أصلاً، واستدل بفتاوى أحمد محمد شاكر ومحمد حامد الفقي والشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في تكفير مَنْ لم يحكم بالشريعة. ويلاحظ الباحث أن هذه الفتاوى ذات الطبيعة والمنهجية السلفية تحضر في كتابات السلفية الجهادية ربما أكثر مما تحضر في كتابات سيد قطب صاحب دعوى الحاكمية ذاته[٤٥].

يمكن القول إن الكتابات الفقهية للسلفيين الجهاديين تلف غالباً حول مركز الحاكمية القطبي بشكل رئيسي[٤٦]، كالسؤال حول جواز العمل لدى الحكومات

---

(٤٣) **القرآن الكريم**، «سورة الرعد،» الآية ١١.

(٤٤) المصدر نفسه، «سورة الحج،» الآية ٤٠.

(٤٥) عبد القادر بن عبد العزيز، «العمدة في إعداد العدة،» موقع المسلم للشيخ ناصر العمر، ص ٣٣٢.

(٤٦) نذكر من ذلك كتاب أبي محمد المقدسي، **مساجد الضرار وحكم الصلاة خلف أولياء الطاغوت ونوابه**. ومن بين عشرات الكتب والرسائل التي قام بتأليفها لا نجد سوى رسالتين في فروع المسائل الفقهية هما رسالته: «تحذير الساجد من بدعة حجز المكان في المساجد»، ورسالة «تحذير الساجد من بدعة منع الصبيان من المساجد».

والأنظمة الحاكمة في الوطن العربي، لكن يشتركون مع بعض الرموز المتشددة للسلفية التقليدية، مثل الشيخ اليمني الراحل مقبل بن هادي الوادعي، والشيخ السعودي عبد الرحمن البراك وغيرهما، في الموقف من الأفكار الغربية وتكفيرها وتكفير أصحابها، وهو ما جعلهم يؤكدون ضرورة التكفير عكس تورع غالب السلفية التقليدية عنه، باستثناءات قليلة، ذكرنا أمثلة لها، رغم أنهم ظلوا فترة غير قصيرة، تلاميذ مخلصين لأعلامها المعاصرين، في ظل التكاتف وتشابه المواقف بين الجهاديين والصحويين، والمؤسسة الدينية الرسمية أثناء مرحلة تأييد الجهاد الأفغاني، وهو الموقف الذي لم يدم بعد نشوب حرب الخليج ١٩٩٠ وبدء عمليات العنف في السعودية.

بل يُذكر أن بن لادن نفسه تهرّب من تدريس كتابات أبي محمد المقدسي، بناء على طلب من أبي مصعب الزرقاوي، ذي الموقف العنيف من الحكومة السعودية والقول بتكفيرها في كتاباته[٤٧]، حتى لا يؤثر ذلك في أعضاء القاعدة من السعوديين.

فقد تطور موقف السلفية الجهادية من التبجيل والتوقير وأخذ مقام المتعلم، إلى المنافحة والمناصحة، ثم إلى التخطئة والاتهام والرفض لهم، خاصة فيما يتعلق بمسائل الجهاد والحاكمية والتكفير، وهو ما كان مخاضه بالأساس حرب الخليج سنة ١٩٩٠؛ فقد خاطب ابن لادن الشيخ ابن باز عام ١٩٩٤ بقوله: «أيها الشيخ، لقد تقدمت بكم السن، وقد كانت لكم أياد بيضاء في خدمة الإسلام سابقاً فاتقوا الله وابتعدوا عن هؤلاء الطواغيت والظلمة الذين أعلنوا الحرب على الله ورسوله، وكونوا مع الصادقين»[٤٨]. وفي هذه الرسالة يتضح التلاقي بين ابن لادن والتيار الصحوي السروروي الذي يعد الشيخان سلمان العودة وسفر الحوالي أبرز ممثليه، حيث يعاتب بن لادن الشيخ ابن باز فيهما قائلاً له «حينما قرر النظام البطش بالشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي، اللذين صدعا

(٤٧) نذكر منها كتابه **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، ورسالته «وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها» بمناسبة إعدام أربعة من أعضاء القاعدة في السعودية. وفي هذه الرسالة تعرض المقدسي بالنقد اللاذع لشيوخ السعودية وعلمائها، وهو ما رآه بن لادن قد يؤثر في نفسية الأعضاء السعوديين في القاعدة الذين يكنون كثير التقدير والحب لهؤلاء المشايخ.

(٤٨) أسامة بن محمد بن لادن، «رسالة إلى ابن باز ببطلان فتواه بالصلح مع اليهود،» منبر التوحيد والجهاد (٢٧ رجب ١٤١٥هـ الموافق فيه ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٤)، <http://www.tawhed.ws/r?i=1373>.

بالحق وتحمّلا في الله الأذى، استصدر منكم فتوى سوّغ بها كل ما تعرّض ويتعرّض له الشيخان ومن معهما من دعاة ومشائخ وشباب الأمة من البطش والتنكيل.. فك الله أسرهم ورفع عنهم ظلم الظالمين»[49]. ولكن هذا الموقف من القاعدة والسلفية الجهادية لم يستمر من التيار الصحوي (السروري) في السعودية، حيث انقلب عليهم الصحويون ورآهم الجهاديون خونة.

ويعلّق السعودي فارس آل شويل الزهراني على حديث بن لادن بقوله: «الكلُ يعلم إلى أيّ حدٍّ وصل إليه هذان الشيخان ـ سفر الحوالي وسلمان العودة ـ من تغيّر ونكوص بعد خروجهما من السجن، ويعلم أيضاً مدى الركون إلى الظالمين وقد ردّ عليهما وبيّن خطأهما كثير من علماء المسلمين الصادقين أمثال حمود الشعيبي وعلي الخضير وناصر الفهد وعبد المنعم مصطفى حليمة (أبو بصير) ويوسف العييري رحمه الله، وأحمد الخالدي والسعد والريّس والرشودي والجربوع وغيرهم»[50].

بل إن كثيراً من منظّري وكتّاب القاعدة صار يتخذ موقفاً نقدياً عنيفاً من علماء السلفية المعاصرين وأعلام الدعوة الوهابية، وبخاصة الشيخين الراحلين ابن باز وابن العثيمين وأعضاء هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، وغيرهم من الرافضين والناقدين لفكر القاعدة. فيرى الظواهري في رسالته «ابن باز بين الحقيقة والوهم»، أن الشيخ ابن باز نال أكثر من حقه، وأن رؤيته السلبية فيه ـ أي الظواهري ـ منذ البداية، قد صحّت مع مرور الأيام، ويتساءل مستغرباً: «وكنت أستغرب؛ كيف يقلّد الناس في دينهم رجلاً لم يضح في سبيل الله ولم يُبتل فيه، بل لا يقبض راتبه إلا للدفاع عن مصالح الطواغيت! فكيف يسأله الناس في رقاب الطواغيت ودمائهم وإزالة ملكهم». ثم يضيف قائلاً: «لقد آن للشباب المسلم أن يتحرر من تلك الأسماء الرنانة الجوفاء، التي تمادت في نفاق الطواغيت حتى هان قدرها وأصبحت مثاراً للسخرية على ألسنة الأولياء والأعداء»[51]! كما يرمي آخر الشيخ الألباني بأنه جهمي مرجئ تابع للحكام، وأن تلامذته الذي يدفعونه إلى حرب الجهاديين ليسوا إلا أذناباً

---

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) فارس آل شويل الزهراني (أبو جندل الأزدي)، **أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان**، < http://kotob.5gigs.com/osamah-73.htm#_ftnref1 >.

(٥١) أيمن الظواهري، «ابن باز بين الحقيقة والوهم،» منبر التوحيد والجهاد، < http://www.tawhed.ws/r?i = 1374 >.

للنظام الملكي الأردني، وأن الألبانية ليست إلا صوفية عصرية تترك الجهاد وتعطّله، وأنه استخدم من قبل البعض في سورية للحرب على الشيخ عبد الفتاح أبي غدة وجناح الإخوان في حلب بعد عزل عصام العطار عن منصب المراقب العام للجماعة[٥٢].

هذه النقطة ـ «تكفير الأنظمة الحاكمة في العالم العربي والإسلامي» ـ هي المشترك الوحيد بين السلفية الجهادية والجماعات الجهادية الأخرى، فما يقوله عبد القادر بن عبد العزيز في رده السابق على الشيخ المحدث محمد ناصر الدين الألباني، هو نفس ما سبق أن أكده محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة، حيث يقول إن حكام هذا العصر في ردة عن الإسلام تربوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلّى وصام وادّعى أنه مسلم. وينقل عن ابن تيمية قوله: «وقد استقرت السنّة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة، منها أن المرتد يُقتل وإن كان عاجزاً عن القتال بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس هو من أهل القتال فإنه لا يُقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد. ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد، ومنها أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي، إلى غير ذلك من الأحكام. وإذا كانت الردّة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه»[٥٣].

ثالثاً: الرموز الفكرية للسلفية الجهادية

ربما يصعب التماس وجود ابن تيمية أو السلفية الحنبلية في كتب سيد قطب بشكل كبير، فابن تيمية، الذي كان الرابط الأول بين فكر الحاكمية والفكر السلفي عبر فتوى التتار، أو فتوى أهل ماردين، لم يظهر لأول مرة إلا مع كتاب محمد عبد السلام فرج **الفريضة الغائبة** الذي استشهد بهذه الفتوى المذكورة، التي تعرف أيضاً بفتوى أهل ماردين. ولكن مع الوقت، ومع اختمار

---

(٥٢) انظر: أبو بصير الطرسوسي، «مذاهب الناس في الشيخ محمد ناصر الدين الألباني،» موقع أبي بصير الطرسوسي (٢٠٠١)، <http://www.abubaseer.com>، وانظر أيضاً: أبو قتادة الفلسطيني، «نظرة جديدة في الجرح والتعديل: الألباني،» موقع منبر التوحيد والجهاد.

(٥٣) محمد عبد السلام فرج، **الفريضة الغائبة**، منبر التوحيد والجهاد، ص ٦.

العلاقة وتطورها مع السلفية التقليدية، خاصة في مرحلة الجهاد الأفغاني، زاد النزوع السلفي وضوحاً، وانقلب المتن القطبي هامشاً رئيسياً، بينما انقلب الهامش التيمي متناً.

فمثلت المرجعيات السلفية المساحة الأوسع والكم الأكبر من روافد أفكار السلفية الجهادية، وتعد السعودية حاضنة لأكبر عدد من مرجعيات السلفية الجهادية المعاصرين، يأتي في مقدمتهم المفتي الراحل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ في فتواه المشهورة بتكفير الأنظمة العلمانية الحاكمة في الوطن العربي، وتلميذه الشيخ الراحل حمود بن عقلا الشعيبي الخالدي (١٣٤٦ ـ ١٤٢٢ هجرية)، وهما أبرز من أيد هدم طالبان لتماثيل بوذا، والجهاد معهم في مواجهة تحالف الشمال، وعواقب أحداث أيلول/سبتمبر، كما كانت للشيخ المذكور فتاوى معروفة في تكفير عدد من الشخصيات مثل الكاتب السعودي د. تركي الحمد وحسن بن فرحان المالكي والمغني عبد الله الرويشد[٥٤].

ويذكر الظواهري من أسماء العلماء التي استفاد منها القاعديون، في إطار رده على عبد القادر بن عبد العزيز، اسم الشيخ أحمد محمد شاكر وشقيقه الشيخ محمود شاكر، حيث أفتى الأول بردّة الحكومات الحاكمة بغير الشريعة، وأفتى بكفر القضاء الوضعي، وكفر القضاة الوضعيين في كتابه **عمدة التفسير**، وفي تعليقاته على تفسير الطبري، الذي شاركه فيه أخوه الشيخ محمود محمد شاكر المحقق المعروف[٥٥]، كما كان للشيخ أحمد محمد شاكر فتوى مشهورة في جواز قتل المدنيين من الرجال والنساء الإنكليز أثناء مقاومة المصريين لهم في منطقة القناة[٥٦].

ومن مرجعيات القاعدة كذلك الشيخان السلفيان محمد حامد الفقي،

(٥٤) عبد الرحمن بن عبد العزيز الجفن، «إيناس النبلاء في سيرة شيخنا العقلاء،» منبر التوحيد والجهاد، ص ١٤٢٣.

(٥٥) رغم قيمة علمية لا ننكرها للشيخين أحمد محمد شاكر ومحمود محمد شاكر، إلّا أن شدّة وحدّة في الخطاب لم تكن تفارقهما في كثير من الأحيان، كما كانت عند والدهما رحمه الله الشيخ محمد شاكر عضو هيئة كبار العلماء في الأزهر، التي تبدت بقوة أثناء معركة كتاب **الإسلام وأصول الحكم** لعلي عبد الرازق، فقد كان الشيخ شاكر أسرع الناس لتكفيره، وأكد في كتاباته أن كفره فوق كفر الخوارج والشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق. انظر: مختار التهامي، **الصحافة والفكر والثورة: ثلاث معارك فكرية** (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.]).

(٥٦) انظر: الظواهري، التبرئة: **رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٢٤ ـ ٢٦.

مؤسس جماعة أنصار السنة في مصر، والشيخ محمد خليل هراس، اللذان أفتيا بكفر من يتحاكم للقوانين الوضعية، وللشيخ الهراس بالخصوص ارتباط وثيق بجماعة الجهاد المصرية، بل يعتبر الملهم الأول لنشوئها، حسب كثير من أعضائها. ويذكر الظواهري أنه شخصياً «استفتاه في بيته بطنطا في حدود عام ١٩٧٤ تقريباً، فأفتاه بردّة النظام المصري، ووجوب خلعه لمن يقدر عليه». وقد أقرّه الهراس على ما وصل إليه من اجتهادات في ضوء كتابات ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب(٥٧).

ومن مرجعيات القاعدة كذلك د. عبد الله عزام، الذي كان يقول: «هذا الدين جاء بالسيف، وقام بالسيف، ويبقى بالسيف، ويضيع إذا ضاع السيف، وهذا الدين دين هيبة. دين رهبة، دين قوة، دين صولة، والضعف فيه جريمة يستحق صاحبها جهنم»(٥٨).

ومن الأسماء المهمة في الإطار السلفي والوهابي التي تمثّل رافداً فكرياً للسلفية الجهادية السعودي ناصر الفهد، ذلك الكاتب الذي يحرم الفضائيات بما فيها الفضائيات الدينية، كما يرفض مسمى «الحضارة الإسلامية»، والشيخ على الخضير الذي قيل إنه تراجع عن أفكاره بعد سجنه واستتابته في حوار تلفزيوني مشهور مع الشيخ عائض القرني تراجع فيه وتاب معه فيه فالح الدوسري وناصر الفهد. ولكن الظواهري يذكر أنهم عادوا عن مراجعاتهم، بعد ذلك، وهناك قريبون كثيرون من فكر القاعدة في المملكة العربية السعودية(٥٩).

وممّن يذكرهم الظواهري كذلك الشيخ عمر عبد الرحمن، والشيخ أبو يوسف الموريتاني، وعبد الله الرشود ونظام الدين شامري من باكستان، والشيخ محمد يونس خالص وغيرهم ممن لم يذكره خشية عليهم من الملاحقة.

وقد صارت هناك أجيال تالية في تأسيس السلفية الجهادية، ومن هذا الجيل التالي يوسف العييري (الملقب بالبتّار) مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب وقائده الأول وهو كاتب مكثر، له تآليف كثيرة قبل مقتله في أول عملية للقاعدة السعودية في أيار/مايو ٢٠٠٣، وكان قريباً من بن لادن الذي كان يثني عليه

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٥٨) عبد الله عزام، **ذكريات فلسطين** (بيشاور: مركز عزام الإعلامي، [د. ت.])، ص ٢٨.

(٥٩) نذكر منهم د. سعيد بن زعير المسجون حالياً في السجون السعودية، حيث قُبِضَ عليه عام ٢٠٠٧، بتهمة تمويل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

كثيراً، وهو صاحب أول كتاب في تأييد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وقد تعجّب أسامة بن لادن من سرعة تأليفه له، وقد أهدى هذا الكتاب للدكتور عبد الله عزام ووصفه بأنه مجدد القرن في باب الجهاد. وقد صدر كتابه المذكور بمقال طويل للدكتور محمد عباس عن جرائم الأمريكان[٦٠]، وفارس آل شويل الزهراني (أبو جندل الأزدي) صاحب كتاب **أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان**[٦١].

ولنا هنا ملاحظة وهي بقاء عبد الله عزام الذي نقلنا بعض آرائه منظّراً رئيساً للقاعدة، وهو ما يعكس تبجيل القاعدة الشديد له، وارتباطه الشديد بقياداتها قبل وفاته، مما يعد انفصالاً فعلياً منه عن خط الإخوان المسلمين، الذي توجّه إلى أفغانستان بتوجيههم وكان أحد قادتهم في الأردن، ونرى أنه لو ظل إخوانياً ما كان ثناء الظواهري، وغيره من قادة القاعدة عليه، واعتماده لكتاباته مرجعاً وملهماً لهم في كثير من الأحيان، رغم ما أثير عن بعض المشاكل المالية في إدارته لأموال التبرعات التي كانت تأتي للجهاد الأفغاني، وحدثت بسببها مشكلة بينه وبين الشيخ أبي عبد الرحمن الكندي، ارتضيا فيها لتحكيم عبد القادر بن عبد العزيز وآخر، فحكما للكندي ولم يحكما لعبد الله عزام، مما أثار عبد القادر بن عبد العزيز، الذي رأى في ذلك تملصاً من الحكم ورفضاً لتحكيم الشريعة، ولذلك وصفه في **الجامع في طلب العلم الشريف** بالنفاق وأنه يلتزم دأب اليهود، وأن المرجعية لديه للرأي والهوى وليست للشريعة، وأنهم أولى بالجهاد من حكامهم.. وهو مما حذفته جماعة الجهاد من طبعتها لـ **الجامع**، ولا يذكر الظواهري لنفسه رأيا في هذه الحادثة، التي رواها له د. فضل، ولكن يعتذر عن عبد الله عزام بأنه ربما كانت «له وجهة نظر، لم نسأله ولم نسمع منه، فما عرفناه إلا العالم الرباني والعابد الزاهد التقي...»[٦٢].

ولكن يظل تأثير المرجعيات المعاصرة من خارج السعودية أوضح وأكثر

---

(٦٠) انظر نموذجاً لذلك في: يوسف العييري، «حقيقة الحرب الصليبية الجديدة،» موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب (١٤٢٢هـ/[٢٠٠١م])، و«تساؤلات حول الحرب الصليبية الجديدة،» موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(٦١) منشور على موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وصاحبه مسجون حالياً في السجون السعودية.

(٦٢) الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ١٩١.

تأصيلاً، نذكر منهم بشكل رئيسي كلاً من عبد القادر بن عبد العزيز المصري صاحب كتابي **العمدة في إعداد العدة**، و**الجامع في طلب العلم الشريف**، وأبي محمد المقدسي أو عصام بن محمد البرقاوي الأردني.

ويذكر أعضاء سابقون للقاعدة، أن د. فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز كان محل قبول من أسامة بن لادن أثناء وجوده في أفغانستان، وكان يعتبر مفتي العرب الأفغان، بشكل كبير أثناء وجوده هناك. ويبدو أن هذه العلاقة قد استمرت بين عبد القادر بن عبد العزيز، حتى وصلت إلى الاستشارات الشخصية؛ فقبل سفر بن لادن إلى السودان، استشار د. فضل في ذلك بعد التضييق عليه من قبل حكومة المملكة، فنصحه بعدم الخروج من السعودية، والبقاء في بلده وإصلاح أوضاعه، كما يحكي نجل الأخير(٦٣).

ومن أهم مرجعيات القاعدة الشيخ عصام البرقاوي الشهير بأبي محمد المقدسي الذي اشتهر بأنه أستاذ أبي مصعب الزرقاوي، المرشد الروحي لكثير من القاعديين في الأردن والعراق والسعودية، حيث بدأ ظهور اسمه بعد بدء التفجيرات في المملكة العربية السعودية في منتصف التسعينيات، كما كانت تدرّس كتبه في معسكرات هيرات والفاروق، ودعا إلى تدريسها ـ كما يذكر ـ تلميذه أبا مصعب الزرقاوي وهو يعتبر من أكثر منظّري القاعدة إنتاجاً وخطورة على المستوى الكمّي والكيفي، وتأتي مراجعاته التي تحدثت عنها بعض الجهات الإعلامية، وفي انتقاده على الزرقاوي وعملياته في العراق، جزئية هدفها خدمة عمليات القاعدة أكثر منها نقداً لهذه الممارسات، بل إن كتابه **وقفات مع ثمرات الجهاد**، الذي وثق فيه بعض تحفظاته على ممارسات بعض المجاهدين، تأتي كنصائح من باب الحرص على العمل وسريّته وحنكة أصحابه، وعدم تسرّعهم.. هي نصائح وليس نقداً بنيوياً شأن مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز.

من هنا، ظل المقدسي واحداً، إن لم يكن أبرز رموز السلفية الجهادية، التي تضم قائمة مرجعياتها أسماء أخرى كأبي قتادة الفلسطيني(٦٤)، الذي تغلب

---

(٦٣) انظر: «الحوار مع إسماعيل سيد إمام،» **الجريدة الكويتية**، ١٣/٤/٢٠٠٨.

(٦٤) هو عمر محمود عثمان أبو عمر، فلسطيني كان يعيش بالأردن، وهو الآن معتقل في لندن على خلفية قانون الإرهاب، جامعي، بكالوريوس فقه وتشريع من الجامعة الأردنية، لم يكمل الماجستير. من الطبقة الفقيرة، متزوج وله أربعة من الأولاد والبنات. من أشهر مؤلفاته كتاب **الجهاد والاجتهاد**، **ولماذا الجهاد؟**، **وجونة المطيبين**، **ورد على شرح كتاب التوحيد للبيجوري**، وكان يشرف على مجلة **المنهاج** الجهادية التي كانت تصدر في لندن، وهناك موقع إلكتروني متعلّق بشؤون الجهاد والمجاهدين يحمل اسمه.

على كتاباته سمة السجالية الفكرية، مع الجماعات والأفكار الأخرى، كما تضم قائمة المنظّرين أسماء أبي بصير الطرسوسي(٦٥)، الذي يقترب من توجه أبي قتادة الفلسطيني، وأبي أنس الشامي(٦٦)، وأبي مصعب السوري(٦٧) وأبي بكر ناجي صاحب كتاب **إدارة التوحش** وكتاب **الخونة** الذي يعدُّ مع أبي مصعب السوري أهم منظرين استراتيجيين للقاعدة، كما يمكن أن يضم إلى مرجعيات السلفية الجهادية المغربي محمد الفزاري المغربي والجزائري مصطفى دوركدال أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال، التي تحولت فيما بعد إلى تنظيم القاعدة في المغرب العربي، وأبي المنذر الساعدي أحد قادة الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، الذي كان أحد الموقعين على مراجعاتها المتأخرة التي صدرت في آب/ أغسطس ٢٠٠٩.

ـ **حصر المرجعية في القادة الميدانيين**: رغم هذه المرجعيات المتعددة، القديمة والمعاصرة، تمثل أفكارها رافداً تأسيسياً لفكر السلفية الجهادية، إلا أنه يمكن القول رغم ذلك، إن القاعدة الآن، تختزل مرجعيتها الشخصية في قياداتها العملية، وبعض القيادات الفكرية القليلة المرتبطة بهذه القيادات، سواء من المقيمين حولهم، أو من المقيمين في عدد من البلاد العربية والإسلامية، فضلاً عن بعض المراجع التاريخية.

يأتي في مقدمة هذه المرجعيات فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٦ هجرية، وكذلك العديد من أفكار وفتاوى الشيخ محمد بن عبد الوهاب النجدي المتوفى سنة ١٧٩١ هجرية، والمدرسة السلفية الحنبلية، كما تأتي الروافد الفكرية ممّا طرحه سيد قطب وأبو الأعلى المودودي حول الحاكمية، وكذلك فتاوى بعض الشيوخ في العقود الماضية المتمثلة في تحريم الاحتكام للقوانين الوضعية، وتكفير الحاكمين بها في العالم الإسلامي.

(٦٥) هو مصطفى عبد المنعم أبو حليمة، سوري، من الطبقة الفقيرة، يعيش الآن في لندن بعد أن انتقل إليها من الأردن عبر اليمن. وله الكثير من المؤلفات المتعلقة بمسائل الجهاد.

(٦٦) هو عمر يوسف جمعة، قُتِلَ في غارة أمريكية عام ٢٠٠٥، بالقرب من سجن «أبو غريب» في العراق، أثناء مشاركته في عملية لمهاجمة سجن «أبو غريب». وهو جامعي متزوّج ولديه ثلاثة أطفال، من الطبقة الفقيرة، كان من مؤسّسي تنظيم التوحيد والجهاد في العراق، ومسؤول اللجنة الشرعية في التنظيم.

(٦٧) هو مصطفى عبد القادر ست مريم، ويُعرف بـ عمر عبد الحكيم، سوري الأصل، ويحمل الجنسية الإسبانية. كان من الطليعة المقاتلة «الإخوان المسلمين» في سورية، وكان يعمل في وزارة الإعلام في حكومة طالبان. أُلقِيَ القبض عليه في باكستان ولا يُعْرَف في أيِّ السجون الأمريكية هو.

وقد نتجت السلفية الجهادية من انصهار كل ذلك معاً، ثم تحويل مقولاتهما النظرية إلى تجليات وممارسات عملية وجهادية، مع بعض أفكار السلفية الإخوانية المعروفة بالسرورية في البلدان الخليجية، مع الفكر الجهادي القطبي، ومع بعض أطروحات السلفية التقليدية والحنبلية الجديدة بالخصوص. وقد كان تشكلها الكامل أثناء مرحلة الجهاد الأفغاني، وصفوف العرب الأفغان بالخصوص، ثم أنتجت هي بعد ذلك كتّابها ومراجعها الخاصة، مثل علي الخضير وناصر الفهد وعبد القادر بن عبد العزيز وأبي محمد المقدسي الذين مثّلوا الجيل الأول من منظّري الجهاد من العرب الأفغان، والذين تبعهم جيل ثان مثل يوسف العييري وأبي يحيي الليبي وفارس أل شويل الزهراني وأبي حمزة البغدادي، وأبي بكر ناجي، ولويس عطية وغيرهم.

إلا أن المرجّح أن تنظيم القاعدة الآن يكرّس مرجعياته في قادته العمليين والميدانيين فقط، بدون اتكاء كلّي على القادة والمنظّرين الروحيين، خاصة بعد أن توالت مراجعات بعض هؤلاء المنظّرين للسلفية الجهادية ومنظّريها الكبار عن بعض أطروحاتهم، كلياً أو جزئياً، مثل التراجع العميق للدكتور فضل (عبد القادر بن عبد العزيز أمير الجهاد المصري السابق) والتنديد بالتنظيم وقادته وعملياته الذي حملته وثيقة مراجعاته «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم» التي نشرت في أواخر عام ٢٠٠٧، أو مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة في تموز/يوليو ٢٠٠٩ ومصالحتها النظام الليبي واعتذارها عن ممارساتها ضده، أو التراجع الجزئي كما نجده لدى أبي محمد المقدسي، كما اتضح في كتابه **وقفات مع ثمرات الجهاد**(٦٨) أو في انتقاده تلميذه الراحل أبا مصعب الزرقاوي في القتل المؤيد على الطائفة أو المذهب أو الشبه أو العمليات الاستشهادية عموماً، وهو ما يتفق فيه كثير من منظّري السلفية الجهادية مع المقدسي شأن أبي بصير الطرسوسي، وهو ما يؤكد المسافة الضئيلة الفاصلة ـ التي سبق أن أشرنا إليها ـ بين تنظيم القاعدة والسلفية الجهادية. إن العمليات الانتحارية هي السمة الأوضح للقاعدة الآن، بما تحمله من استهداف للمدنيين، وكثيراً ما يكون أول طلب يطلبه عضو القاعدة الجديد من زعيم التنظيم أبي عبد الله ـ كما هي كنيته ـ أسامة بن لادن أو من ينوب عنه، حين يلتحق بالقاعدة، هو اختياره لعملية استشهادية، وكثيراً ما كانت

(٦٨) يمكن الحصول على نسخة من الكتاب من موقع أبي محمد المقدسي، منبر التوحيد والجهاد.

معسكرات استضافة الوافدين العرب الجدد لأفغانستان، مزيّنة جدرانها بفتاوى تحلّل العمليات الاستشهادية وتشجع عليها[٦٩]. وحين يأتي بعض المنظّرين الفكريين يتحفظون عليها أو يتراجعون عن موقفهم منها، فهو أمر صعب على تنظيم محاصرة قيادته ومأزومة حركته في ظل حرب عولمية عليه، وهو ما جعل برأينا قادة التنظيم يلحون على عدم اعتماد المنظّرين الفكريين أساساً بل الميدانيين أو من قد مات حيث تؤمن فتنته.

وبالإضافة إلى ذلك، فقد توالى وتكرر اتهام بعض هؤلاء المنظّرين للقاعدة أو لبعض فروعها، بسوء الفهم لكتبهم، وهو ما دشن الانتقال من خطاب التأسيس إلى خطاب الجدل، فقد رد الزرقاوي على شيخه أبي محمد المقدسي، كما رد أو تبرأ الظواهري ممّا كتبه شيخه أو رفيقه السابق د. فضل (عبد القادر بن عبد العزيز)، كما رد د. فضل على أيمن الظواهري في كتابه **التعرية**، ثم أتى الجهادي المصري المقيم في لندن هاني السباعي في كتابه **التجلية** لما جاء في **التعرية**.. وهو ما أعلن معركة فكرية داخل تيار السلفية الجهادية سنعرض لها فيما بعد.

رابعاً: المفاهيم المؤسِّسة للسلفية الجهادية

إن المفاهيم ـ التي سنعرض لها ـ تمثل الأسس الفكرية للسلفية الجهادية المعاصرة، كما تحدد نسق علاقاتها، سواء مع الحكومات التي تكفر بها، وتكفرها وتوجب قتالها، معتبرة ذلك جزءاً من الإيمان، كما أن ديارها من ديار الإسلام تحولت بفعل تحكيمهم لغير الشريعة إلى ديار كفر، وذلك وفق ما تلحّ عليه أدبيات السلفية الجهادية من الاكتفاء النظري، الذي يرفض التعاطي أو القبول بأي تشريع غير التشريع الإلهي، سواء كان قانوناً وطنياً أو إقليمياً أو دولياً. كما يؤكد منظرو السلفية الجهادية على مقولات من قبيل صراع الحضارات وأنه حقيقة وواقع، فضلاً عن كونه سنّة ربانية هي سنّة التدافع بين أهل الإيمان وأهل الكفر، وأن الجهاد ماض إلى يوم القيامة وأنه القانون الوحيد للتعامل مع غير المسلمين، حتى يسلموا. وتمثل هذه المبادئ والأسس العلامات المميزة للنظام المعرفي للسلفية الجهادية الذي تمايز تمايزاً كلياً من رافديه

(٦٩) انظر في ذلك مثلاً: «سِيَر أعلام الشهداء»، الذي يضمّ سِيَر قتلى تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، على موقع القاعدون التابع للتنظيم.

الأساسيين السلفية التقليدية والقطبية، ويقطع كلية مع غيره من الحركات الإسلامية الأخرى، بدءاً من الإخوان المسلمين حتى مراجعات الجماعة الإسلامية في مصر، أو غيرهما من الحركات.

ولعل هذا التمايز هو ما يفسر التمايز في الممارسة كذلك بين السلفية الجهادية وبين هؤلاء، فبينما كانت نشأة الإخوان انطلقت من مشكل سياسي بالأساس، هو غياب الدولة الإسلامية بعد سقوط دولة الخلافة، وانطلقت السلفية التقليدية من أسئلة العقيدة في مواجهة المعتزلة في موجتها الأولى، عند أحمد ابن حنبل، أو في مواجهة الفلاسفة والفرق الأخرى في موجتها الثانية، أو في مواجهة الصوفية في موجتها الوهّابية، والدعوة إلى إحياء الاعتقاد السلفي وعلومه وخاصة فيما يخص الحديث النبوي[٧٠].

من كل هذه الإشكالات خرجت السلفية الجهادية وتمايزت ممارساتها، ولكنها كانت أكثر مزجاً لإشكالات الحاكمية والعقيدة في نفس الآن، منذ أن وجد الفكر الجهادي للتأسيس السلفي عبر لقائه ابن تيمية على يد عبد السلام فرج في **الفريضة الغائبة**، ثم تتالى بعد ذلك من جهود تيار الصحوة في الخليج (المعروف إعلامياً بالسرورية). لذا جاءت أغلب الأسس الفكرية للقاعدة مازجة بين المفردات السلفية والعقدية مع المفردات السياسية والحاكمية التي أسس لها عقدياً، ولكن بصيغة فكرية، سيد قطب في كتبه المتأخرة؛ وسنعرض لها فيما يلي:

١ ـ توحيد الحاكمية

يأتي مفهوم التوحيد كمفهوم مركزي في النظام السلفي بعموم، ولكنه يأتي متمايزاً في خطاب السلفية الجهادية من سواه، متماهياً مع مفهوم الحاكمية القطبي بشكل بعيد، ومؤكداً صحته عكس ما رأى عدد من أقطاب السلفية التقليدية، حيث لم يأت نص عليه في كتب الاعتقاد القديمة. ولمفهوم الحاكمية أبعاد متعددة، فهو يتجلّى سياسياً في رفض الحكم بغير ما أنزل الله، وتكفير الحاكمين والقوانين الوضعية، بينما يتجلى اجتماعياً في التصور الحاكمي للمجتمع الذي صارت تسكنه ما يسميه «الجاهلية» الجديدة،

(٧٠) للمزيد من التفصيل حول ذلك، انظر: هاني نسيرة، **السلفية ومنطق الفرقة الناجية**، الكتاب الشهري؛ ١٤ (دبي: مركز المسبار للبحوث والدراسات، ٢٠٠٨).

واجتماعياً كما يتفاعل وطنياً ودولياً وفق مفردات عقيدة «الولاء والبراء».

وتلتزم السلفية الجهادية نفس التقسيم النظري للسلفية الوهّابية والتيمية التقليدية، للتوحيد وهي: توحيد الألوهية، وتوحيد الربوبية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهي الشق النظري الذي تشترك فيه جميع المدارس السلفية بالخصوص، وهو تقسيم خاص بالمدرسة السلفية منذ عهد ابن تيمية في سياق رده العقلي والنقلي على مدارس الثيولوجيا الإسلامية، ومقالات الإسلاميين من الفرق المختلفة، وتركز عليه الدعوات السلفية المعاصرة منذ الثورة الوهّابية في القرن التاسع عشر، حتى الآن، كمعالم إيمان الفرقة الناجية، أو أهل الحديث أو أهل السنة والجماعة كما يعرفون اصطلاحياً؛ وهو ما لا تركز عليه الحركات والدعوات الإسلامية الأخرى، ذات الميل الأشعري أو الماتريدي، بدون أن ترفضه أو تتوقف ضده، حيث تدعو إلى التركيز على آثار الإيمان والاعتقاد، في الأخلاق والمعاملات أكثر مما تركز على تدريس علم العقيدة أو أصول الدين ومقالات الفرق الإسلامية التاريخية. ولعل محاولات أبي الأعلى المودودي في كتابه **المصطلحات الأربعة**، وسيد قطب في كتابه **هذا الدين**، وبعض أجزاء الظلال، تعتبر أول محاولة خارج الإطار السلفي لاستلهام هذه المصطلحات ودمج مفهوم الحاكمية، وهو ما رسّخته السلفية الجهادية وفصّلته بعد ذلك.

يتجلى تركيز السلفية الجهادية على مركزية التوحيد المتماهي مع الحاكمية القطبية في خطابها. فيقول أبو محمد المقدسي في تعريف مفهوم التوحيد «هذا التيار يجعل على رأس أولوياته دعوة الناس إلى التوحيد؛ الذي هو حق الله على العبيد، ونحن نسعى جاهدين إلى تقريب وشرح هذا التوحيد للناس لإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، ونركز بهذا المجال على نواقض التوحيد المعاصرة مثل أن يصرف التشريع لغير الله عز وجل، والتحاكم إلى القوانين الوضعية وتعطيل حكم الله، وهذا ما يطلق عليه بالحاكمية في مصطلحات العصر، والحاكمية جزء أساسي من التوحيد»[٧١].

وتربط السلفية الجهادية بين التوحيد والجهاد، إذ يقول عبد القادر بن عبد العزيز في مقدمة كتابه **العمدة في إعداد العدّة**: «والجهاد إنما شُرِعَ لنشر دعوة التوحيد ولنصرتها وحمايتها، ألم يقل رسول الله (ﷺ): «أُمِرْتُ أن أقاتل

(٧١) أبو محمد المقدسي، في: **العصر الإلكترونية** (٥ تموز/يوليو ٢٠٠٥)، <http://www.alasr.ws>.

الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله. . .»[٧٢]، وقال (ﷺ): «بُعِثْتُ بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له»[٧٣]. فـ «التوحيد غاية والجهاد من وسائل تحقيقها»[٧٤]. ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز علاقة التوحيد بالحاكمية بقوله: «فنواب البرلمانات هم أرباب ينازعون الله حق التشريع»[٧٥]. ولعبد القادر بن عبد العزيز كتاب ـ ذكر أنه لم ينشر ـ بعنوان: **تحقيق التوحيد بتحكيم شريعة رب العالمين**، وموضوعه كما يذكر: «الكلام في حكم الحكّام وأعوانهم وحكم ديارهم وذلك في البلاد المحكومة بغير ماأنزل الله بالقوانين الوضعية، وقد وردت هذه الموضوعات كلها ـ ولو بصورة موجزة ـ في كتابي هذا (**الجامع في طلب العلم الشريف**)»[٧٦].

وفي الاتجاه نفسه، يدمج الشيخ عمر عبد الرحمن بين الحاكمية والتوحيد، في مرافعته في قضية الجهاد أمام محكمة أمن الدولة في مصر، بعد اغتيال السادات، بقوله: «فالحاكمية تعني أنه سبحانه هو المالك الآمر المشرع الذي لا يجوز لأحد غيره أن يحكم أو يأمر أو يشرع، فحق التشريع غير ممنوح لأحد من الخلق، وغير ممنوح لهيئة من الهيئات، ولا لحزب من الأحزاب ولا لبرلمان، ولا لمجموع الأمة، ولا لمجموع البشرية، فمصدر الحكم هو الله. . . هو الذي يملكه وحده، والناس إنما يزاولون تطبيق ما شرّعه الله بسلطانه، أما ما لم يشرّعه الله فلا سلطان له ولا شرعية. فالناس ليس لهم حق التشريع ابتداء، وكل ما لهم هو مزاولة التطبيق المباشر لما شرّعه الله أو الاستنباط والقياس على أحكام الله فيما لم يرد به نص، فالتحليل والتحريم بالهوى وبدون ضابط شرعي هو منازعة في الحاكمية، ومشاركة في توجيه العبودية لغير الله»[٧٧].

ويدمج المقدسي بين توحيد الألوهية وتوحيد الحاكمية، بل يعتبر الأخير جزءاً من الأول، حيث يقول «بالنسبة لتوحيد الحاكمية فهو من توحيد الإلوهية دون شك لأنه إذا كان توحيد الإلوهية هو توحيد الله بأفعال العباد، أو توحيد الإرادة والقصد، أو توحيد الطلب، أو توحيد العبادة، فإن توحيد الحاكمية من

(٧٢) الحديث متّفق عليه عن ابن عمر.

(٧٣) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر.

(٧٤) ابن عبد العزيز، **العمدة في إعداد العدة**، ص ٨.

(٧٥) ابن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، ص ٤٧٦.

(٧٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٦.

(٧٧) عمر عبد الرحمن، **كلمة حق: مرافعة في قضية الجهاد** (القاهرة: دار الاعتصام، [د. ت.]).

ذلك، إذ هو توحيد الله في الطاعة، وفي التشريع، أو تجريد الطاعة في الحكم والقضاء له وحده»[٧٨].

وفي الاتجاه نفسه، يؤكد ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال التي تحولت في شباط/فبراير ٢٠٠٧ إلى اسم «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، هذه العلاقة بين الحاكمية والتوحيد، فيذكر في البند الخامس عشر أن «قتال المرتدين مقدّم على قتال غيرهم من الكفّار الأصليين وعقوبتهم أشدّ من عقوبة الكافر الأصلي في الدّنيا والآخرة، فلا تُعقد لهم ذمّة ولا أمان ولا عهد ولا صلح ولا هدنة، ولا يُقبل منهم إلا التّوبة أو السّيف». والمرتدون هنا هم كل أنظمة الحكم الإسلامية التي ترفض تحكيم الشريعة[٧٩]. ونجد في الجزء الأخير من الميثاق: «مقاصد الجماعة السلفية للدعوة والقتال» أن ثاني المقاصد بعد رضاء الله سبحانه وتعالى، هو إكراه الناس على الدين. ويذكر الميثاق أنه «ولا يتحقّق هذا المقصد العظيم إلا بدعوة النّاس إلى تحقيق التّوحيد بأنواعه الثّلاثة وهي: توحيد الله في ربوبيّته، وتوحيد الله في أسمائه وصفاته، وتوحيد الله في ألوهيته»[٨٠].

ويصف تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين الذي أسسه الزرقاوي موقفه المبدئي من «الحاكمية» بقوله: «فدعوتنا أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يحكم شرع الله تعالى مشارق الأرض ومغاربها، وأن نزيل الكفر أين ما كان وبأي صورة تُمثل»[٨١].

أما «جيش أنصار السنة»، في العراق أيضاً، فيبيّن موقفه من «الحاكمية»، التي نشرها في المجلة التي يصدرها باسم مجلة **أنصار السنة**، من خلال توضيحه لعقيدته ومنهجه الذي صدر عن هيئته الشرعية، بالشرح التالي: «ومن لوازم كلمة (لا إله إلا الله) أن لا مشرّع بحق إلا الله تعالى. قال سبحانه: ﴿**إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلاَّ إِيَّاهُ**﴾[٨٢]، ونبرأ ونخلع ونكفر بكل مشرّع

---

(٧٨) أبو محمد المقدسي، «الفرق بين توحيد الحاكمية والألوهية،» منبر التوحيد والجهاد.

(٧٩) انظر: هاني نسيرة، **قراءة في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال**، الكتاب الشهري؛ ٥ (دبي: مركز المسبار للبحوث والدراسات، ٢٠٠٧).

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) صهيل الجياد (مجلس شورى المجاهدين في العراق)، العدد ١ (ذي القعدة ١٤٢٦ ـ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥)، ومنتدى شبكة الإخلاص، <http://www.ekhlaas.org>.

(٨٢) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآية ٤٠.

سواه، فإن من اتخذ حكماً أو مشرّعاً غير الله ـ تعالى على تشريع مناقض لشرعه ـ سبحانه ـ فقد اتخذ غير الله رباً، وابتغى غير الإسلام ديناً». ويضيف مبيناً موقفه من الديمقراطية «ونعتقد أن الديمقراطية دعوة كفرية تعمل على تأليه المخلوق، واتخاذه ربّاً، ولا علاقة لها بالشورى الإسلامية لا من حيث المعنى، ولا من حيث المبنى، ولا نقول بقول من يحسنها في نظر المسلمين بالتأويلات الفاسدة من أصحاب دعوة المصالح، وإذا علم الناخبون أنهم بعملهم يوكلون النواب في ممارسة السيادة الشركية (أي التشريع من دون الله) نيابة عنهم فإنهم يكفرون»[٨٣].

ويكتب أبو قتادة تحت عنوان «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم: علم التوحيد نموذجاً»، بأن علم التوحيد كما صاغه السلف على الطريقة المذكورة على ثلاثة أقسام بحاجة إلى قسم رابع هو توحيد الحاكمية، «وإنّه لمن الضروري كضرورة استنباط توحيد الأسماء والصفات من توحيد الربوبيّة وإفرادها بالذكر؛ أن نفرد توحيد الحكم والقضاء والتشريع بالذكر، لمّا صار من معارك كبرى حول حقّ الله على عبيده في الحكم والتشريع وإنكار أهل العصر له»[٨٤]. ويستدل في ذلك ببعض أقوال السلف من قبيل قول محمد بن عبد الوهاب في كتاب **التوحيد**: (باب من أطاع العلماء والأمراء في تحريم ما أحلّ الله أو تحليل ما حرّم الله فقد اتّخذهم أرباباً من دون الله): فلماذا يكون هذا التوحيد بدعة؟ وهل البدعة هي الاجتهاد من نفس الغرز الذي اجتهد فيه السلف؟»، وهو في هذا يرد على السلفية التقليدية التي لا ترى شرعية لمفهوم الحاكمية القطبي، فهو يدمجه في فهمها التوحيدي مستدلاً بأدلة لشيوخها مثل ابن عبد الوهاب والشنقيطي وغيرهما.

أما عبد القادر بن عبد العزيز فيؤكد مركزية الحاكمية في تصور الدين ككل بقوله: «إن مسائل التشريع والحكم والتحاكم ليست من مسائل الأحكام الفرعية بل إنها متعلقة بصلب التوحيد وداخلة في أصل الإيمان، وعلى هذا فإن الخلاف بين فعلها وتركها ليس مجرد خلاف بين الحلال والحرام وإنما

---

(٨٣) أبو عبيدة الأنصاري، **مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام** (بيشاور: مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، [د. ت.])، وعبد الله عزام، **العقيدة وأثرها في بناء الجيل** (عمّان: دار البشير، [د. ت.]).

(٨٤) أبو قتادة الفلسطيني، «توحيد الحاكمية ما هو دليله: مقدمة في صياغة العلوم علم التوحيد نموذجا،» منبر التوحيد والجهاد.

هو خلاف بين الإيمان والكفر، وبين الإسلام والجاهلية، وبين التوحيد والشرك، وبين أن يكون (لا إله إلا الله) أو أن تكون هناك آلهة أخرى للخلق مع الله»[٨٥].

ورغم أن مفهوم الحاكمية ـ كما يقول د. أحمد الريسوني ـ كما بلوره كل من المودودي وسيد قطب، يقوم على مغالطة كبيرة، مؤكداً أنه تتبع آيات الحاكمية، أي تلك التي جاءت على صيغة «إن الحكم إلا لله»، فوجد أنها تتعلق أساساً بحكم الله للكون، وليس بحكمه للحكومات والدول والمحاكم.. وهو الحكم الذي أوكله للبشر[٨٦].

كما نرى أن مفهوم الحاكمية لا يستبطن كل خصائص الألوهية ومعاني العبودية؛ لأن الخضوع التشريعي والقانوني لا يكفي ما لم يكن خضوعاً مصحوباً بغاية المحبة وغاية الرضا والاستسلام،أي أن تحقيق الحاكمية القانونية والتشريعية،على المستوى السياسي والمؤسسي لا يحقق العبودية التامة ما لم يكن نابعاً من رضا وتسليم ذاتي، لا عن مجرد خضوع وطاعة قهرية.

فمفهوم الحاكمية كما تطرحه السلفية الجهادية والمدارس القطبية المختلفة، يرتكز على مبدأ إكراه الناس سياسياً بتحكيمهم للشريعة، لا إلى اختيار إيماني منهم، وهو يركز على الحاكم والإمام بتطبيقه الفوقي للشريعة بدون أن ينظر إلى تطبيق الناس والعوام له، كما نراه مفهوماً مصمتاً لا يلتفت إلى أمرين في غاية الخطورة والأهمية، وهما بشرية مطبّق الشريعة، أيّاً كان الحاكم، وجواز الخطأ والخروج عليه، وجواز استغلال لرمزيتها متى تحقق كما كان متجسداً تاريخياً في كثير من أنظمة الخلافة التي عرفها التاريخ الإسلامي بطوله، وكذلك موقفه من تنوع المدارس الفقهية والفكرية الإسلامية، فضلاً عن دعوى اكتفائه النظري ورفضه لأي إمكانية للتطوير التشريعي الإنساني بجوار التشريع الرباني الذي لا شك أتى مجملاً، تاركاً للبشر مجالاً للحركة فيه.

٢ ـ دار الإسلام ودار الكفر

يتجاوز السلفيون الجهاديون التصور السائد والتقليدي لمفهومي (دار

---

(٨٥) ابن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، مج ٢.

(٨٦) أحمد الريسوني، **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟**، ألوان مغربية (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤)، ص ٥٢.

الإسلام ودار الكفر) بأن الأولى هي من يكون أهلها مسلمين، وأن الثانية هي من يكون أهلها كافرين، مؤكدين أهمية الغلبة لأحكام الإسلام، فلا اعتبار للأهل ولدينهم في هذه المسألة. ويؤكد كلٌ من عبد القادر بن عبد العزيز، وكذلك أبو محمد المقدسي وأبو جندل الأزدي أن دار الإسلام يمكن أن تتحول إلى دار كفر متى غلبت فيها كلمة الكفر وحكمت شرائعه، وهو ما يمثل المبرر الأيديولوجي لحرب الحكومات الوطنية والمجتمعات المسلمة المعاصرة، بحجة أنها تحولت من دار إسلام إلى دار كفر.

يؤكد عبد القادر بن عبد العزيز ابتداءً أن تقسيم الديار إلى دار إسلام ودار كفر هو أمر ثابت بالنصوص ولم يحدثه الفقهاء، وهو يرى أن «مناط الحكم على الدار: نوع الأحكام المعبّرة عن أصحاب الغلبة فيها»[87]. ويقول أبو جندل فارس آل شويل الزهراني، المسجون حالياً في السجون السعودية، في هذا السياق: «دار الإسلام هِي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الإسلام والغلبةُ والقوة والكلمةُ فيها للمسلمين، وإن كان أكثر سكان هذه الدار من الكافرين. ودار الكفر: هي كلُّ بلدٍ أو بقعةٍ تعلوها أحكامُ الكفر والغلبةُ والقوة، والكلمةُ فيها للكافرين وإن كان أكثر سكان هذه الدار من المسلمين»[88].

ويؤكد عبد القادر بن عبد العزيز أنه «لا دخل لديانة أكثرية السكان في الحكم على الدار»، وكذلك «ولا دخل لظهور شعائر الإسلام أو الكفر في الحكم على الدار»[89]. فالمناط الوحيد في الحكم على الدار هو غلبة أحكام الإسلام، وما لم تغلب هذه الأحكام، وإن كانت نسبة المسلمين في هذه الدار أغلبية مطلقة، تكون الدار دار كفر عند السلفية الجهادية.

٣ ـ الجهاد طريق التوحيد

يتحد الجهاد مع التوحيد في فكر السلفية الجهادية والقاعدة، فإنما شرّع الجهاد من أجل التوحيد، وكثيراً ما يذكر القاعديون والسلفيون الجهاديون، وهم غالباً من ذوي الخبرات السابقة في الجهاد الأفغاني ومع دولة طالبان،

---

(٨٧) ابن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، مج ٢، ج ٢، ص ٦٤٢.

(٨٨) فارس آل شويل الزهراني، «سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام،» موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ص ٨.

(٨٩) ابن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، ص ٦٤٣ وما بعدها.

كلمة عبد الله عزام أن «من ذهب إلى الجهاد عاد بغير القلب الذي ذهب به»، ويختلف السلفيون الجهاديون والجهاديون عن المدارس السلفية التقليدية في إلحاحهم على عدم جواز إذن الحاكم متى وجب الجهاد، وأنه فرض عين على كلّ أعيان الأمة. ويذكر عبد القادر بن عبد العزيز أن بدايته شرعت مع نبي الله موسى عليه السلام، وأن نهايته تكون مع قتال المسلمين آخر الزمان مع نبي الله عيسى للدجال ومن معه من اليهود(٩٠).

ويضيف عبد القادر بن عبد العزيز أن «موضوع الجهاد من أكثر الموضوعات تعرضاً للطعن والشبهات والتحريف في زماننا هذا نظراً إلى أنه الدرع الواقية لأمة المسلمين التي يراد لها أن تبقى ذليلة مستباحة من أعدائها، فالجهاد هو أخطر ما يهدد أعداء المسلمين من قوى الكفر العالمي ومن الحكام الطواغيت المرتدين على السواء، فأوعزوا إلى بطانتهم من المستشرقين والمستغربين وعلماء السوء أن يطعنوا في الجهاد ويثيروا الشبهات حوله، وأن يحرفوا معناه ومقاصده لدى المسلمين، بل أدى الأمر إلى حذف كل ما يمت للجهاد بصلة من المناهج التعليمية لطلاب المدارس، وإلى نهي خطباء المساجد عن الكلام في الجهاد إلى غير ذلك من وسائل المكر والتضليل»(٩١).

وفي السياق نفسه يكتب أبو بصير الطرسوسي في سياق حديثه عن «صراع الحضارات مفهومه وحقيقته وواقعه» بعد أن أكد أنه الحقيقة والقانون المؤيد بين المسلمين وغيرهم، أن الذل «يتحقق وينزل بالأمة بسبب ترك العمل بسنة التدافع، وترك الجهاد في سبيل الله»، ويؤكد «أن كل الأزمات والنكبات التي تمر بها الأمة الإسلامية إنما هي نتائج ترك العمل بسنّة التدافع، والركون إلى وهم تعايش الحضارات.. أن تداعى أمم الكفر والشرك والضلال على أمة الإسلام كما تداعى الأكلة إلى قصعتها.. وقد حصل ذلك.. وها نحن نراه يومياً أمام أعيننا»(٩٢).

ويرفض الجهاديون أي نقد موجه إلى جهاد «الطلب»، وأن الجهاد فقط هو جهاد دفع، فيذكر أبو جندل الأزدي أن هذا «إنكار لمعلوم من الدين بالضرورة»،

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٨٩٢.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٨٩٣.

(٩٢) أبو بصير الطرسوسي، «صراع الحضارات: مفهومه وحقيقته وواقعه،» موقع أبي بصير الطرسوسي.

وينقل عن عبد الرحمن الدوسري قوله: «إن قتال الكفار على العموم واجب بالنصوص القطعية من وحي الله كتاب وسنة، وهذا القتال للهجوم لا للدفاع كما تَصوَّره بعض المنهزمين هزيمة عقلية باسم الدفاع عن تشويه سمعة الإسلام والذين اشتبهت عليهم معاني النصوص التي يفيد بعضها الخصوص فأعمتهم هزيمتهم العقلية أو الهوى عن النظر في العمومات الصارفة الناسخة لما قبلها لكونها عامة ومتأخرة»[93].

ويرفض الزهراني في الكتاب المذكور أي إمكانية للعلاقات الدولية في الإسلام لا تقوم على غير قانون الحرب، كما يذكر صراحة في كتابه، حيث يقول: «لابد أن يحكمَ الإسلامُ حياةَ البشريةِ فلا يُترك فيه - أي الإسلام - كبير ولا صغير إلا وهو محل تطبيق. قال تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ**﴾[94] فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب القتال حتى يكون الدين كله لله»[95].

٤ - الولاء والبراء

ويعتبر مفهوم الولاء والبراء من المشتركات الرئيسية بين فكر السلفية الجهادية والسلفية الإصلاحية أو الصحويين، المعروفين بالسرورية في الخليج العربي، أو القطبية أحياناً، وهو يعني موالاة المؤمنين ونصرتهم، والتبرؤ من الكافرين ومعاداتهم، ولكن السلفيين الجهاديين يلحّون على أن البراء لا يقف عند الكراهية بل ضرورة التكفير، ويكتبون في تقعيده وأهميته خاصة فيما يخص الأنظمة الحاكمة في المنطقة، التي توصف عندهم بالطواغيت.

وقد ألّف في ذلك أبو محمد المقدسي كتابه **ملّة إبراهيم**، ويتم تناول هذا المفهوم على مستويات عدة، منها رفض الإرجاء العصري بمعنى رفض التوقف عن تكفير الحكام والحكومات العربية المعاصرة، وقد كتب فيه أبو محمد المقدسي كتابه **تبصير العقلاء بتلبيسات أهل التجهم والإرجاء**، وكذلك كتابه **إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر** الذي يصف فيه فهم من توقف عن

(٩٣) انظر: فارس آل شويل الزهراني، «سلسلة العلاقات الدولية في الإسلام،» موقع القاعدون، موقع تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ص ٦٤.

(٩٤) **القرآن الكريم**، «سورة الأنفال،» الآية ٣٩.

(٩٥) الزهراني، المصدر نفسه، ص ٥.

تكفير الحكّام والحاكمين بالقوانين الوضعية بأنه فهم سقيم يقول به أصحابه «جدالاً عن الطغاة وأعداء الدين من الحكّام المرتدين»[٩٦].

وكتب قائد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب ومؤسسه يوسف العييري عدة رسائل لكلٍّ من الشيخ سلمان العودة، والشيخ سفر الحوالي متّهماً إياهما بالإرجاء رغم سابق مواقفهم في رفضه، بموقفهم الموالي للحكومة السعودية التي نالت النصيب الأكبر من تكفير السلفية الجهادية، نصا عليها[٩٧].

ويرى المقدسي أن أول واجبات الإيمان هو البراءة والتكفير للطواغيت، فيقول: «إن من أول الواجبات على الموحّد أن يبرأ ويكفر بالأرباب المتفرقين والمسميات الكثيرة التي تعبد من دون الله والتي كانت قديماً تتمثل بصورة الحجر والأوثان البدائية، وتتمثل في زماننا بصورة الحكّام والمشرعين وقوانينهم وتشريعاتهم الوضعية»، ولا يكون التوحيد متحققاً وفق هذا التصور إلا إذا تحققت معه «البراءة والكفر بهذه التشريعات الوضعية والأوثان المتفرقة، فمن أهم عراه الوثقى موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها»[٩٨].

وفي كتاب بعنوان **شهادة الثقات**، الذي يأتي أول ثقاته أسامة بن لادن، يلحّ كاتبه المدعو صالح بن سعد الحسن، على ضرورة البراء من الحكام والحكومات المسلمة، ويقول: «لا يستغرب خفاء كثيرٍ من الحقائق الشرعية على الناس، وغيابها عن ميدان الواقع لقلة الداعين إليها حباً في الدنيا وكراهيةً للموت ولا حول ولا قوة إلا بالله، وإن من تلك الحقائق تكفير الحكام المرتدين عن الإسلام، الجاثمين على صدور المسلمين في ديارهم، حيث تواطأ أكثر العلماء والدعاة وطلبة العلم المقتنعين بهذه الحقيقة على كتمها وإخفائها والإسرار بها»[٩٩].

---

(٩٦) أبو محمد المقدسي، «إمتاع النظر في كشف شبهات مرجئة العصر،» منبر التوحيد والجهاد (١٤٢٠هـ/ [١٩٩٩م])، <http://www.tawhed.ws>، و«حواره مع مروان شحادة،» **مجلة العصر** (٢٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٥).

(٩٧) تنشر مختلف مؤلفات أبي محمد المقدسي على موقعه منبر التوحيد والجهاد، على شبكة الإنترنت، وكانت تُطبَع وتُوزَّع من قِبَل أتباعه وتُدرَّس في معسكر هيرات بأفغانستان، بينما تُنْشَر مؤلّفات يوسف العييري كاملةً ومجاناً على موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(٩٨) المصدر نفسه.

(٩٩) منشور على موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

وتربط السلفية الجهادية البراء من كل ما يعارض الشرع ـ في تصورها ـ أو يعارضها كطائفة منصورة، بالإيمان وحسن التوحيد، أما من يخالفها فمرتبته تقع بين التكفير والتخوين والتحفظ، تجاهه حسب درجة قربه أو بعده عنها. والولاء والبراء من موجبات ولوازم التوحيد، وهو ما يؤكده أبو محمد المقدسي بقوله: «من أهم عراه الوثقى ـ أي التوحيد ـ موضوع الولاء والبراء الذي يستلزم البراء من واضعي هذه الأنظمة والقوانين والقائمين عليها، وأن يكون منهج الإنسان المسلم في المحبة والبغض والموالاة والمعاداة منضبطة وفقاً لهذا الأصل، وقد فصلنا هذا في رسالتنا **ملّة إبراهيم** في شرحنا لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ**﴾[١٠٠]، وكذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ**﴾[١٠١]. وقد ذكرت الجماعة الإسلامية المصرية في ميثاق عملها، الذي أسمته ميثاق العمل الإسلامي، والذي سارت على نهجه كثير من الجماعات الإسلامية الجهادية بأن ولاءها لله ولرسوله وللمؤمنين[١٠٢].

٥ ـ الكفر الطاغوت

مفهوم الطاغوت هو من المفاهيم المتداولة في خطاب السلفية الجهادية المعاصرة، وتكاد تقصره السلفية الجهادية على الحكم بالقوانين الوضعية والحكام بها من الأنظمة الحاكمة في العالمين العربي والإسلامي، وكما يقول الشيخ محمد حامد الفقي «القوانين نفسها طواغيت، وواضعوها ومروّجوها طواغيت»[١٠٣].

وقد أهدى أبو محمد المقدسي كتابه **ملة إبراهيم** إلى الطواغيت قائلاً: «إلى الطواغيت في كلّ زمان ومكان، إلى الطواغيت حكّاماً وأمراء وقياصرة وأكاسرة وفراعنة وملوكاً، إلى سدنتهم وعلمائهم المضلين، إلى أوليائهم وجيوشهم وشرطتهم وأجهزة مخابراتهم وحرسهم.. إلى هؤلاء جميعاً.. نقول: ﴿**إنا براء منكم ومما تعبدون من دون الله**﴾، براء من قوانينكم ومناهجكم ودساتيركم ومبادئكم النتنة، براء من حكوماتكم ومحاكمكم

(١٠٠) **القرآن الكريم**، «سورة الممتحنة،» الآية ٤.

(١٠١) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٥١.

(١٠٢) انظر: **ميثاق العمل الإسلامي**، من إصدارات الجماعة الإسلامية المصرية.

(١٠٣) هامش فتح المجيد.

وشعاراتكم وأعلامكم العفنة، كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده»[١٠٤].

فالطواغيت تسقط في خطاب السلفية السلفية الجهادية على الحكومات وأنظمة الحكم المعاصرة في العالم العربي والإسلامي، وهي من المفاهيم الشغالة والعملية في فكر السلفية الجهادية وخطاب منظريها ونداءاتهم الحركية (الأحاديث ـ البيانات ـ التعليقات ـ الحوارات. . إلخ).

خامساً: من العدو القريب إلى العدو البعيد: تأسيس القاعدة والجهادية المعولمة

كان مفهوم الجهاد موجوداً عند الحركات والدعوات الإسلامية السابقة على تنظيم الجهاد، في العصر الحديث، إلا أنه لم يكن المفهوم المركزي في فكر هذه الجماعات، وكذلك لم يكن موجهاً إلى غير العدو البعيد المحتل أو الغازي بهدف تحرير الأرض أو إجلاء المستعمر.

فقد ركزت أغلب الحركات على الدعوة الدينية والسلفية وإصلاح العقيدة شأن الجمعية الشرعية التي أسسها محمود خطاب السبكي سنة ١٩١٢ رغم اقترابه من أنصار فكرة الجامعة الإسلامية، أو جماعة أنصار السنّة التي أسسها الشيخ محمد حامد الفقي سنة ١٩٢٥، والتي كانت وهابية المنزع، سلفية المنهج، تركز على إصلاح العقيدة وتعليم التوحيد، متأثرة بتراث ابن تيمية وابن عبد الوهاب في شؤون العقائد والعبادات، ولكن لم تتطرق إلى ابن تيمية وفرضية الجهاد العيني، شأن ماذهب نبيل البرعي أو محمد عبد السلام فرج فيما بعد.

ورغم أن جماعة الإخوان المسلمين التي أسسها حسن البنا سنة ١٩٢٨ جعلت شعار «الجهاد سبيلنا»، إلا أنها لم تفسره بمواجهة النظام الحاكم والعداء الصريح والمسلح ضده، فقد ركزت فقط على التربية ونبذ العنف، والبدء من القواعد والشارع والمشاركة السياسية، وتجنب الصدام مع السلطات بل مغازلتها في كثير من الأحيان، وكثيراً ما جاء العنف الصادر عن الإخوان رد فعل وليس

---

(١٠٤) انظر: ما قبل المقدمة في «مِلّة إبراهيم» تحت عنوان: «براءة،» حركة التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=1&c=1392>.

فعلاً، وإن قام به أفراد من جسد الجماعة تبرأت منه رؤوسها، بل عرف عن الإخوان منذ إنشاء جماعتهم المرونة والبراغماتية في التعامل مع السلطات الحاكمة والفصائل السياسية على السواء، بل وأحياناً مع المحتل، وهو ما أخذه كثير من أنصار الفكر الجهادي ونفرهم من هذه الجماعة، كما أخذه غيرهم، ولا يزالون يأخذونه حتى الآن(١٠٥).

كان ترسيخ تصور العدو القريب أو البعيد، وتقديم أولوية جهاد الحكام على دعوة الأمة وهدايتها، أو البدء من طلب الدولة المسلمة والجهاد في سبيل ذلك بوضوح قبل المجتمع المسلم، بإعلان العمل المسلح ضد أنظمة الحكم بعد الاستقلال، واعتبار القتال هو المرادف الوحيد للجهاد(١٠٦)، لم يتحقق قبل تنظيم الجهاد سواء مجموعاته الأولى التي تكوّن منه تنظيمه سنة ١٩٨١، تنظيم محمد عبد السلام فرج الذي أعلن هدفه بوضوح في قلب نظام الحكم واغتيال الرئيس السادات خاصة بعد صلحه مع اليهود، وهي التهمة التي كان يؤكد اعترافه بها كل المتهمين فيها في القضية المعروفة بالقضية الرقم ٧ لسنة ١٩٨١ ـ أمن دولة عليا، إثباتاً لهوية التنظيم وإعلاناً لهدفه.

رأى تنظيم الجهاد أن فرض الجهاد صار فرض عين على المسلمين في ظل غياب الدولة الإسلامية، وأنه لا يتأهل له سوى أفراد وكوادر بصفات معينة، حيث لا يستطيعه كل مسلم، وهو ما لم يتبلور إلا مع تنظيم الجهاد المصري منذ مجموعاته ومخاضاته الأولى التي بدأت مستقلة عن سائر التنظيمات الإسلامية، وفي مقدمتها الإخوان المسلمين، إذا شئنا الدقة، وإن استفادت من تجربة تعذيب الإخوان خاصة بعد الصدام مع الثورة على مستويين:

ـ ترسخ تصور العداء للنظام الحاكم باسم ثورة تموز/يوليو، وتأكيد كفره وخروجه عن الدين، وقد ظهرت في هذه الفترة نشاطات وكتابات كلٍّ من عبد الله السماوي، الذي قضي في السجن بين عامي ١٩٦٥ ـ ١٩٧٥، وكذلك

---

(١٠٥) انظر: انتقادات الجماعات الجهادية للفكر الإخواني في: أيمن الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً** (حركة التوحيد والجهاد).

(١٠٦) انظر: الشيخ عمر عبد الرحمن، «كلمة حق،» منبر التوحيد والجهاد، حيث يرفض الشيخ اعتراض البعض بأن الجهاد أوسع من مفهوم القتال، وأنه يضمّ جهاد النفس وجهاد الشيطان وغيرها من أنواع الجهاد، وهي الأنواع التي يعتبرها محمد عبد السلام فرج في الفريضة الغائبة مراتب للجهاد وليست مراحل له، فالجهاد بمعنى القتال هو أعلى المراتب وأسماها. انظر: محمد عبد السلام فرج، «الفريضة الغائبة،» موقع الكلمة المسيحي، <http://www.alkalema.net/algehad.htm>.

رفاعي سرور[١٠٧] اللذين يعتبران ممهدين فكريين مهمين لسائر المجموعات الجهادية التي ظهرت في السبعينيات، ويحسبهما البعض عليها.

- الزهد والتسخيف لطريقة الإخوان المسلمين، وردود أفعالهم على ممارسات النظام الناصري ضدهم، واليقين الجهادي بأنه حل سوى المواجهة والصراع مع هذا النظام.

ولكن البذرة الحقيقية للفكر الجهادي قد بدأت مستقلة كلية عن الإخوان على يد المدعو نبيل البرعي، حين أسس، وهو يبلغ من العمر حينئذ ٢٢ عاماً، تنظيمه الأول عام ١٩٥٨ بشكل مستقل تماماً عنهم.

وحسب رواية نبيل البرعي نفسه فإنه عثر على كتاب يضم فتاوى ابن تيمية عن الجهاد على سور الأزبكية[١٠٨]، ورأى البرعي في فتاوى ابن تيمية التي توجب الجهاد وفتواه ضد أهل ماردين التتار التي أسقطها على الحكام المعاصرين الحل الواجب، وليس فقط الأمثل في مواجهة الأنظمة القائمة، ودعا لذلك رفقاءه، الذين أسسوا أول التنظيمات الجهادية مثل إسماعيل طنطاوي الذي صار زعيم التنظيم سنة ١٩٥٨، والذي كان يعتمد بالأساس على فكر ابن تيمية.

ويذكر أن نبيل البرعي المذكور التقى بعض الإخوان، ولم ترقه أفكارهم، ورأى أنهم يستعذبون دور الضحية ولا يرون الجهاد سبيلاً كما تعلن شعاراتهم، فاتجه اتجاهه الخاص ونجح في تأسيس بعض الخلايا في القاهرة والإسكندرية، حتى صارت توجد مجموعات جهادية عديدة في النصف الثاني من الستينيات، ساعد على بروزها واتساعها انشغال النظام بصراعه مع الإخوان المسلمين، وعدم انتباهه لهذا الفكر الجديد الذي تبنى العمل السري المسلح ضد النظام القائم.

وقد نشأت أولى خلاياه سنة ١٩٦٠ في القاهرة، وضمت إسماعيل الطنطاوي ومحمد عبد العزيز الشرقاوي. وتوالت بعد ذلك مجموعاته الأخرى، مثل مجموعة حسن الهلاوي في الجيزة، وعلوي محمد التي اقتحمت ثغرة الدفرسوار في حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، والتقت هناك بعصام القمري

---

(١٠٧) للشيخ رفاعي سرور أربعة كتب مطبوعة هي: ١ - **عندما ترعى الذئاب الغنم**؛ ٢ - **حكمة الدعوة**؛ ٣ - **بيت الدعوة**، و٤ - **أصحاب الأخدود**.

(١٠٨) هو سور الكتب القديمة في القاهرة الكائن بميدان العتبة.

الذي صار نائباً لقائد الجناح العسكري في تنظيم الجهاد الذي اغتال السادات فيما بعد وأحد كوادر قصة الهروب الكبير، حين هرب من سجن طرّه مع خميس مسلم ومحمد الأسواني سنة ١٩٨٨[١٠٩].

وفي عام ١٩٦٦ مر التنظيم بمنعطف آخر شديد الأهمية تمثل في انضمام عدد آخر من الشباب، مثّلوا فيما بعد أهم قيادات الجماعة مثل أيمن الظواهري وحسن الهلاوي وعلوي مصطفى، ومع حلول عام ١٩٦٨ أصبح للتنظيم كيان متمايز فكرياً، كبير عددياً، وبينما كانت أجهزة الأمن مشغولة في المقام الأول بمطاردة جماعة الإخوان المسلمين، بدأت عناصر التنظيم في جمع السلاح والتدريب عليه في منطقة جبلية مجاورة للقاهرة (المقطم)[١١٠].

وفي السبعينيات برز تنظيم جماعة شباب الإسلام (١٩٧١ ـ ١٩٧٥) الذي كان ممثلاً للفكر الجهادي داخل الجامعات المصرية، متمايزاً كلياً من فكر الإخوان المسلمين.

وفي عام ١٩٧٧ برز تنظيم الفنية العسكرية الذي كان يتزعمه الفلسطيني صالح سرية، الذي كان يؤمن بالفكر الجهادي كذلك، وكان في السابق عضواً في منظمة فتح ولكن ذا ميول إسلامية واضحة، واشتهر عنه قوله: «**لو أن معي مائة فرد يمتلكون إيمان أهل بدر، لكان ذلك كافياً لإسقاط النظام**»[١١١] نجح في ضم بعض المجموعات الجهادية السابقة إليه مثل مجموعة الجيزة بقيادة حسن الهلاوي، ومجموعة طلال الانصاري وكارم الأناضولي، من بقايا مجموعة الإسكندرية ومجموعة يحيي هاشم وكيل النيابة السابق الذي اعتنق الفكر الجهادي وحاول تهريب المتهمين في قضية الفنية العسكرية، ولكنه فشل وقتل سنة ١٩٧٥.

١ ـ «الفريضة الغائبة» . . أولوية العدو القريب

بدأ محمد عبد السلام فرج الدعوة والتنظيم في المنطقة التي كان يعيش فيها وهي بولاق الدكرور، بالقرب من جامعة القاهره، حيث تكونت الخلية

(١٠٩) كان أعضاء تنظيم الجهاد يتصفون بالمقاومة دائماً حين قُبِضَ عليهم، فكانوا يُطلقون النار على قوّات الأمن، كما حدث مع عبود وطارق الزمر حين تمّ القبض عليه في قضية اغتيال السادات، وكما حدث مع محمد الأسواني حين أُلقيَ القبض عليه.

(١١٠) انظر: مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره- جذوره- سياسته**، ص ١٨.

(١١١) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٦.

الأولى للتنظيم، وبالتحديد من المجموعة التي كانت تتردد على مسجد عمر بن عبد العزيز، الذي كان يلقي فيها محمد عبد السلام فرج دروسه ومحاضراته التي تحولت إلى كتاب **الفريضة الغائبة** فيما بعد، هذا الكتاب المؤسس لتصور العدو القريب.

ويبدو أن عبد السلام فرج كان شخصاً يتمتع بكفاءة خاصة، حيث استطاع أن يضم إلى تنظيمه كلاً من التقاه من قيادات المجموعات الجهادية الأخرى، بدءاً من مجموعة الصعيد بقيادة كرم زهدي إلى مجموعة سالم الرحال بقيادة كمال حبيب، ومجموعات أخرى كانت دعوية بالأساس مثل مجموعة صالح جاهين، التي كانت تمارس الدعوة فقط بدون ميل جهادي، وصالح جاهين أحد المتهمين الرئيسيين في قضية اغتيال السادات، وكان ذراعه الأيمن فيما بعد، وهو من أبرز وجوه المراجعات الأخيرة(١١٢)! فقد أقنعه محمد عبد السلام فرج المفكر المؤسس لتنظيم الجهاد أن الجهاد وإقامة الدولة المسلمة، ومواجهة العدو القريب هي أولى وأسمى مهام الحركات الإسلامية. يروي صالح جاهين حديث فرج الأول له قائلاً: «بدأ يحدثني في مسألة الخروج على الحاكم، وأن مصر يجب أن تحكم بشريعة الله، ولذلك يجب البدء في التغيير، وأن أقرب طريق إلى الجنة هو الشهادة، وعلينا أن نبذل أنفسنا قرباناً لله عزّ وجل، والحياة لا تعنينا قليلاً أو كثيراً»(١١٣).

إن محمد عبد السلام فرج هو مؤسس مفهوم وتصور العدو القريب في الفكر الجهادي الحديث بقوة وقدرة لم يسبق إليها سواء من منظِّري الجماعات الجهادية الأخرى أو سائر أصناف الحركة الإسلامية.

وفي حديثنا عن تحولات تصور العدو نرى أن محمد عبد السلام فرج كان هو مدشنه، فهو القائل بأن جهاد العدو القريب مقدم الآن على جهاد العدو البعيد، بينما نرى أن الظواهري يعتبر مدشناً لمفهوم العدو البعيد وأولوية محاربته قبل العدو القريب!

يؤكد محمد عبد السلام فرج أن آية السيف نسخت ما سبقها من آيات، كما قال العديد من الجمهور، وخالف فيه البعض «ولقد تكلم أغلب المفسرين

---

(١١٢) انظر حوار الصحفي أحمد الخطيب مع صالح جاهين، في: **المصري اليوم**، ٢/ ١٢/ ٢٠٠٧.

(١١٣) المصدر نفسه.

في آية من آيات القرآن وسموها آية السيف، وهي قول الله سبحانه وتعالى: **﴿فإذا انسلخ الأشهر الحُرُم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كلَّ مرصد﴾**»[١١٤].

وينقل فرج عن ابن كثير أن هذه الآية نسخت كل عهد بين النبي (ﷺ) وأحد من المشركين وكل عقد وكل مدة، وقال العوفي عن ابن عباس في هذه الآية: «لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة منذ نزلت براءة»[١١٥].

ورغم أن محمد عبد السلام فرج يؤكد في **الفريضة الغائبة** فرضية جهاد الطلب، ويرفض التوقف شأن أغلب العلماء المعاصرين عند جهاد الدفع، إلا أنه أكد أولوية العدو القريب على العدو البعيد، حتى ولو كانت مواجهة هذا العدو البعيد تعني تحرير القدس أو الأراضي المقدسة في فلسطين، وهو ما انتهى إلى عكسه تنظيم الجهاد فيما بعد، خاصة بعد محصول الثقة الذي تحصل إليهم في الجهاد الأفغاني، ثم تأسيس ما دعا إليه عبد الله عزام نظرياً وسمّاه «القاعدة الصلبة» وتجسّد فيما بعد في تنظيم القاعدة.

من هنا كان محمد عبد السلام فرج صاحب فتوى صريحة في تكفير نظام السادات بعد معاهدة كامب ديفيد، فقد كان أكثر صراحة من الشيخ عمر عبد الرحمن، الذي كان شافعي المذهب، ولم يكن سلفياً متأثراً بابن تيمية بالأساس.

هذا بالإضافة إلى تميز محمد عبد السلام فرج الحركي الذي يتضح في قدرته على تجميع الروافد والشتات من المجموعات الجهادية المختلفة، فقد أقنع كرم زهدي زعيم الجماعة الإسلامية، الذي نجح أيضاً في إقناع جماعته بالانضمام إلى تنظيمه وتوحيد جهودهم، كما سعى إلى غيره ونجح في تجميع كل المشتتين في تنظيمه، وهو ما نرجعه في رأينا إلى سمات شخصية وقدرات فكرية وإقناعية خاصة تميز بها محمد عبد السلام فرج من سواه، فبعد أن عرض عليه خالد الإسلامبولي فكرة اغتيال السادات أثناء العرض العسكري يوم ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ نجح محمد عبد السلام فرج بأن يقنع الجميع بذلك، رغم تحفظ بعضهم شأن عبود الزمر، أو مجموعة

(١١٤) **القرآن الكريم**، «سورة التوبة،» الآية ٥.

(١١٥) فرج، **الفريضة الغائبة**.

الصعيد، مما يوحي بأنه كان صاحب الكلمة المسموعة في التنظيم كلية.

ويعد اغتيال السادات أكثر الأحداث جوهرية وتأثيراً في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر والوطن العربي، وقد لا يفوقه في القوة أو الرمزية سوى أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وقد بهر هذا الحادث حتى بعض السياسيين المصريين المعارضين للسادات، الذين سبق أن اعتقلهم فيما عرف بأحداث الخامس من أيلول/سبتمبر، حتى أن أيمن الظواهري يروي أن المناضل والسياسي الكبير فتحي رضوان شكره بعد خروجه من السجن وكان متطوعاً للدفاع عنه، كما أنهى هذا الحدث حقبة حكم ثوار تموز/يوليو، كما أثبت بكفاءة لم تتح للإخوان المسلمين قدرة الجماعات الإسلامية الجهادية على خلخلة النظم، وهشاشة القوى المدنية التي استطاع السادات أن يزج بكل زعمائها وقياداتها وعددهم ١٥٣٦ مرة واحدة في السجون، فيما عرف بأحداث الثاني من أيلول/سبتمبر ١٩٨١.

كانت المجموعات الجهادية شتاتاً بعد انكشاف معظمها والقضاء على البعض الآخر، حتى ظهر محمد عبد السلام فرج، صاحب **الفريضة الغائبة** الذي يعد أحد أهم أدبيات تنظيم الجهاد، فضلاً عن أنه أشهرها على الإطلاق، وهو يضم نصوصاً فقهية واجتهادات حول وجوب الجهاد لإقامة الحكم الإسلامي ضد العدو القريب.

وأهم كوادر تنظيم محمد عبد السلام فرج، طارق عبد الموجود الزمر الذي قام بدوره في تجنيد المقدم عبود الزمر عام ١٩٨٠ وهو زوج شقيقته، فضلاً عن أنهما من نفس العائلة الكبيرة في منطقة الجيزة. ومدّ محمد عبد السلام فرج نشاطه إلى مختلف أنحاء القاهرة، ثم الأقاليم الأخرى، وفي أواخر عام ١٩٨٠ كان التنظيم كبيراً ومنتشراً، وكان أعضاؤه قد تدربوا على استخدام السلاح وحصلوا على كميات غير قليلة من السلاح.

يقول محمد عبد السلام فرج في مقدمة **الفريضة الغائبة** عن فضل الجهاد من أجل إقامة الدولة المسلمة: «ليس بعد إعلان التوحيد عمل أعظم وأجل في ميزان العبد من السعي لإقامة الدين حتى لا يكون إلا لله، وذلك بالجهاد والقتال لقوله تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**﴾ ويضيف في سياق تسفيه ونقد آراء العلماء الآخرين في هذه المواجهة الجهادية التي يبشّر بها ضد العدو القريب، طواغيت الأرض التي لن تزول إلا بقوة

السيف كما يقول «الجهاد في سبيل الله بالرغم من أهميته القصوى وخطورته العظمى على مستقبل هذا الدين، فقد أهمله علماء العصر وتجاهلوه، بالرغم من علمهم بأنه السبيل الوحيد لعودة ورفع صرح الإسلام من جديد... آثر كل مسلم ما يهوى من أفكاره وفلسفاته على خير طريق رسمه الله سبحانه وتعالى لعزة العباد، والذي لا شك فيه هو أن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف»[116].

ويستدل فرج بحديث النبي(ﷺ) «بعثت بالسيف بين يدي الساعة»، وينقل تفسير ابن رجب الحنبلي له قائلاً: «يعني أن الله بعثه داعياً بالسيف إلى توحيد الله بعد دعائه بالحجة، فمن لم يستجب إلى التوحيد بالقرآن والحجة والبيان دعي بالسيف»[117].

كما يستدل بحديث ينسب إلى النبي (ﷺ) الذي يخاطب فيه طواغيت قريش بمكة قائلاً: «استمعوا يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده لقد جئتكم بالذبح»[118]، ثم يعلّق قائلاً: «فأخذ القوم كلمته حتى ما فيهم رجل إلا كأنما على رأسه طير واقع وحتى أن أشدهم عليه ليلقاه بأحسن ما يجد من القول حتى إنه ليقول: انطلق يا أبا القاسم راشداً فوالله ما كنت جهولاً، ورسول الله (ﷺ) بقوله: «لقد جئتكم بالذبح» قد رسم الطريق القويم الذي لا جدال فيه ولا مداهنة مع أئمة الكفر وقادة الضلال وهو في قلب مكة»[119].

وما يكتبه فرج ويدعو إليه ليس سوى القتل والقتال بين المسلمين، وليس سوى الهرج والمرج والفتنة، التي اعتزلها أغلب الصحابة حين نشبت بين الإمام (رضي الله عنه) علي ومعاوية، وكان عددهم حينئذ عشرة آلاف. ويروي ابن حجر العسقلاني أنه لم يشارك فيها سوى أربعين فقط منهم أو أقل، وحسب آراء أخرى، فإن الرجل يتهم مخالفيه بتهمة الانهزامية، وهي تهمة دائمة لا زال يطلقها الظواهري في وجه مراجعات الجماعة الإسلامية ومراجعات رفيقه وأميره السابق د. فضل، فيقول عبد السلام فرج: «وردّ بعض اليائسين على هذا الحديث وهذه المبشرات بحديث النبي (ﷺ) عن

---

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٢.

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) المصدر نفسه.

أنس: «اصبروا فإنه لا يأتي زمان إلا والذي بعده شر منه حتى تلقوا ربكم، سمعت هذا من نبيكم عليه الصلاة والسلام»[١٢٠]، وهو ما يرفضه فرج بأحاديث وآثار أخرى تعارضه.

وتحت عنوان «إقامة الدولة الإسلامية» يؤكد عبد السلام فرج فرضية القيام بذلك قائلاً: «هو فرض أنكره بعض المسلمين وتغافل عنه البعض مع أن الدليل على فرضيّة قيام الدولة واضح بيّن في كتاب الله تبارك وتعالى»، ثم يضيف أن «حكم إقامة حكم الله على هذه الأرض **فرض على المسلمين**، وتكون أحكام الله فرضاً على المسلمين، وبالتالي قيام الدولة الإسلامية فرض على المسلمين، لأن ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأيضاً إذا كانت الدولة لن تقوم إلا بقتال فواجب علينا القتال، ولقد أجمع المسلمون على فرضية إقامة الخلافة الإسلامية، وإعلان الخلافة يعتمد على وجود النواة وهي الدولة الإسلامية»، ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة الجاهلية[١٢١]، «فعلى كل مسلم السعي لإعادة الخلافة بجدٍّ لكيلا يقع تحت طائلة الحديث، والمقصود بالبيعة بيعة الخلافة»[١٢٢].

هكذا يفسر عبد السلام فرج البيعة بأنها بيعة الخلافة، وأن الجهاد بمعنى إعادة الخلافة صار فرضاً على كل مسلم، أي فرض عين، رغم أن الجهاد حسب جمهور العلماء من فروض الكفاية وليس فرض عين.

٢ ـ فتوى التتار وحكم الدار

أسس عبد السلام فرج خطابه الجهادي للعدو القريب على مفهوم الدار، وأن الديار التي نعيش فيها صارت ديار كفر، طالما أن الحاكمين لها يحكمون بغير الشريعة، وأن الأحكام الغالبة عليها هي أحكام كفر، وهو رأي بعض الفقهاء وليس جمهورهم، ويستند في ذلك إلى فتاوى ابن تيمية بالخصوص قائلاً: «أفتى الإمام محمد والإمام أبو يوسف صاحبا أبي حنيفة بأن حكم الدار تبع للأحكام التي تعلوها، فإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام الإسلام، فهي دار إسلام، وإن كانت الأحكام التي تعلوها هي أحكام كفر فهي دار كفر»،

---

(١٢٠) قال الترمذي حسن صحيح..
(١٢١) رواه مسلم.
(١٢٢) المصدر نفسه.

«وأفتى شيخ الإسلام ابن تيمية في كتابه **مجموع الفتاوى** ٢٨/ ٢٤١: عندما سئل عن بلد تسمى (ماردين) كانت تُحكم بحكم الإسلام ثم تولى أمرها أُناس أقاموا فيها حكم الكفر، هل هي دار حرب أو سلم؟ فأجاب: أن هذه مركب فيها المعنيان فهي ليست بمنزلة دار السلم التي يجري عليها أحكام الإسلام لكون جندها مسلمين، ولا بمنزلة دار الحرب التي أهلها كفار، بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[(١٢٣)]، وهو هنا لا يكفّر أهل الدار ولكن يكفّر الدار والحاكمين عليها، وهو ما يميز فكر الجهاد من فكر جماعة المسلمين أو التكفير والهجرة، فهو لا يؤثر العزلة عن المجتمع، ولكن يتجه إلى الصدام مع حكامه (العدو القريب) حتى تتحول الدار وأحكامها إلى الإسلام الذي هو دين سكانها.

ولكن محمد عبد السلام فرج في استلهامه وإسقاطه لهذا النص على الواقع المصري والعربي الإسلامي المعاصر، يتجاوز تعبير ابن تيمية السابق: «بل هي قسم ثالث يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»، حيث إنها ليست في دائرة الأحكام، بل قسم ثالث هو الفتوى التي هي بنت العصر والظرف، أو حسب تعبير ابن تيمية: «يعامل المسلم فيها بما يستحقه، ويُقاتل الخارج عن شريعة الإسلام بما يستحقه»[(١٢٤)].

٣ ـ أوصاف العدو القريب: حكّام العصر

إن هدف محمد عبد السلام فرج الذي يبغي مواجهته والقضاء عليه، هو العدو القريب، الذي يتجسد في حكام العصر، ويبدأ فرج بتبرير هذه المواجهة بإنزال حكم التكفير والردة عليهم، فيقول مؤكداً هذا «**حكام العصر** قد تعددت أبواب الكفر، التي خرجوا بها من ملّة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه على كل من تابع سيرتهم، هذا بالإضافة إلى قضية الحكم». ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب **مجموع الفتاوى**: و«معلوم بالاضطرار من دين المسلمين وباتفاق جميع المسلمين أن من سوغ اتباع غير دين الإسلام أو اتباع شريعة غير شريعة محمد (ﷺ) فهو كافر وهو ككفر من آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض الكتاب، كما قال تعالى: ﴿**إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن**

(١٢٣) المصدر نفسه.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٥.

يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلاً. أولئك هم الكافرون حقاً وأعتدنا للكافرين عذاباً مُهيناً﴾(١٢٥).

وترسيخاً لهذا التأسيس، يراهم فرج صنائع مؤامرة على الإسلام، حيث تربوا على موائد الاستعمار، كل أصناف الاستعمار، فهم «في ردة عن الإسلام، تربوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الشيوعية أو الصهيونية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلّى وصام وادّعى أنه مسلم»، وحكم المرتد في هذا الفكر أعظم من حكم الكافر كما ينقل عن ابن تيمية: «يقول ابن تيمية في الفتاوى وقد استقرت السنّة بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة منها: أن المرتد يقتل بكل حال، ولا تضرب عليه الجزية»(١٢٦).

ثم يضيف، وكأنه يسقط الحكم على السادات بل يستفز المسلمين لهذه الحرب والعقاب على الكافرين في دولهم: «ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد، ومنها أن المرتد لا يرث ولا يناكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي إلى غير ذلك من الأحكام، وإذا كانت الردة عن أصل الدين أعظم من الكفر بأصل الدين، فالردة عن شرائعه أعظم من خروج الخارج الأصلي عن شرائعه، إذن فما موقف المسلمين من هؤلاء؟»(١٢٧). الإجابة كامنة في السؤال وهي عداوتهم وحربهم!

وبعد أن يورد كثيراً من صفاتهم، يقول فرج: «أليست هذه الصفات هي نفس الصفات لحكّام العصر هم وحاشيتهم الموالية لهم الذين عظّموا أمر الحكّام أكثر من تعظيمهم لخالقهم؟» بل يعقد فرج مقارنة بين وزير التتار وحاكمهم، كما وصفه ابن تيمية، ولكن ينتهي فرج إلى أن الحكّام المعاصرين أسوأ من وزير التتار المذكور، فقد وصفه ابن تيمية بقوله: «وزيرهم السفيه الملقب بالرشيد يحكم على هذه الأصناف ويقدم شرار المسلمين كالرافضة والملاحدة على خيار المسلمين أهل العلم والإيمان حتى تولى قضاء القضاة من كان أقرب إلى الزندقة والإلحاد والكفر بالله ورسوله، بحيث تكون موافقة

---

(١٢٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآيتان ١٥٠ ـ ١٥١، وفرج، المصدر نفسه، ص ٦، ٢٨ و٥٢٤.

(١٢٦) فرج، المصدر نفسه، ص٧، نقلاً عن: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ص ٢٨ و٥٣٤.

(١٢٧) المصدر نفسه.

للكفار والمنافقين من اليهود والقرامطة والملاحدة والرافضة على ما يريدونه أعظم من غيره ويظهرون من شريعة الإسلام بما لابد له منه لأجل من هناك من المسلمين، حتى أن وزيرهم هذا الخبيث الملحد المنافق صنف مصنفاً مضمونه أن النبي (ﷺ) رضي بدين اليهود والنصارى، وأنه لا ينكر عليهم ولا يذمون ولا ينهون عن دينهم ولا يؤمرون بالانتقال إلى الإسلام»[١٢٨].

ثم يعلّق محمد عبد السلام فرج عاقداً المقارنة بين السادات وهذا الوزير قائلاً: «فسبحان الله أليس مصنف وزير التتار هو نفس مصنف «الإخاء الديني»، و«مجمع الأديان» بل الأخير أفظع وأجرم»[١٢٩]. هكذا يسقط محمد عبد السلام فرج الكلام على السادات ـ العدو القريب، وهو إسقاط ليس بحاجة إلى تصريح أكثر من ذلك.

بعد أن أسّس محمد عبد السلام فرج للعداء أو الكفر للحكام المعاصرين، يؤسس لحكم قتالهم اعتماداً كذلك على ابن تيمية، الذي يوجب قتالهم، ولأن هذا السبيل الذي اختاره فرج يخالف سبلاً أخرى اختارتها حركات إسلامية ودينية أخرى قد تتفق معه على الحكم، ولكن تختلف معه في سبل المواجهة وإيجاب القتال.

ورغم أن فرج لا يصرح بأسماء هذه الجماعات إلا أنها واضحة من حلولها التي تتبناها، وهذه الحلول كما يلي:

ـ **نقد سبيل الجمعيات الخيرية**: وقد يكون المقصود بأصحاب هذا الحل الجمعيات الدينية والسلفية مثل «الجمعية الشرعية» و«جماعة أنصار السنّة المحمدية»، فهم أصحاب الحل الذي يصفه محمد عبد السلام فرج بقوله: «هناك من يقول إننا نقيم جمعيات تابعة للدولة تدفع الناس إلى إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وأعمال الخير، والصلاة والزكاة وأعمال الخير تلك أوامر من الله عز وجل لا يجب التفريط فيها»، ثم يعقب فرج بتساؤله الذي يدور فقط حول الدولة والخلافة وكأن الإسلام ما جاء إلا من أجل الدولة ليسفه هذا السبيل «ولكن إذا تساءلنا: هل كل هذه الأعمال والعبادات هي التي سوف تقيم دولة الإسلام؟، فالإجابة الفورية بدون أدنى تفكير هي: لا. هذا

---

(١٢٨) فرج، المصدر نفسه، نقلاً عن: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ص ٢٨ و٥٢٥ ـ ٥٢٦.

(١٢٩) فرج، المصدر نفسه، ص ٨.

بالإضافة إلى أن هذه الجمعيات خاضعة أصلاً للدولة ومقيدة بسجلاتها وتسير بأوامرها»[١٣٠].

ـ **نقد الاجتهاد من أجل الحصول على المناصب**: وقد يشير فرج بهذا الحل إلى الإخوان المسلمين وبعض المسلمين المتدينين الذين يرون في اتساع القاعدة المسلمة الحل بإيجاد المسلمين أصحاب المناصب المسلمة، وهو ما يصفه فرج بما يلي: «يسقط النظام الكافر وحده وبدون مجهود ويتكون الحاكم المسلم، والذي يسمع هذا الكلام لأول وهلة يظنه خيالاً أو مزاحاً، ولكن الحقيقة أن في الحقل الإسلامي من يفلسف الأمور بهذه الطريقة وهذا الكلام، بالرغم من أنه لا دليل له من الكتاب والسنّة فإن الواقع حائل دون تحقيقه.. فمهما وصل الأمر إلى تكوين أطباء مسلمين ومهندسين مسلمين فهم أيضاً من بناة الدولة ولن يصل الأمر إلى توصيل أي شخصية مسلمة إلى منصب وزاري إلا إذا كان موالياً للنظام موالاة كاملة»[١٣١].

ـ **نقد حل الدعوة (التبليغ بالخصوص)**: ذكر صالح جاهين في حواره المذكور سابقاً أن بداية المراجعات للجماعة الإسلامية كانت كلمة قالها كرم زهدي وهي «إننا لو علمنا الناس فاتحة لكان خيرا لنا مما قمنا به»[١٣٢]. فخيار الدعوة هو الخيار المعتاد والأقدم في تاريخ الدعاة الذين زهدوا ونفروا من عهود الفتن والقتال منذ قديم، ولكن عاد إليه الكثير من المجاهدين متأخراً، من هنا كان نقد كثير من أصحاب المراجعات لعبد القادر بن عبد العزيز هو أنها لا تأتي سوى في صالح جماعات التبليغ والدعوة التي لا تركز في غير الدعوة، وتعتبر «سبيل الله» مرادفاً لها فقط.

ولأن هذه الجماعة نشطة في مصر، وكانت نشطة في وقت تأليف **الفريضة الغائبة**، لم تسلم من نقدها ونقد كاتبها الذي يقول عن هذا الخيار: «من يقول: إن الطريق لإقامة الدولة هو الدعوة فقط، وإقامة قاعدة عريضة، وهذا لا يحقق قيام الدولة بالرغم من أن البعض جعل هذه النقطة أساس تراجعه عن الجهاد، والحق أن الذي سيقيم الدولة هم القلّة المؤمنة، والذين يستقيمون على أمر الله وسنّة رسول الله (ﷺ) دائماً قلة بدليل قول الله عز وجل: ﴿**وَقَلِيلٌ مِنْ عِبَادِيَ**

---

(١٣٠) المصدر نفسه.

(١٣١) المصدر نفسه.

(١٣٢) المصدر نفسه.

الشَّكُورُ﴾[١٣٣]. وبعد أن يورد محمد عبد السلام فرج تأكيده اصطفاء المجاهدين للجهاد وأنهم قليل، يقول: «ثم كيف تنجح الدعوة هذا النجاح العريض وكل الوسائل الإعلامية الآن تحت سيطرة الكفرة والفسقة والمحاربين لدين الله»، فالحل هو الدولة المسيطرة على كل هذا، حسبما يرى محمد عبد السلام فرج: «فالسعي المفيد حقاً هو من أجل تحرير هذه الأجهزة من أيدي هؤلاء، ومعلوم أنه بمجرد النصر والتمكين تكون هناك استجابة»[١٣٤].

ثم يردّ فرج على الحجج المختلفة التي يطرحها أصحاب هذا الحل مثل توفير البيئة المسلمة قبل إقامة الحكم الإسلامي بقوله: «الذي يتشدق بهذا الكلام فهو إنما يتهم الإسلام بالنقص والعجز دون أن يشعر، فهذا الدين صالح للتطبيق في كل زمان ومكان وقادر على تسيير المسلم والكافر والفاسق والصالح والعالم والجاهل، وإذا كان الناس يعيشون تحت أحكام الكفر فكيف بهم إذا وجدوا أنفسهم تحت حكم الإسلام الذي هو كله عدل؟»[١٣٥].

ـ **حل الهجرة والتكفير**: ويشير محمد عبد السلام فرج بهذا الحل إلى جماعة المسلمين التي عرفت إعلامياً بجماعة «التكفير والهجرة»، ولعل ما يرفضه من مبدأ الهجرة بعموم هو أنه يتجاوز العدو القريب مرتحلاً إلى بلد يراه إسلامياً، أو مجتمع يقيمه بنفسه، وهو ما لم يكن مقصوراً على جماعة التكفير والهجرة فقط، بل صار موجوداً لدى جماعة الجهاد نفسها، حين تحولت من مرحلة العدو القريب إلى مرحلة العدو البعيد، وقيام دولة طالبان في دولة أفغانستان في النصف الثاني من تسعينيات القرن العشرين، حيث كان الجهاديون من كل بلد عربي أو إسلامي يهاجرون إليها باعتبارها قاعدة الانطلاق نحو مواجهة العدو البعيد الذي تمثل في الغرب والأمريكان باعتبارهم دولة الإسلام القائمة حينئذ..

يقول فرج في هذا السياق: «هناك من يقول إن الطريق لإقامة الدولة الإسلامية هو الهجرة إلى بلدان أخرى، وإقامة الدولة هناك ثم العودة مرة أخرى فاتحين»، ثم يرد على أصحاب هذا الطرح مؤكداً أولوية جهاد العدو القريب في بلادنا ثم التوجه فاتحين إلى غيرها «ولتوفير جهد هؤلاء فعليهم أن يقيموا دولة الإسلام ببلدهم ثم يخرجون منها فاتحين»، بل يراها هجرة غير شرعية، بل يعتبر

---

(١٣٣) **القرآن الكريم**، «سورة سبأ،» الآية ١٣.

(١٣٤) فرج، **الفريضة الغائبة**.

(١٣٥) المصدر نفسه.

محمد عبد السلام فرج هذا الأسلوب ليس أكثر من شطحات «ما نتجت إلا من جراء ترك الأسلوب الصحيح والشرعي الوحيد لإقامة الدولة الإسلامية، إذاً فما هو الأسلوب الصحيح؟». ويجيب بقوله تعالى: ﴿**كتب عليكم القتال**﴾[١٣٦]، وقوله تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله**﴾[١٣٧].

لا تنازل عن مجاهدة العدو القريب عند صاحب **الفريضة الغائبة!**

ـ **الحل السلفي والانشغال بطلب العلم**: ويشير محمد عبد السلام فرج في هذا الاتجاه إلى الجماعة السلفية التي تعرف بطلاب العلم، والتماس طريق السلف. ويصف فرج هؤلاء بقوله: «من يقول إن الطريق الآن هو الانشغال بطلب العلم، وكيف نجاهد، ولسنا على علم وطلب العلم فريضة؟!»، ثم يرد انطلاقاً من أن الجهاد فرض عين عنده ولا يجوز تأجيله أو تركه بحجة القيام بفرض آخر، ويقول «لم نسمع بقول واحد يبيح ترك أمر شرعي، أو فرض من فرائض الإسلام، بحجة العلم خاصة إذا كان هذا الفرض هو الجهاد فكيف نترك فرض عين من أجل فرض كفاية! ثم كيف يتأتى أن نكون قد علمنا أقل السنن والمستحبات وننادي بها، ثم نترك فرضاً عظمه الرسول (ﷺ)؟»، ثم يضيف مستنكراً: «إن الذي تعمق في العلم إلى درجة أنه عرف الصغيرة والكبيرة كيف يمر عليه قدر الجهاد وعقوبة تأخيره أو التقصير فيه؟ ومن يقول إن العلم جهاد عليه أن يعلم أن الفرض هو القتال لأن الله سبحانه وتعالى يقول ﴿**كتب عليكم القتال**﴾.

وفرج في هذا السياق يؤكد عدم اشتراط العلم في المجاهد، مستدلاً بأحداث من السيرة والتاريخ شأن الرجل الذي أسلم وشهد بالشهادتين بين يدي رسول الله (ﷺ)، ثم نزل ميدان القتال فقاتل حتى قتل، قبل أن يفعل شيئاً سواء في العلم أو في العبادة فبشره رسول الله (ﷺ) بهذا العمل القليل وبالأجر الكثير، ويضيف أن «هناك مجاهدين منذ بداية دعوة النبي (ﷺ) وفي عهود التابعين حتى عصور قريبة لم يكونوا علماء، وفتح الله على أيديهم أمصاراً كثيرة، ولم يحتجوا بطلب العلم أو بمعرفة علم الحديث وأصول الفقه، بل إن الله سبحانه وتعالى جعل على أيديهم نصراً للإسلام لم يقم به علماء الأزهر يوم دخل نابليون وجنوده الأزهر بالخيل والنعال». ولكن ما فات فرج في هذا الاستدلال أن الأمور كانت حينئذ واضحة مستقيمة ولم تكن ملتبسة التباس ما يدعو إليه، فما يدعو إليه أشبه

(١٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢١٦.

(١٣٧) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٣.

بالفتنة والخروج، وهو أمر ليس بسيطاً ولا واضحاً لا يحتاج إلى علم، ولو كان واضحاً وضوحاً لا لبس فيه، لكان أولى بالجهاد منه شيخه وشيخ ابن تيمية أحمد ابن حنبل حين واجه فتنة المعتزلة بخلق القرآن، أو غير هذا كثير، ولكنه يهدف إلى الإثارة كشأن تقليله من علماء الأزهر في مواجهة حملة نابليون، فالصواب والحقيقة والتاريخ تثبت أن هؤلاء الناس لم يدخروا جهداً في مواجهة نابليون وجنوده، في ثورتي القاهرة الأولى والثانية، وهل كان سليمان الحلبي سوى أحد طلاب الأزهر، وهل كانت تخرج الثورات في هذا العهد من مكان غير الأزهر، أم أنها المزايدة وتقليل الشأن فقط هما ما يهدف إليهما الكاتب؟!

٤ ـ العدو البعيد

إن هدف كتاب محمد عبد السلام فرج الواضح والجلي هو التشديد على جهاد العدو القريب، حكّام العصر بتعبيره، وأن جهادهم أولى من أي جهاد آخر الآن، حتى تحرير الأرض المقدسة في فلسطين، ويرد على هذا القول قائلاً: «الحقيقة أن تحرير الأراضي المقدسة أمر شرعي واجب على كل مسلم»، ولكنه يستدرك مؤكداً ضرورة حرب العدو القريب في البداية، وأن جهاد الكفار المرتدين من حكام العصر أولى من تحرير فلسطين، وقد أقام حجته في ذلك على ثلاثة عناصر أو مسببات رئيسية، هي كما يلي:

الأول: إن قتال العدو القريب أولى من قتال العدو البعيد.

الثاني: «إن دماء المسلمين ستنزف حتى وإن تحقق النصر. فالسؤال الآن هل هذا النصر لصالح الدولة الإسلامية القائمة؟ أم أن هذا النصر هو لصالح الحكم الكافر وهو تثبيت لأركان الدولة الخارجة عن شرع الله.. وهؤلاء الحكام إنما يتتهزون فرصة أفكار هؤلاء المسلمين الوطنية في تحقيق أغراضهم غير الإسلامية وإن كان ظاهرها الإسلام، فالقتال يجب أن يكون تحت راية مسلمة وقيادة مسلمة ولا خلاف في ذلك»، فهو يريد أن يقول إن الحكّام الكافرين المرتدين سيسرقون النصر، ولعله يستبطن هنا ارتفاع شعبية السادات بعد نصر تشرين الأول/أكتوبر بالخصوص، وكأنه يريد أن يسلب هذا النصر شرعيته ورمزيته بأنه انتصار حاكم مرتد!

الثالث: إن أساس وجود الاستعمار في بلاد الإسلام هم هؤلاء الحكام فالبدء بالقضاء على الاستعمار هو عمل غير مجدٍ وغير مفيد وما هو إلا مضيعة

للوقت، فعلينا أن نركز على قضيتنا الإسلامية وهي إقامة شرع الله أولاً في بلادنا وجعل كلمة الله هي العليا، فلا شك أن ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع تلك القيادات الكافرة واستبدالها بالنظام الإسلامي الكامل، ومن هنا تكون الانطلاقة.

هكذا يكون ميدان الجهاد الأول هو اقتلاع الحكام الكافرين، وهم صنائع الاستعمار، كما سبق أن ذكر، ولكنهم يصنعونه كذلك، فخلع هؤلاء هو البداية، وليس العكس، كما يلح الظواهري، مثلاً فيما بعد.

٥ ـ التحول إلى مواجهة العدو البعيد

لا يعني التحول إلى العدو البعيد وأولوية مواجهته في فكر تنظيم الجهاد، نسيان العدو القريب، ولكن تحويل جبهة الأولوية إلى العدو البعيد، الذي يعني الولايات المتحدة والغرب تحديداً، وليس يعني تحرير الأرض الفلسطينية أو القدس، فلا يعرف للتنظيم المصري في ذلك أي جهد.

وقد بدأ هذا التحول تحديداً في أوائل التسعينيات نتيجة ظهور تطورين مهمين على التنظيم الذي سعى إلى مواصلة عملياته الجهادية في مصر بعد خروج زعمائه من السجن، حرصاً على استمرار بقاء الفكرة الجهادية فيها، واستمراراً مع تأسيسه الأول للعدو القريب الممثل في النظام المصري، وهذان التطوران المهمان، كما يذكر أيمن الظواهري هما:

ـ بدء حملة المطاردة الأمريكية للتيارات الجهادية عموماً، التي بدأت بطردهم من أفغانستان، ثم بعد ذلك وصلت إلى كلِّ مكان تقع فيه هذه التيارات.

ـ تعرّض التنظيم لضربة كبيرة بعد القبض على أعضاء تنظيم الفتح، حيث قبض على ثمنمائة عضو في التنظيم، بدون إطلاق طلقة نار واحدة، من قبل أعضائه، وهو ما عد انتصاراً أمنياً كبيراً[١٣٨].

ولكن مع تصاعد المد الجهادي وعجز العدو القريب عن مواجهته في ظل إصرار التنظيم على المواصلة، استعان بالأمريكيين أو القياصرة الجدد في واشنطن، مما أعاد الكرة والمواجهة إلى ساحة العدو البعيد وليس إلى العدو القريب الذي يستمد قوته منه..

---

(١٣٨) انظر: الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ١٩٣.

من هنا جاء تأسيس العدو البعيد عقلانياً وفكرياً يرى أن أمريكا بيدها كل شيء، وأنها تعين صنائعها من حكام العالم الإسلامي، وبخاصة مصر، على الثبات والمواجهة، فتوجهت الأنظار إليها فضلاً عن كل ممارساتها في سائر أنحاء العالم العربي والإسلامي..

رغم أن تصور العدو البعيد المتجسد في الولايات المتحدة والغرب، هو الأكثر حضوراً في عمليات الجهاد، إلا أن الأصوب أن الحديث عن العدو البعيد هو دخول في مرحلة تالية للجهاد، هي مرحلة العرب الأفغان، التي خرجت من مخاضها القاعدة، التي تكونت بين كلٍّ من الجهاد وأسامة بن لادن بعد اتحادهما، ولكن يذكر أن المواجهة لم تكن حرباً مباشرة، فيتم عبر عمليات متفرقة، في ضربات لمصالحه ومؤسساته المتفرقة، غالباً ما تكون عبر عمليات انتحارية يفقد بها أعضاءه ومقاتليه، وهو يؤسّس لحربه مستنفراً الجماهير في العالم الإسلامي نحو مواجهته ومواجهة العدو القريب في الأساس، خاصة بعد ممارسات الولايات المتحدة في العراق والمنطقة التي يراها التنظيم خطراً محيقاً لخدمة العدو الصهيوني.

ويؤكد الظواهري في رسالة **التبرئة** أنه «لولا المواجهة مع العدو البعيد، لكان الوضع أسوأ»، ويؤكد أن الأنظمة الفاسدة في بلاد المسلمين «لا أمل في تغييرها إلا بالقوة، وليس التغيير السلمي، والجزائر دليل دامغ عليه».

ولكن رغم تحول تنظيم الجهاد، بعد انضمامه إلى القاعدة، إلى تصور العدو البعيد من تصور العدو القريب، إلا أن العدو القريب يظل أولوية لدى التنظيمات القطرية والقيادات التاريخية التي تحمل عداءً خاصاً لأنظمتها، فلا زالت السعودية واستهدافها تمثل أولوية عند ابن لادن، كما تمثل مصر الأولوية الأولى عند الظواهري.

سادساً: المراجعات وانشقاقات السلفية الجهادية

إن قيمة أي مراجعة تنظيرية وتأسيسية وفعاليتها، أن تأتي نقداً ذاتياً، لما سبق أن وضعه المراجع في مرحلته السابقة، بتفكيك مفاهيمه السابقة وقناعاته التي سبق أن دعا إليها أو أسس لها، وهي ليست عيباً أو تراجعاً، يعاب صاحبه، من قبل رفاقه، بالمعنى السلبي، لكنها فضيلة تحسب لمن يقدم عليها، وهي قديمة في تراثنا، كما أنها مستمرة في فضائنا الإسلامي المعاصر، وهي

ليست محصورة في الحركات الجهادية والعنفية، كما كان في مبادرة الشيخ فضل الحالية أو مبادرات الجماعة الإسلامية السابقة والمستمرة.

عرفت المراجعات على مستوى الأفراد والجماعات في آن واحد، ولعل من أشهر هذه المراجعات ما كان من أبي الأعلى المودودي، وموافقته للشيخ أبي الحسن الندوي في نقده لتفسيره السياسي للإسلام في كتابه الذي صدر في نهاية السبعينيات، قبل وفاة المودودي، وتعرض فيه للمفاهيم المركزية التي نحتها المودودي وتابعه فيها سيد قطب، ثم سائر الجماعات الجهادية المعاصرة، وخاصة مفهوم الحاكمية والدين والعبادة والألوهية، وهي المفاهيم التي أعاد المودودي وقطب صياغتها صياغة جديدة تتفق ومركزية مفهوم الحاكمية الذي جعلاه أصل الدين ومناط تحقيق الإيمان والكفر.

وهناك أيضاً المراجعة التي قام بها حسن حطاب مؤسس الجماعة السلفية للدعوة والقتال وأميرها قبل السابق، التي تحولت خلال عام ٢٠٠٧ إلى القاعدة في بلاد المغرب العربي، وقد سلم حطاب نفسه للسلطات الجزائرية، ربما فراراً من رفاقه السابقين، الذي لم يتوان أشباه لهم في الجماعة الإسلامية الجزائرية المسلحة عن قتل الشيخ محمد سعيد أمير جماعة الجزأرة (أتباع المفكر الجزائري مالك بن نبي) ومعه خمسمئة من أتباعه في منتصف التسعينيات، حينما أرادوا التراجع عن الخيار العنفي الذي اختاروه في بداية الأزمة الجزائرية[١٣٩].

ولعل من أشهر المراجعات، التي راهن عليها البعض في أوساط عديدة، مراجعة الأردني أبي محمد المقدسي، الذي يتصدر الآن التنظير والتوجيه الفكري والروحي للقاعدة والسلفية الجهادية، حيث طال نقاش وجدل حاد بين الشيخ الذي يصرّ أن تلميذه الزرقاوي سمّى تنظيمه في العراق قبل انضمامه إلى القاعدة، باسم موقعه «منبر التوحيد والجهاد»، وهو ما ينكره التلميذ، وقد تحفظ على كثير من ممارسات الزرقاوي، بعد أن سبق أن لوّح مرات عديدة بسوء فهمه لكتبه وأدبياته، وقد رد عليه الأخير قبل رحيله، بعد أن أبلغ عنه أحد رفقائه عام ٢٠٠٦، رداً قوياً وعنيفاً في كثير من أجزائه، لم يخل من

---

(١٣٩) «الإسلامية: العنف والإصلاح في الجزائر: قلب الصفحة،» المجموعة الدولية للأزمات (٣٠ تموز/يوليو ٢٠٠٤)، <http://www.crisisgroup.org/ar/Regions%20Countries/Middle%20East%20-%20North%20Africa/North%20Africa/Algeria/029-islamism-violence-and-reform-in-algeria-turning-the-page.aspx>.

استعلاء المجاهد على المعلم، أو رفع قيمة التطبيق على قيمة التنظير، وكانت المسائل التي اختلف حولها الرجلان هي حلية العمليات الاستشهادية، والقتل على المذهب والطائفة. ويذكر أن الزرقاوي قد استدل في رده على المقدسي بآراء د. فضل في هذه المسائل وغيرها، قبل أن يصير صاحب أشهر مراجعات ضد فكر القاعدة والسلفية الجهادية.

ثم تبعت مراجعات د. فضل مراجعات الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة التي صدرت في آب/أغسطس سنة ٢٠٠٩ لتمثّل الموجة الثالثة من حرب المراجعات ضد فكر القاعدة وتراجع السلفية الجهادية بعد مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، كبرى الجماعات الإسلامية المسلحة في الوطن العربي، التي بدأتها منذ عام ١٩٩٧ بمبادرة وقف العنف، ثم تابعت تسلسلها وأصدرت نيفاً وعشرين كتاباً في مسار مراجعاتها حتى الآن، والتي تلتها مراجعات د. فضل المعروف جهادياً بعبد القادر بن عبد العزيز.

تكشف هذه المراجعات عن مأزق التيار الجهادي والأيديولوجيا الإسلاموية بعموم. إن لجهة تواتر وتتابع المراجعات في صفوفها، وإن لجهة زخم متابعتها والتعاطي معها، فضلاً عن رمزية مراجعات د. فضل تحديداً، وزخم أخبار القاعدة معه. وما نود أن نشير إليه هو أن المراجعات سَمْتٌ عام في الخطاب العربي المعاصر، في مختلف تشكلاته وتياراته، فالنهضة العربية المعاصرة ليست سوى لحظة توتر ممتدة لا تنقطع، منذ بداياتها في أخريات القرن التاسع عشر. أذكر في هذا السياق تراجع الشيخ محمد عبده عن تأييده لثورة عرابي ووصفه إياه بالقائد الأشل بعد ذلك، وكذلك مغادرته لأطروحة الدولة والجامعة الإسلامية، عند أستاذه جمال الدين الأفغاني، نحو طرح الأمة والتعليم والبدء منه، بعد وفاة الأول.

وفي لحظتنا الراهنة لم تعد القوالب الفكرية المصمتة سوى قوالب خشبية هشة يتحرك بين تخومها المفكرون وأطروحاتهم، وتتعدد روافد مرجعياتهم، فتتم أسلمة الليبرالي بدون أن يدري، ولبرلة اليساري والإسلام، بقصد أو بلا قصد، والمقاصدية البراغماتية لا تغيب في أغلب أحيان. إنه فقه الواقع المتقلب ولحظة النهضة المتوترة التي تستعصي على الحسم منذ مئتي عام، ليس فقط في فضاء الإسلاميين، ولكن في فضاء كل النخب العربية على حدٍّ سواء.

وليس المقصود هنا التقليل من أهمية المراجعات الجهادية، خاصة وما ارتبط بها من آثار دموية وعنيفة، كان أول ضحاياها العاديين والبسطاء من أهل هذا

الوطن، وقد ألحّ الظواهري في رده على د. فضل، على حادث الطفلة شيماء، متبرئاً منه، ومبدياً أعذار أتباعه فيه، وقد قضت هذه الطفلة ضحية عملية انتحارية استهدفت موكب رئيس الوزراء الأسبق د. عاطف صدقي، في أوائل التسعينيات، وما نود أن نؤكده هنا هو أن المراجعات وغيرها، أمر طبيعي في مناخ مأزوم ومتوتر، على كل مستوياته، لم يستثن أحداً من إمكانية المراجعة، بل يدعو إليها.

● مراجعات عبد القادر بن عبد العزيز

يؤكد د. فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز ـ ويوافقه هاني السباعي في ذلك ـ أنه كان الأمير الأول لأول مجموعة جهادية في مصر في عام ١٩٦٦، بينما يرى الظواهري أنه كان الأمير الأول لهذه المجموعة، حسبما يروي هاني السباعي، ولكنه عاد وأكد إمارة فضل في رده عليه التبرئة، بتحميله مسئولية بعض أخطاء جماعات الجهاد التي نقما عليها. وبينما اكتفى فضل بالتأليف والتأسيس النظري للتنظيم في مصر وأفغانستان، حيث كانت وظلت كتبه تدرس في معسكرات العرب الأفغان والقاعدة هناك، أدار الظواهري الدفة التنظيمية ولم تشغله ـ بعد ذلك ـ انتقادات د. فضل للتنظيم، أو تحفظاته عليه، التي بلغت حد وصف جماعة الجهاد المصرية بالضلال، وزعمائها بالارتزاق في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه **الجامع في طلب العلم الشريف**.

وعلاقة الظواهري بالدكتور فضل تشبه إلى حدّ كبير علاقة الزرقاوي بشيخه أبي محمد المقدسي، وإلى حدّ كبير تطورات هذه العلاقة. ولكن بينما رد الزرقاوي قبل رحيله على شيخه رداً قوياً ومحرجاً في بعض أجزائه، رغم أن مواقف المقدسي، المسجون حالياً في السجون الأردنية، كانت ـ ولا زالت ـ متحدة مع مواقف ورؤى القاعدة الرئيسية، كذلك أتى رد الظواهري في كتابه **التبرئة** نقدياً وحاداً في نقد ما طرحه شيخه، خاصة وأن الظواهري تمرس في الرد على الشبهات التي يطرحها العديدون حول ممارسات القاعدة أكثر من مرة.

ترك د. فضل إمارة الجهاد عام ١٩٩٣ وأعلن ذلك في مقدمته للطبعة الثانية من كتابه الأشهر **الجامع في طلب العلم الشريف**. يبدو أن العلاقة بينه وبين الجماعة كانت حادة إلى حدّ بعيد، وهو ما لم تتناوله كثير من هذه القراءات التي تابعت مراجعاته الأخيرة، حيث وصفها الشيخ فضل بأنها جماعة ضالة هو بريء منها، لافتئاتها على كتابه وتزويرها فيه، كما لمح إلى الارتزاق في بعض زعمائها، كما يلمح إلى ذلك مراراً في مراجعاته الأخيرة.

وقد ظل فضل حتى عهد قريب، وقبل صدور مراجعاته الأخيرة، مصدراً رئيسياً في تبرير ممارسات القاعدة. وقد سبق أن ذكرنا أنه كان المتكأ والسند الذي استند إليه أبو مصعب الزرقاوي في حجاجه لشيخه أبي محمد المقدسي قبل رحيل الأول[١٤٠]، كما أنه المرجع الرئيسي في كتابات عدد كبير من منظري الجيل الثاني، الذين جمعوا بين الممارسة الجهادية والتنظير السلفي الجهادي، مثل يوسف العييري المتوفى سنة ٢٠٠٣، وفارس آل شويل الزهراني (أبو جندل الأزدي) المسجون حالياً في السجون السعودية، الذي ينقل عنه، وتعتمد أقواله[١٤١].

سجّل عبد القادر بن عبد العزيز مراجعاته الأخيرة في خمس عشرة حلقة، تحت عنوان «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» التي يحذر فيها الشباب من فكر القاعدة الذي يروجه حسب تعبيره جهّال، ليسوا أكثر من أبطال للإنترنت، يمارسون تحريف الكَلِم، بل وزاد في وصفهم أخلاقياً بأنهم «عملاء للمخابرات وزعماء ميكروفونات، فيقول: «احذروا هؤلاء الجهّال واحترسوا من أبطال الإنترنت وزعماء الميكروفونات الذين أدمنوا إصدار البيانات والذين يُلقون بكم إلى المحرقة ثم يهربون حتى عن نسائهم وعيالهم، فقد ألقوا من قبلكم بالكثيرين إلى المحارق والقبور والسجون وبأموال أجهزة مخابرات، والأسماء موجودة وكذلك المبالغ»[١٤٢].

والوثيقة في مجموعها هي دعوة إلى وقف العمل الجهادي، ولم تول الاهتمام المطلوب للمنطلقات الفكرية والرئيسية في فكر التنظيم، وأتت ضد هذا الفكر، ولكن فيما يتعلق فيه بالجانب العملي، لم تُبدِ موقفها من بعض مفاهيمه التأسيسية بوضوح. فالوثيقة تركز على ما يتعلق بالعمل بشكل رئيسي، شأن ما جاء في الحلقة الثالثة منها حول «شرط القدرة وفتاوى الاستحلال»، وفي الحلقة الرابعة حول «شرط الإذن والتكافؤ»، وجعل عنوان الحلقة الخامسة بعنوان «حكم الخروج على الحاكم»، والخامسة حول «موانع قتال السائحين»

---

(١٤٠) المصدر نفسه.

(١٤١) يمكن مراجعة مؤلفات يوسف العييري حول شبهات حول الجهاد أو طالبان في الميزان أو ما كتبه أبو جندل الأزدي حول العلاقات الدولية في الإسلام.

(١٤٢) انظر: عبد القادر بن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي: الحلقة الثامنة،» وقد صَدَرَتْ الحلقة الأولى في ٢٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، ثم تواصل نشرها على مدار الشهرين في الجرائد ومواقع الإنترنت العربية.

وغيرها، عن «حكم قتل المدنيين»، أو الموقف من أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر والعمليات الانتحارية في الغرب، وهكذا..

لكن بعض المفاهيم التأسيسية ـ التي كان أحد المشاركين في تأسيسها ـ لم تتضح في هذه المراجعات، فهو مثلاً في حديثه عن الخروج عن الحاكم، لا يذكر موقفه السابق من تكفيره، بل يكاد يلوح بموافقته على هذا التكفير، حيث يقول: «هناك فرق بين العلم بكفر السلطان ووجوب الخروج عليه، فلا يجب عند العجز أو إذا غلبت المفسدة في الخروج، خصوصاً إذا كانت المفاسد جسيمة أعظم وخارجة عن المألوف في الجهاد»[١٤٣].

ويكاد يهرب من الحسم في هذه المسألة، ملحّاً على عوائق عملية ومنهج نقدي للجماعات الجهادية وقياداتها وكثير من ممارساتها بالأساس، ولعل هذا المنطق يتضح في قوله: «سواء كان ترك الحكم بالشريعة كفراً أو كفر معصية، فإننا لا نرى أن الصدام مع السلطات الحاكمة في بلاد المسلمين باسم الجهاد هو الخيار المناسب للسعي لتطبيق الشريعة، فالجهاد لا بد له من مقدمات ومقومات تعتبر من شروط وجوبه، فإذا انعدمت سقط الوجوب، ومنها دار الهجرة والنصرة (كالمدينة) أو دار الأمن (كالحبشة بالنسبة إلى الصحابة) أو القاعدة الآمنة (كأبي بصير)، والنفقة اللازمة للجهاد، وتأمين ذراري المسلمين (نسائهم وعيالهم) والتكافؤ في العدد والعدّة بين طرفي الصدام، والفئة التي يمكن التحيز إليها، وتميز الصفوف حتى لا تنتهك دماء المعصومين وحرمتهم، كل هذه المقومات مفقودة بما يجعل الجهاد لا يؤدي إلى النتيجة المرجوة»[١٤٤].

ويبدو الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز في مراجعته متوحّداً رافضاً لرفاق دربه السابقين، ومتّهماً لهم بكل منقصة، ولكنه في ذات الوقت لم يعلن التحامه بمن عارضه أو عارضهم في فترة سابقة، من إسلاميين ومستقلين، فضلاً عن التيارات الفكرية الأخرى، وظل يخاطب نفسه ورفاق الدرب السابقين فقط، وكأنه وحده، رغم أنه ليس وحده فيما يطرحه الآن، فهو في كثير من أجزائه مسبوق إليه ومصاحب عليه، كما أنه يلاحظ فيها أنه غير ناقد نفسه، وغير محمل لها أي مسؤولية، مكتفياً بما أبداه في مدخلها من تواضع بأنه ليس مفتياً

---

(١٤٣) المصدر نفسه، الحلقة الخامسة.

(١٤٤) المصدر نفسه.

ولا فقيهاً، وليس أكثر من مجتهد فهمت كتبه السابقة خطأ، وهو في هذا يتجاوز سابق ما طرحه من فتاوى ورؤى تخالف ذلك الذي انتهى إليه.

ونذكر في هذا السياق بالخصوص محاججته القوية للشيخ الراحل محمد ناصر الدين الألباني حول مسألة الخروج على الحاكم أو اشتراط الإذن من ولي الأمر في الجهاد، في كتابيه **الجامع** و**العمدة**، حيث يقول في الأخير تحت عنوان كبير «الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني»، هي قول الألباني في شرحه لقول صاحب العقيدة الطحاوية «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم»، مفصلاً طريق الخلاص من ظلم الحكام، «الذين هم من جلدتنا ويتكلمون بألسنتنا، وهو أن يتوب المسلمون إلى ربهم، ويصححوا عقيدتهم، ويربوا أنفسهم وأهليهم على الإسلام الصحيح، تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**﴾، وهو ما يرفضه د. فضل الأول قائلاً: «وهذا التعليق من الشيخ الألباني فيه مغالطات خطيرة وتلبيس شديد، ولا يليق بالشيخ ولا بمن دونه في العلم بكثير»، حيث أكد في بيان واجبات الطائفة المنصورة في الباب الثالث من كتابه المذكور، جهاد الحكّام الكافرين المرتدين، وهو ما فصّله في المسألة العاشرة من كتابه **الجامع** تحت عنوان «رد الشبهات في موضوع الحكم بغير ما أنزل الله»[١٤٥].

يمكننا القول إن د. فضل الثاني ـ مقارنة بما حملته المراجعات ـ انسحب في مراجعاته إلى أبعد مما كان يرفضه من معارضيه ومعارضي الجهاد سابقاً، ولكن بدون أن ينصف أيّاً من هؤلاء المعارضين السابقين، وكثير منهم علماء كبار. ويلاحظ على مراجعاته الأخيرة ازدياد الجرعة الفكرية والواقعية فيها على النصوصية بشكل كبير، وكذلك العودة إلى مبدأ الواقع كحاكم لتنزيل وإسقاط النص عليه، وكذلك طرح تأويلٍ موازٍ ومفارق لتأويلات السلفية الجهادية. وهي الشبهات التي سبق أن رفضها، وكان يقول بها بعض العلماء الرافضين لتكفير الحكومات التي تحكم بالقوانين الوضعية، حيث يقول في المجلد الثاني من **الجامع** بضرورة تكفير وضع القوانين الوضعية، فضلاً عن التحاكم إليها، وحسب عبارته: «إن وضع القوانين مناط مكفر (وهو مناط التشريع المخالف

---

(١٤٥) انظر: ابن عبد العزيز: «العمدة في إعداد العدة،» ص ٣٣٠، وما بعدها، و**الجامع في طلب العلم الشريف**، مج ٢، ص ١٠٢٥، وما بعدها.

لشرع الله)، أما الحكم بها فهو مناط مكفر آخر (وهو مناط الحكم بغير ما أنزل الله)، فإن أفلت الحاكم من مناط التشريع وقع في مناط الحكم بها. فكيف وهو واقع فيهما؟ فمن جهة مناط التشريع: فإن معظم الحكّام لهم صلاحيات تشريعية في الدستور، كما أنهم وإن لم يضعوا معظم القوانين المعمول بها بأنفسهم إلا أنهم يجيزونها بل ويُلزمون الرعية بالعمل بها. والأمر بالكفر كفر، والحكم بقوانين الكفر كفر»، كما يطالب بتعميم حكم آية سورة التوبة في تكفير الحاكمين بغير ما أنزل الله، وعدم وقفها على اليهود والنصارى، وإسقاطها على الحكومات المعاصرة، مؤكداً أنهم يمثلون «صورة سبب نزول قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[١٤٦]، فالذين أنزل فيهم النص لم يكونوا هم الذين بدّلوا حكم الله في الرجم، ولكن بدّله أسلافهم، كما تدل عليه أحاديث سبب النزول، خاصة رواية الطبري عن أبي هريرة، وقد سبق أن ذكرتها، ولكن الذين نزل فيهم النص وأكفرهم الله وإن لم يبدّلوا حكم الله لكنهم حكموا بهذا الحكم المبَدّل، فحال الحكام المعاصرين كحالهم»، كما يتوقف تجاه رفض إسقاط بعض العلماء فتوى التتار لابن تيمية وابن كثير على الواقع المعاصر، إلى غير هذا من الآراء التي لم ينتقد فيها د. فضل منطقه السابق، الذي سبق أن أكد فيه أن صورة الحكام المعاصرين كصورة حكام التتار الذين يحكمون بالياسق شريعة جدهم جنكيز خان، مما يوقع عليهم فتوى ابن تيمية فيهم بإيجاب قتالهم لكفرهم، بل المعاصرون أكبر كفراً، حسب تأسيسات د. فضل التي لم يثبت لنا تراجعه عنها، فيقول: «الحكّام المعاصرون كصورتهم، وحكمهم كحكمهم، بل إنهم أشد إجراماً لما ذكرته في آخر المسألة السابعة من أن التتار حكموا بقوانين الكفر فيما بين طائفتهم فقط، ولم يلزموا بها عموم المسلمين، أما المعاصرون فألزموا المسلمين بالعمل بهذه القوانين تعلّما وحكماً وتحاكماً»[١٤٧].

إن كثيراً ممّا طرحه كاشتراط القدرة، سبق أن أسس له وفرضه في رسالته «الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان» التي أيّد فيها الشيخ عبد الله عزام ضد أحد ناقديه بعد مقتل الأول، كما أن كثيراً من تأسيسات الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز في مراجعاته، تعتمد الشروط الواقعية ومنطق الفتوى

---

(١٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة المائدة،» الآية ٤٤.

(١٤٧) ابن عبد العزيز، **الجامع في طلب العلم الشريف**، مج ٢، ص ١٠٢٦ وما بعدها.

التاريخي، عكس تأسيساته الأولى التي كانت سلفية ونصوصية ومغلقة، متجاوزة لهذا الواقع، ومجابهة له.

جاء عنوان مراجعته الجديدة دقيقاً وهو «وثيقة ترشيد للعمل الجهادي»، وليس وثيقة في المراجعة والنقد الذاتي، رغم أنه أعمق فيها من سائر مراجعات القاعدة، وأكثر إصراراً على رفض فكرها وممارساتها، إذا قسناها بملاحظات أبي محمد المقدسي أو نصائحه أو بعض تحفظات أبي بصير الطرسوسي، أو رسالة الشيخ محمد الفزازي، الجهادي المغربي، إلى بعض أعضاء القاعدة بإطلاق سراح الدبلوماسيين المغاربة في العراق في أيار/ مايو ٢٠٠٧، أو دعوة بعضهم إلى المراجعة مثل حسن الكتاني!

أما عمقها الفكري والنقدي، فلا زال بحاجة إلى كثير، خاصة إذا قسناه بما دشنه إسلاميون سابقون، شأن الجماعة الإسلامية في مصر، وحسن حطاب أمير ومؤسس الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر، التي انفصل عنها منذ عدة سنوات، وناظم الجبوري القيادي في قاعدة بلاد الرافدين بعد انفصاله، أو في نقد بعض الخارجين عن الإخوان وحركات الإسلام السياسي شأن مراجعة د. فريد الأنصاري لحركة التوحيد والإصلاح المغربية في كتابه **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب**[١٤٨].

كما أن مفاهيم الوطن ومفاهيم الحرية والديمقراطية والمواطنة لا زالت بحاجة إلى كثير من التأسيس في مراجعاته الجديدة، وهي المفاهيم التي سبق أن حمل عليها تصورات العدو القريب والبعيد، وكذلك تصورات الآخر والدولة، في فكر الإسلاميين الجهاديين عموماً، ولا زالت بحاجة إلى تطوير حتى على مستوى حركات الإسلام السياسي المعتدلة، وهو ما يساهم في تدشينه عدد غير قليل من الإسلاميين الجدد، الذين خرج كثير منهم عن التنظيمات ـ شأن د. فضل ـ وغادروا تكلسها ووصاياتها.

إن مراجعات د. فضل تساهم في وقوع خلخلة عنيفة للفكر السلفي الجهادي، ولكنها لا تمثل هدماً له؛ ففضلاً عن أن صاحبها لم يمارس النقد على نفسه وسابق كتاباته، كما أن وضعيته كأسير تجعل التشكيك فيها يظل قائماً، إلا

(١٤٨) فريد الأنصاري، **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب** (الرباط: منشورات رسالة القرآن، ٢٠٠٧).

أن المشكلة كما أسلفنا هو أن هناك حزمة من الروافد التاريخية والمعاصرة للفكر السلفي الجهادي، وليس هناك رافد واحد، كما أن هناك العديد من الشيوخ والمرجعيات فضلاً عن القيادات التي تمارس التوجيه والإرشاد لقواعده وأنصاره.

فالمراجعة في حالة د. فضل لم تأت من القيادات شأن مراجعات الجماعة الإسلامية والجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة مثلاً، ففي حالة د. فضل لم يتضح مدى استجابة القواعد لها، خاصة وأن تنظيم الجهاد المصري كان مجموعات منذ إنشائه، ويعتمد السرية والعنقودية في عملياته، كما فاصل وفارق صاحب المراجعات هذا الهيكل القيادي منذ زمن. وحالة د. فضل في ذلك، كحالة الجزائري حسن حطاب، الذي أسس الجماعة السلفية للدعوة والقتال[١٤٩]، وتوقفه تجاه نتائج العنف، ولكن لكونه غير منظر، وضعف تأثيره وقيادته، تم الانقلاب عليها، وسلّم نفسه للسلطات الجزائرية مؤخراً نجاة من أتباعه السابقين.

وبالإضافة إلى أن العلاقة الفكرية بين د. فضل وتنظيم الجهاد منقطعة، منذ فترة ليست قليلة، فإن كثيراً ممّا طرحه ضد قيادته الحالية ممثلة في الظواهري ليس جديداً، فقد سبق مثله وأكثر في كتابات سابقة، منها مقدمة الطبعة الثانية لـ **الجامع**، ولعل الطبعة الأولى التي غربلتها الجماعة المذكورة تمارسها على أطروحاته الجديدة والقديمة، ما لم يمارس نقداً ذاتياً على نفسه، وكتاباته السابقة، خاصة وأن من يرفض فكرهم وتأثيرهم قد ازداد تأثيراً بعد انقطاعه عنهم، ومفارقته لهم، منذ صار أيمن الظواهري، الرجل الثاني في القاعدة، موحداً بين جماعته وجماعتها، عبر وساطة عدد من الأفغان العرب، في مقدمتهم أبو حفص الموريتاني أحد منظّري القاعدة[١٥٠]، ومما يذكره الظواهري أن د. فضل ربما قرر هذه القطيعة نهائياً، أثناء وجوده في اليمن، حيث لم يرد على رسالة لأيمن الظواهري يدعوه إلى تركها، ويلوح الظواهري بعلاقة قديمة له بالسلطات هناك.

---

(١٤٩) تحوّلت فيما بعد إلى تنظيم القاعدة في المغرب العربي في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧، بعد تركه لها، في عهد خليفته أبي مصعب أبي داود مصطفى دوركدال.

(١٥٠) هو د. محفوظ ولد الوالد، شارك في الجهاد الأفغاني ضدّ الشيوعيين، ثم هاجر إلى أفغانستان، وأسّس هناك مركزاً لتعليم اللغة العربية في قندهار، وأشرف على إصدار مجلة **الطالب** الناطقة بالعربية، باسم طالبان، وهو من المقربين من أسامة بن لادن. وقد قدّم الأخير كتابه: **العمل الإسلامي بين دواعي الاجتماع ودعاة النزاع**. انظر: الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٥٣-٥٤.

إن النظام الفكري للسلفية الجهادية، الذي كان د. فضل أحد أبرز دعاته، لا زال موجوداً، ونقده وتفكيكه هو جهد المراجعة الحقيقية لمن خبره وأراد تجاوز الناس له، ومفارقة تنظيماته وقياداته، الذين يرفضهم. من هنا نتوقف تجاه تهويل البعض من أثر هذه المراجعات، كما أننا لا نهون منها، ولكنها في حاجة إلى تجاوز دائرة الخصومات والدوافع الواقعية والفكرية، لدائرة الفكر وإعادة التأسيس، هدماً ثم بناءً مختلفاً، يحمل روح الداعية الأمير لشيء مختلف.

وقد مهدت هذه الوثيقة التي صدرت أواخر عام ٢٠٠٧ لخطوات تالية، قادتها الجماعة الإسلامية المقاتلة التي أتت مراجعاتها تأسيسية وتعديلية للمنطلقات الفكرية للسلفية الجهادية، وغير سجالية، شأن مراجعات د. فضل، أو اعتذارية شأن مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، ولكن أتت دراسات تصحيحية تحولت عن مفهوم الحاكمية إلى مفهوم التنمية والنهضة، وأكدت مقولة الجدوى وتصحيح الاجتهادات السابقة لها، رغم أن هذه الجماعة لم تتورط يوماً في أي عمليات انتحارية أو استهداف لمدنيين، وأتت معلنة انقطاعها الكامل عن القاعدة متجاهلة لها، وكذلك لحكومة طالبان التي دأبت مختلف تيارات السلفية الجهادية على وصفها بإمارة المؤمنين في فترات سابقة، ولم يتعرض لها د. فضل في مراجعاته إلا بالثناء والتزكية والحرص عليها وتخطئة القاعدة فقط، كما رفضت مراجعات المقاتلة تكفير الحكام[١٥١]، بينما كان موقف د. فضل صاحب المراجعات الأشهر مشتبهاً وغير واضح من تكفير الحكومات الحالية في العالم الإسلامي، وكان متوقفاً غير حاسم في مسائل أخرى كالحاكمية أو الولاء والبراء حيث لا زال الرجل على مواقفه الأساسية من هذا الاتجاه، ومن هنا جاء تأنيبه ورفضه لممارسات القاعدة، ولعل اعتباره حكومة طالبان بريئة، متباكياً عليها، ومبرئاً لها من أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، يبقي هذا الاشتباه حول طرحه الجديد قائماً[١٥٢].

إن مراجعات د. فضل ترشيدية وليست تصحيحية كما أتى عنوانه، بينما تأتي مراجعات الجماعة المقاتلة تصحيحية بامتياز، فما تراجع عنه د. فضل يقع في الدائرة العملية دون الدائرة الفكرية، فقد تراجع بقوة عن مفاهيم عملية، مثل

(١٥١) «دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس،» الجماعة الإسلامية المقاتلة (٢٠٠٩).

(١٥٢) انظر: ابن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي: الحلقة الثامنة».

مفاهيم الخروج على الحاكم، ومفهوم القتل بالتترس والقتل على المذهب والطائفة، كما أكد ضرورة اعتبار الحوادث وموازين القوى، لكنه لم يوضح مراجعاته عن المنطلقات الفكرية والنظرية التي أسس لها سابقاً، رغم أنه أهم منظِّري السلفية الجهادية على الإطلاق في عرف الكثيرين.

سابعاً: معركة القاعدة والمراجعات (معركة التبرئة والتعرية)

١ ـ ردّ الظواهري في «التبرئة»

جاء رد الرجل الثاني في القاعدة د. أيمن الظواهري على «وثيقة ترشيد العمل الجهادي» التي استهدفت تنظيمه وعملياته كما استهدفته بشكل خاص، مفاجئة وضخمة بشكل كبير، فقد جاءت ثلاثة أضعاف حجم الوثيقة. ويبدو أن الظواهري استعان في كتابتها بكتيبة من الباحثين، وكانت محل نقاش بين عدد كبير من قيادات القاعدة، وجاءت تحت عنوان **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، وبتوقيع الشيخ المجاهد د. أيمن الظواهري، كما وصف نفسه أو وصفه أتباعه، وإن اشتهر بينهم بأوصاف أخرى شأن حكيم الأمة وغير ذلك. وتعدُّ «التبرئة» الرد الرسمي من القاعدة، خاصة في ظل ردود كثيرة أخرى قدمها هاني السباعي وأبو بصير الطرسوسي وعبد الحكيم حسان وغيرهم.

يزاوج الظواهري بين القلم والسيف، في رده، وكأنه يود أن يقول لخصمه عبد القادر بن عبد العزيز صاحب وثيقة ترشيد العمل الجهادي، الذي رماه بالجهل والظلم، أنه من أهل القلم والسيف، وبريء من تهمة الخور والضعف الذي يبدو أن الظواهري يلوح بها في وجهه.

توقيع الظواهري بالشيخ المجاهد أتى لهدف يؤكده منذ البداية، وهو أنه لا يجوز الحديث في أحكام الجهاد إلا للشيوخ المجاهدين، شأن صاحب **التبرئة**، وليس صاحب **المراجعات** رغم معرفة قدره.

يبدو أن أيمن الظواهري كان متمرساً على الرد على المراجعات، فقد سبق أن وجهت له الجماعة الإسلامية عدداً كبيراً من الرسائل، بل استهدفته واستهدفت تنظيمه بعدد غير قليل من الكتب، ولكن الظواهري كان دائماً متعالياً

ورافضاً ومتهماً، وهو ما ساعد عليه كون خلافه مع الجماعة قديماً وواضحاً، ولكن اتهامات صاحب **الجامع** هي الأمر الجديد، الذي ربما كان مفاجئاً له، ولكن لا شك أنه كان مستعداً للرد عليه.

في السطور الأولى من مقدمة **التبرئة** يذكر الظواهري أن الوثيقة لمّا تأملها وجدها كما يقول: «وجدتها ـ وللأسف كما توقعت ـ تخدم مصالح التحالف الصليبي اليهودي مع حكامنا الخارجين على الشريعة أيّما خدمة؛ فهي محاولة لتخدير أعدائهم المجاهدين وتشكيكهم في منهجهم وإخراجهم من ميدان المواجهة بحجة العجز والضعف، وبحجة عدم توفر مقومات الجهاد، وبحجة اليأس من إمكان الحركات الإسلامية أن تُحدث أي تغيير في مصر»[١٥٣].

ويذكر أن الوثيقة قد استهدفته شخصياً «بالإشارة والتعيين، وبالإضافة للشيخ أسامة بن لادن حفظه الله، ونصره على أعدائه». يضيف الظواهري موضحاً العامل الشخصي في تأليفه لـ **التبرئة**: «فوجدت نفسي في موقف في غاية الحرج، إن أنا سكتُ. زعم المستفيدون من كتابة الوثيقة أنهم قد نجحوا في تشكيك المجاهدين في منهجهم»، وإن هو عمد إلى الرد ربما يكون ردّه هذا محض انتصار شخصي، ومن ثم «تتحول الوثيقة والرد عليها وما قد يتبعهما من ردود أفعال ترامياً بالنقد والاتهام على مرأى ومسمع من العالم مع إخوة شرفت في يوم من الأيام بأن أبادلهم المودة الصادقة والأخوة الصافية على درب التضحية والجهاد في سبيل الله»[١٥٤]، على حدّ قوله.

ويقرّ الظواهري صراحة أن هذه الرسالة من أصعب، إن لم تكن أصعب، ما كتب في حياته. وأراد الظواهري أن يسمو بنفسه أخلاقياً، فيذكر أن منهجه الذي ينبّه إليه القارئ هو كما يقول: «لا أقصد تجريح شخص، ولا النيل من قدره، وإن ردي ونقدي موجه للمعاني والأفكار، وليس للأشخاص، فكاتب وثيقة الترشيد ومن يوافقه، أو يزعم موافقته، لهم في نفسي كل احترام»[١٥٥].

ثم يطرح الظواهري ثلاثة أسئلة فيما يتعلق بالسياقات التي صاحبت

---

(١٥٣) الظواهري، التبرئة: **رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٣.

(١٥٤) المصدر نفسه.

(١٥٥) المصدر نفسه.

الإعلان عن الوثيقة وتبعتها وهي: لماذا خرجت الآن هذه الوثيقة؟، ولصالح من نُشرت ووزّعت؟ وكيف كتبت هذه الوثيقة؟!

وإجابة عن السؤال الأول يرى الظواهري أنها كتبت في محاولة يائسة أو شبه يائسة للتصدي لما دعاه «الموجة العاتية من الصحوة الجهادية، التي تهز كيان العالم الإسلامي هزاً بفضل الله..»[١٥٦].

فهدف الرسالة ـ الوثيقة كما يذكر الظواهري هو «كفّ جهاد المسلمين، ومقاومتهم للصليبيين واليهود، وأجهزة الحكم العميلة في بلادنا، سواء باليد أو اللسان أو حتى الاحتجاج السلمي»، ثم يضيف: «إن الرسالة تحرص بلغة وزارة الداخلية على عدم تعكير صفو الأمن»[١٥٧].

وفيما يتعلق بالسياق الدولي، يؤكد الظواهري أن الوثيقة خرجت إلى النور الآن «في وقت قررت أمريكا فيه ـ نظراً للضربات التي تترنح تحت وطأتها ـ أن تنصرف عن خطها السابق بالسماح الجزئي ببعض من الحرية لتيار المعارضة عبر الانتخابات، فواجهته بالمنع والتقييد، كما حدث في انتخابات مجلس الشورى في مصر والمغرب والأردن، وكما حدث مع حكومة حماس من حصار، ومن اعتبارهم إياها حكومة غير شرعية، وكما حدث في مؤتمر أنابولس، وما يتوقع منه من خيانات وعدوان. وفي وقت قررت فيه أمريكا عياناً بياناً تمويل الخونة في مجالس الصحوة (الإسلامية بالعراق) الصريحة في عمالتها لتشجع بها تياراً أكثر تماوتاً وانهزاماً من تيار المعارضة عبر الانتخابات»[١٥٨].

ويجيب الظواهري عن التساؤل الثاني وهو: لصالح من خرجت هذه الوثيقة؟ بأن المستفيد الأول من خروجها هو الولايات المتحدة الأمريكية، ويفسر ذلك بقوله: المتراجعون ـ يقصد فضل ومن سبقه ـ «يدعونها ـ أي الأمة ـ للتخاذل والاستسلام، فيفتحون الباب واسعاً أمام استشراء المخطط الصهيوني الأمريكي»[١٥٩].

ثم يضيف أن «المجاهدين هم الذي أفشلوا المخطط الأمريكي، وهم من

---

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ٤.

(١٥٧) المصدر نفسه.

(١٥٨) المصدر نفسه.

(١٥٩) المصدر نفسه.

تنتقدهم هذه المراجعات»[١٦٠]، ممّا يعدّ دليلاً حسبما يشير الظواهري إلى أنها كتبت لصالح أمريكا وليست لوجه الله.

ويحاول الظواهري أن يوحي بأن القاعدة لديها مشروع كبير، لا يقف فقط عند كونها جبهة لمواجهة الصليبيين واليهود، ولكن يمتد إلى أبعد من ذلك، يقول الظواهري: «لا تطالب فقط بطرد المحتلين الصليبيين واليهود من بلاد المسلمين، بل تطالب أيضاً بأن يباع البترول بسعره الحقيقي، بكل ما تمثل هذه الدعوة من آثار مدمرة على السيطرة الأمريكية على العالم التي انبنت بدرجة كبيرة على سرقتها لثروات المسلمين»[١٦١].

ويضع الظواهري مراجعات سيد إمام أو د. فضل، في سلة واحدة مع مراجعات الجماعة الإسلامية المصرية، فهي كلها تراجعات وليست مراجعات، فقد بدأت مراجعات الجماعة منذ عام ١٩٩٧، ولكنها حسب الظواهري «ركدت إلى أن جاءت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، فبدأت موجة أخرى من المراجعات، استنكرها العديد من أعضاء الجماعة الإسلامية الذين وافقوا على مبادرة وقف العنف، هذه الموجة وصلت بهم لاعتبار السادات شهيداً، والأهم أنها تركزت في معظمها على الهجوم على القاعدة، وبدأت المزايا الحقيقية الدنيوية تتحقق للمتراجعين»[١٦٢].

ثم يؤكد الظواهري هدفه بتنقيبه في تاريخ سيد إمام الذي يذكر أنه قد «أعلن عن تراجعه في كتابه **الجامع** منذ عام ١٩٩٤، وانصرف إلى حياته الخاصة باسمه الحقيقي في اليمن في تعايش غريب مع أجهزة أمنها، ثم بعد الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ اعتقلته السلطات اليمنية بأوامر أمريكية، ورُحّل إلى مصر، وتصور الأمريكان أنه قد يكون مفيداً في حملتهم الصليبية الجديدة. فبعد فترة من التكتم على اعتقاله بلغت حوالى ثلاث سنوات، لا أشك أنه قد مورس عليه فيها ألوان من الضغط والتقييد والقهر مقرونة بأساليب الترغيب والترهيب، بدأ إبرازه وإحاطته بكل هذه الهالة الإعلامية»[١٦٣].

---

(١٦٠) المصدر نفسه.

(١٦١) المصدر نفسه.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ٥.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٥.

ثم يتساءل الظواهري: هل تحقق هذه الوثيقة مصلحة لمصر أو لغيرها من بلدان العالم الإسلامي، ويجيب بأنها لا تمتّ بصلة إلى مصلحة مصر أو العالم الإسلامي. خاصة، في ظل انعدام الأمل من حدوث التغيير في نظام الحكم المصري وعدم السماح حتى بالتظاهر السلمي للمعارضين. وهنا يبتعد الظواهري عن لغة الدين والشريعة ليتحدث بلغة السياسة وليتساءل عن موقع الأخلاق، أي منظومة القيم والأعراف والعادات والتقاليد، في وسائل الإعلام العربي، بل إنه يتحدث عن حقوق الإنسان والتعليم وقضايا الفقر والاقتصاد ليسأل جموع المحتفين بالوثيقة: إلى أين تسير مصر: إلى قيادة وريادة العالم العربي والإسلامي؟ أم إلى التبعية والدونية؟ كما يشير إلى مسألة التوريث التي تشغل المعارضة المصرية، بل يرى فيها تعبيراً عن تراجع مصر(١٦٤)، التي ليس لها من طريق، حسب الظواهري، إلا الجهاد.

ويرفض الظواهري ترحيب بعض المتابعين والمحللين بالوثيقة لأنها تدعو إلى وقف الاقتتال الداخلي، ثم يقول «وأسألهم ومتى توقف الاقتتال الداخلي؟ الحكومة تمارس الاقتتال الداخلي ضد شعبها كل يوم، وفي كل مجال؟.

ثم يقول «إن الوثيقة لا تدعو إلى وقف الاقتتال الداخلي، ولكنها تدعو إلى أبعد من ذلك بمراحل شاسعة، تدعو إلى عدم الاعتراض على الظلم، وعدم الانشغال بالهم العام، ولا بأمور المسلمين، الوثيقة **تحل مشكلة أسير اكتفى بما قدم أو ندم عليه** ويريد أن ينصرف للنظر في شأنه الخاص، وهذا هو موقف كاتبها من أربعة عشر عاماً، ولكنها لا تحل مشكلة مجتمع ولا شعب ولا أمة»(١٦٥).

ثم يتناول الظواهري حجج المرحبين بوقف أو ترشيد خيار الجهاد المختلفة، منها قوله مثلاً: «فإن قيل ولكن الجهاد في مصر لم يؤد لقيام الدولة المسلمة ولا لطرد الأمريكان من مصر، فالجواب وكذلك الجهاد في فلسطين منذ ثمانين سنة لم يؤد لطرد المحتل من فلسطين، التي احتلها البريطانيون ثم سلموها لليهود».

ومنها أيضاً قوله «وإن قيل إن الجهاد في مصر أدى لقتل الأطفال،

---

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٧.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ٦.

فالجواب وكذلك الجهاد في فلسطين أدى لقتل أطفال يهود، والأطفال مسلمون أو غير مسلمين يحرم تقصدهم بالقتل في الشريعة، بل وصواريخ حزب الله التي أطلقت على شمال فلسطين قتلت عرباً، وصواريخ القسام عشوائية، لا يعلم من تقتل مسلماً أو طفلاً أو غيرهما». والجهاد، حسب الظواهري، عمل بشري يمكن أن يحتوي على أخطاء، ويحاسب المخطئ ولكن دون أن يتعطل الجهاد[١٦٦]. ثم يشير الظواهري إلى أن خيارات هذه الوثيقة هي ستة خيارات كلها تلغي أو تعطل خيار الجهاد والعدة له وهي خيارات: الهجرة ـ العزلة ـ العفو ـ الإعراض ـ الصبر ـ كتمان الإيمان، وأنها في مجملها ليست إلا وصفة للهروب من الواقع[١٦٧].

ويؤكد الظواهري في إجابته عن السؤال الثالث، وهو: كيف كتبت هذه الوثيقة؟ أن هذه التراجعات «لم تكتب في ظروف القهر والسجن والخوف فقط، ولكنها كتبت بإشراف وتوجيه وتدبير وتمويل وإمكانيات الحملة الصليبية اليهودية»[١٦٨]. ويذكر أنهم لم يبذلوا فيها هذه الأموال والجهود إلا لأنها تصبّ في مصلحتهم، ولو كانوا لا يحققون بها مصالحهم لما سمحوا لصاحبها أن ينطق أصلاً، حسب تعبير الظواهري[١٦٩].

ثم يضيف الظواهري معلناً قوله «إني أعلن لجميع المسلمين أنه لو ـ لا قدّر الله ـ أسرت أو غيري من الإخوة، نسأل الله لنا ولجميع المسلمين العافية، ثم خالفنا ما كتبناه وقلناه قبل الأسر، فلا تقبلوا منا إلا ما كتبناه وقلناه قبل الأسر لا بعده»[١٧٠] مؤكداً أنه لا فتوى لأسير، مشيراً إلى د. فضل ووثيقته التي كتبها وهو في السجن.

ويرفض الظواهري ما أذاعته الحكومة المصرية من أن هذه الوثيقة كانت بإرادة واختيار أصحابها. ويتساءل: لماذا تأخرت كل هذا الوقت، ولماذا يضطر البعض إلى قبولها وهم في الأسر، وأي حوار تديره الحكومة المصرية، ولماذا لا تحتوى نقداً لها لو كانت حرة، ولماذا لا يكون مسارها شفافاً واضحاً؟.

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٨.

(١٦٩) المصدر نفسه.

(١٧٠) المصدر نفسه.

ومن يشرف عليها تحديداً؟ ثم يرد الظواهري قائلاً ونافياً القداسة والمكانة التي كان يتمتع بها صاحب الوثيقة بقوله: «المجاهدون ـ بفضل الله ـ لا يعرفون الحق بالرجال، ولكن يعرفون الحق فيعرفون رجاله»، وأن كاتب هذه الوثيقة ـ يقصد فضل ـ «قد نفض يده من العمل الجهادي وانتقد أصحابه منذ أربعة عشر عاماً، فكيف كان حال الجهاد فيها؟ هل تراجع أم تصاعد حتى صار أقوى خطر يهدد أمريكا زعيمة الغرب الصليبي؟»[١٧١]، ثم يستبعد الظواهري تأثير ما وصف به كاتب الوثيقة أسامة بن لادن متسائلاً: أيهما أكثر تأثيراً في الشباب المسلم وفي الجماهير المسلمة وفي السياسة الدولية؟.

وتتكون رسالة **التبرئة** من بابين، خصّص الظواهري الباب **الأول** للتعليق الإجمالي على منهج الوثيقة، والباب **الثاني** الذي تكوّن من تسعة عشر فصلاً للرد على موضوعاتها، ثم خاتمة ضمنها الكاتب أربع رسائل، أولاها: لجميع المسلمين، وثانيتها: لضباط المباحث الذين أخرجوا هذه الوثيقة، وثالثتها لإخوانه الصامدين في السجون، والرابعة والأخيرة لمن كتبوها ومن أيدوها.

وعن الأخطاء في منهج الرسالة يورد الظواهري عدداً من الملاحظات، منها مخالفة عنوان الرسالة لموضوعها، فهي **أولاً** ليست ترشيداً للعمل الجهادي في رأيه، ولكن تقييداً كلياً له في مصر وخارجها[١٧٢]؛ و**الثانية** أنها قفزت مباشرة لما تزعمه أخطاء في العمل الجهادي، بدون أن تشرح الواقع الذي انطلق العمل الجهادي لتغييره، **والثالثة** أن الرسالة تركت الأهم وانشغلت بالمهم، فتركت جرائم الصليبيين وعملاءهم، وتركت تحريض الأمة على قتالهم والتصدي لهم، وانشغلت بما تزعمه أخطاء للمجاهدين، ومنها أنها لم تلتزم المنهج العلمي ولا الأمانة العلمية في عرض الآراء الفقهية، ومنها أنها **لم تلتزم الأمانة في السرد التاريخي في سردها لعمليات جماعة الجهاد، وإنما قدمت الرواية الأمنية لما حدث فقط**[١٧٣].

وينقل الظواهري عن **الجامع** رأي فضل السابق في تكفير الحكّام الطواغيت الممتنعين عن التعيين، ثم يسأله: فهل لا زال الكاتب على رأيه؟.

---

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٠.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

من الملاحظات أيضاً أن كثيراً ممّن وصفهم الكاتب بأنهم لا برّ عندهم ولا تقوى، كانوا يعملون تحت إمرته وبأوامره، فهل ينسحب هذا الحكم عليه أيضاً؟ وأنه كان يرى الجماعة الإسلامية من غلاة المرجئة. فهل لا زال على هذا الرأي[174]؟

وأن الكاتب سبق له في **الجامع** أن كفّر كلَّ من سلك طريق الديمقراطية ودخل المجالس البرلمانية، وأن الكاتب نزل في مستوى كتابته إلى مستوى السبّ والشتم والتجريح الشخصي بالزور والافتراء، فمثلاً يتكلم على الذين فرّوا عن نسائهم وعيالهم، وعن الجهلة الأغبياء، وعن الذين أرسلوا أبناءهم إلى ملاذ آمن وتركوا غيرهم للسجن والقتل، وعن العملاء والمرتزقة، ثم يقول الظواهري: وهذا مستوى لا نستطيع أن نجاريه فيه[175].

وهو يشير في ذلك مثلاً إلى موقف طالبان، وأن القاعدة خانت أميرها الذي أواهم وهدمت دولتهم، وهو ما يرفضه الظواهري، ويورد تصريحات للملا عمر وغيره يؤكدون الموالاة والعلم بكل شيء.

كما يشير الظواهري إلى تناقض شديد بين كتاب **الجامع** و**وثيقة الترشيد** اللذين كتبهما د. فضل، ومن ذلك موقفه من د. عبد الله عزام الذي رأى في الجامع أنهم لم يكن يقبل بحكم الشرع..

التبرئة رحلة طويلة من الجدل والسجال مع صاحب **وثيقة الترشيد**، تناول فيها الظواهري بإسهاب أكثر كل تفاصيلها، وحملت نيراناً مضادة واتهامات كثيرة لصاحب **وثيقة الترشيد**، لم يكن أمام صاحبها من طريق سوى الرد، وهو ما صنعه في التعرية التي نعرض لها في القسم التالي من الدراسة.

٢ ـ ردُّ عبد القادر بن عبد العزيز على «التبرئة»

بعدما أطلق د. فضل أو سيد إمام عبد العزيز الشريف (كما هو اسمه الحقيقي) مراجعاته تحت عنوان **وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم**، أحدثت هذه المراجعات ردود أفعال واسعة النطاق داخل نطاق الحركات الإسلامية، إذ إنها كانت بمثابة نقطة تحول في تاريخ هذه الحركات. كان أبرز

---

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥.

هذه الردود الكتاب الذي أطلقه الرجل الثاني لتنظيم القاعدة تحت عنوان **التبرئة ـ تبرئة أمة السيف والقلم من منقصة تهمة الخور والضعف** الذي عرضنا له سابقاً، والذي حمل هجوماً عنيفاً على وثيقة د. فضل، دفعت الأخير إلى أن يرد ويكشف جوانب جديدة عن علاقته مع الظواهري في كتاب جديد بعنوان **مذكرة التعرية لكتاب التبرئة**، الذي قامت صحيفة **الشرق الأوسط** بنشر محتوياته على مدار ١٢ حلقة متواصلة في النصف الثاني من شهر تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨. سعى د. فضل على مدار هذا الكتاب إلى ما سمّاه تعرية خطاب الظواهري بتفصيلاته المختلفة.. أكاذيب الظواهري، ومغالاته الفقهية، وما سمّاه تلبيسه الأمور على القارئ، وهو ما يمكن تقسيمها إلى العناصر الآتية التي تناولتها مذكرة التعرية من كتاب **التبرئة**:

يبدأ د. فضل مذكراته بالضرب في الفهم الشرعي للقاعدة، منذ البداية، حيث يشير إلى نتيجة توصل إليه من معايشته للعرب المجاهدين في أفغانستان خلال الفترة (١٩٨٣ ـ ١٩٩٣)، وهي أن جل اهتمام الإخوة العرب المشاركين في ذلك الجهاد كان متعلقاً بالأمور العسكرية، مع إهمال كبير للأمور الشرعية، مما أوجد لديهم اندفاعاً تحركه الحماسة والعاطفة لا التقيد بأحكام الشريعة، وتطور هذا الاندفاع العاطفي وتفاقم حتى بلغ في السنوات الأخيرة مبلغ القتل بالجملة والإبادة الجماعية، باسم الإسلام والجهاد، وهو ما استدعى من د. فضل الرد على هذا المذهب الفاسد كما اسماه في وثيقته لترشيد العمل الجهادي، والتي أثارت حفيظة تنظيم القاعدة[١٧٦].

أ ـ «التبرئة».. أكاذيب وشهادة زور

وتحت عنوان «تعرية أكاذيب الظواهري وبهتانه» يبدأ د. فضل بالرد على اتهام الظواهري له بأنه كتب **الوثيقة** بإشراف أمريكا واليهود، ودعمهم بمنطق عدم تعكير صفو الأمن، مطالباً إيّاه ـ أي الظواهري ـ بالمباهلة صوتاً وصورة، وفي المقابل يكرر فضل اتهامه اللظواهري بأنه كان عميلاً للمخابرات السودانية، وأنه سمع ذلك منه شخصياً. ويؤكد فضل أن الظواهري حصل على أموال من المخابرات السودانية لتنفيذ عدد من العمليات في مصر إلا أنه هرب وترك بعض إخوانه من جماعة الجهاد في السجون المصرية، كما أشار إلى توريط الظواهري

(١٧٦) انظر الحلقة الأولى، في: **الشرق الأوسط**، ١٨/١١/٢٠٠٨.

لعناصر من تنظيم الجهاد في تنفيذ عمليات قتالية في مصر رغم تحذير د. فضل لهم كثيراً من تنفيذ مثل هذه العمليات، هكذا يكون الاتهام بالعمالة والتفريط في دم الإخوة وتوريطهم.

وفي الإطار ذاته يرى د. فضل في حديث الظواهري عنه تناقضاً، حيث كان يعتبره الظواهري فيما مضى - قبل **المراجعات** - مفتي المجاهدين في العالم، ويصفه بأنه العالم المرابط والمفتي المجاهد، ولكن يعود ويصفه بعد **المراجعات** بالعمالة لأمريكا واليهود. ويتساءل د. فضل عن الفارق بين **المراجعات** وخطابه، مؤكداً أن ما ذكره في **وثيقة ترشيد العمل الجهادي** هو نفسه ما ذكره من قبل في كتابه **الجامع**، ويذكر الظواهري بوصفه لـ **الجامع** من قبل بأنه «فتح من الله».

ويصف فضل ما نسبه إليه الظواهري في **التبرئة** بأنه شهد بالزور والكذب، الذي تسقط به عدالته وأمانته وقبول شهادته، وهو ما يعتبره أصيلاً في الظواهري، حيث سبق أن نسب إلى د. فضل عدداً من العمليات، التي لم يقم بها عندما كان يتم التحقيق معه[(١٧٧)].

ب ـ الظواهري مؤسس مذهب فاسد

وتحت عنوان: لماذا لم يتحمل الظواهري نشر **وثيقة ترشيد العمل الجهادي**؟، يشير المؤلف إلى أن الظواهري قام بتحريف كتابه **الجامع في طلب العلم الشريف**، وهو الكتاب الذي راجع فيه د. فضل الكثير من أفكاره، وهو ما كان صادماً للظواهري، فحجب منه الكثير خوفاً على جماعته، وقام بنشره مبتوراً منه آراء مؤلفه، مؤكداً أن ما نشره في وثيقته ما هو إلا إعادة لما سبق وأن ذكره في كتاب **الجامع**، وهو ما نتحفظ عليه حيث إن **الجامع** في طبعته الثانية المنشورة سنة ١٩٩٣ يختلف في منطقه كلية عن **المراجعات**، كما نرى.

يرى فضل أن معركة تحريف **الجامع** هي ما حدا بالظواهري إلى مهاجمة **وثيقة الترشيد** قبل أن تنشر، وبعد أن نشرت، وهو ما دفع د. فضل إلى كشف أكاذيب الظواهري وافتراءاته في ردّه **التبرئة**، ومنها اتهام الظواهري

(١٧٧) المصدر نفسه.

للدكتور فضل بأنه كان متعايشاً مع السلطات اليمنية التي اعتقلته، وسلّمته لمصر بتعليمات أمريكية، وأن هذا كان من أجل إصدار **الوثيقة**، مطالباً إياه بالإتيان بدليل واحد على ذلك، ومؤكداً عدم صحة هذا الادعاء، وأنه ليس سوى بهتان أتى به صاحبه.

ومن تلك الادعاءات التي أوردها الظواهري في تبرئته، ويسعى فضل إلى نقضها في تعريته، إغفال د. فضل لفكرة الإعداد للجهاد في وثيقته، وهو ما نفاه د. فضل، مشيراً إلى أنه تناول الإعداد للجهاد تفصيلاً، ويذكر أنه قد ألف في ذلك كتاباً كاملاً من قبل، وهو **العمدة في إعداد العدة**.

ويعود د. فضل ليكرر أنه ليس عميلاً لأمريكا أو اليهود، وأن من ساعدهم إنما هو الظواهري وأسامة بن لادن، هؤلاء الذين ساعدوا في إدخالهم العراق وأفغانستان ـ حين أعطوهم المبرر ـ ثم تركوهم وهربوا.

ويصف د. فضل الظواهري بـ «**الكذّاب الدولي**» خاصة فيما يتعلق بعمالته للمخابرات السودانية، وتسببه في مقتل كثير من رفاقه وسجن بعضهم سعياً وراء الرياء والشهرة، لا سعياً إلى الجهاد، كما سبق وأن أشار إلى أنه سعى إلى تنفيذ تلك العمليات لإحياء فكرة الجهاد(١٧٨). ويؤكد د. فضل أن الأمر ليس مجرد رجل أخطأ في بعض المسائل الفقهية، وإنما نحن أمام تأسيس مذهب فاسد منحرف، يسعى إلى تأصيل الإسراف في سفك الدماء، مؤكداً أنه سوف يوضح كيف نشأ هذا المذهب، وما هي أركانه مع الرد عليها، وهو ما يطلق عليه البعض فكر القاعدة.

وقد بدأ بالإشارة إلى نشأة هذا المذهب في التسعينيات بهدف قتال أكبر عدد من الأمريكان، خارج وداخل أراضيهم، ولو عن طريق القفز على الثوابت الشرعية، مستندين إلى فقه التبرير لشرعنة أفعالهم، وذلك بتحويل محاربة أمريكا من قضية شخصية إلى قضية الأمة الإسلامية كلها، من خلال الترويج لفكرة فاسدة مفادها «أن أمريكا هي سبب كل مصائب المسلمين، وهذا أحد أبرز مبرراتهم مع حشد أكبر عدد ممكن من الأنصار لضرب أمريكا، والاحتيال على وجوب استئذان الأمير، وصاحب أرض الإيواء»(١٧٩)، والمقصود هنا الملاّ

---

(١٧٨) انظر الحلقة الثانية، في: **الشرق الأوسط**، ١٩/ ١١/ ٢٠٠٨.

(١٧٩) المصدر نفسه.

عمر، وإلغاء كل الموانع الشرعية التي تمنع قتل الأمريكان بالجملة، مع الدفاع عن نفسها ضد منتقدي فكر القاعدة تحت دعوى أن من ينتقدهم إنما يثبط عن الجهاد ويهاجم المجاهدين ويضرّ الأمة.

ج ـ أركان فكر القاعدة عند صاحب «المراجعات»

ينتقل المؤلف في الحلقة الثالثة وما بعدها إلى النقد الشرعي لأركان فكر تنظيم القاعدة ودحض فتاوى قادته، التي استخدموها، كما يقول، في تضليل آلاف من الشباب في شتى بقاع العالم[١٨٠].

الركيزة الأولى: يبدأ بالرد على الركيزة الأولى للتنظيم القائلة بأن أمريكا واليهود هم سبب مصائب المسلمين، ليحشد ابن لادن المسلمين معه ضدهم، وليحول الأمر من قضيته الشخصية، المقدمة عنده على أيّ شيء آخر، إلى قضية أمة، فهذا قول ظاهر البطلان مناقض للقرآن، مؤكداً أن مصائب المسلمين أصلها المسلمون أنفسهم، كما ذكر القرآن ومستشهداً بأحداث تاريخية، فمن أضاع فلسطين هم العرب، ومن أدخل الأمريكان العراق هم المسلمون أيضاً، ومن ثم يتهم من يقول بغير ذلك بعدم إيمانه بالكتاب والسنّة، ويؤكد أن ابن لادن والظواهري وأصحابهم لا يفقهون، وينظرون إلى ظواهر الأمور بدون تدبر لحقيقتها وبدون دراية بالشرع.

ويؤكد د. فضل في إطار ذلك أن عدد المسلمين الذين تسببت القاعدة في قتلهم وتشريدهم في بضع سنين، في كينيا وأفغانستان والعراق والسعودية والجزائر وباكستان وغيرها، يفوق بكثير عدد من قتلتهم إسرائيل أو شردتهم في فلسطين، وما حولها في ستين سنة. ورغم ذلك تقوم القاعدة بإلقاء تبعية ما تقوم به على الآخرين وهو ما دعاه «**تنزيه النفس عن التقصير**» معتبراً إياه مذهب إبليس، ومن ثم فإن إصلاح المسلمين يجب أن يبدأ منهم.

وينتقل د.فضل بعد ذلك إلى الحديث عن وجوب جهاد العدو مؤكداً أن جهاد العدو المعتدي واجب عند الاستطاعة، وقتال المسلمين بغير استطاعة، كما فعلت القاعدة، فإنه تسبب في إضاعة دولتين من بلاد المسلمين (العراق ـ أفغانستان).

---

(١٨٠) انظر الحلقة الثالثة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٠/١١/٢٠٠٨.

الركيزة الثانية: ينتقل المؤلف إلى الحديث عن الركيزة الثانية متمثلة في اعتراض الظواهري على الخيارات المشروعة للمسلمين مع أعدائهم، واعتراضه على أن للجهاد شروطاً وموانع، وهذه الخيارات هي الصلح والهدنة والعزلة وكتمان الإيمان والصبر وغيرها، مشيراً إلى أنه فصل موانع الجهاد وشروطه في وثيقته، فيما استنكر الظواهري هذه الشروط والموانع، ولا خيار عنده إلا استعمال القوة، ولا يقتصر الظواهري على ذلك فقط، وإنما ينتقد من يؤمنون بتلك الخيارات، ويدعون إليها ويصفهم بالعمالة لأمريكا واليهود.

ويحذر د. فضل مما وصفه جهل الظواهري الذي يستغل من خلاله العاطفة الإسلامية لدى الشباب مع قلّة إلمامهم بالعلوم الشرعية. ويرى د. فضل أن النظر في الشروط والموانع هو الفرق بين العالم والجاهل، كما أنه الفرق بين الفقيه والمغامر. ويصف الظواهري بالمغامر الذي غامر بالمسلمين في مصر والعراق وهرب وتركهم في مصر، وتسبب في مقتل الآلاف منهم في العراق.

الركيزة الثالثة: هي محلية الإمارة التي ردّ بها بن لادن على اعتراض الملاّ عمر على صدام القاعدة وطالبان مع الأمريكان، حيث قال بن لادن لهم إن محمد عُمر أميرهم داخل أفغانستان، ولا دخل له بما يفعلونه خارجها، وردّ د. فضل على ذلك بأن الأمر الشرعي بطاعة الأمير، لم يقيد ذلك بمكان (داخل أو خارج)،ومن ثم يرد بعدم وجود حجة ودليل لدى بن لادن على ما سمّاه بدعة محلية الإمارة، التي حاول من خلالها تخطي إذن الملاّ عمر بالجهاد، مؤكداً ما تسببت فيه القاعدة من أضرار لطالبان ولأفغانستان تعد بمثابة خيانة له بعد مبايعته لهم بالإمارة، حيث نكص هذه البيعة وخالفها، ضارباً بأفغانستان وشعبها عرض الحائط.

هذا في الوقت الذي لا يوجد فيه خلاف بين العلماء أن طاعة الأمير واجبة في أمور الجهاد، كان ابن لادن طوال إقامته في أفغانستان (من ١٩٩٦ وحتى احتلالها في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١) يستخف بحكومة طالبان وبأميرها محمد عُمر، وكان ـ رغم مبايعته لهم بالإمارة ـ يعتبرهم مجرد وسيلة لتحقيق مشروعه الشخصي (مناطحة أمريكا) ولو بالتضحية بأفغانستان وحكومتها[١٨١].

(١٨١) المصدر نفسه.

الركيزة الرابعة: يستكمل د. فضل في الرد على الظواهري، ويتناول في هذه الحلقة الركيزة الرابعة من فكر القاعدة، وهي تقديم قتال العدو البعيد على العدو القريب، إذ يرى أن الظواهري اخترع هذا المبدأ في محاولة لتجميع جهود الحركات الإسلامية لمحاربة العدو البعيد ـ أمريكا ـ بما يخالف ما ورد في الكتاب والسنّة، من الابتداء بالأقرب فالأقرب من العدو.

ويسوق من تاريخ محاربة المسلمين من الأعداء ما يدل على ذلك، ويؤكد أن الظواهري بعد أن ظل يدعو إلى قتال العدو القريب في مصر نحو ٣٠ عاماً، عاد في عام ١٩٩٨ إلى المناداة بقتال العدو البعيد أولاً، وهو ما ترتب عليه إلحاق خسائر فادحة بجماعته وبدولة المسلمين، ورغم ذلك فلم يبق الظواهري وابن لادن لمقاتلة العدو الأمريكي، بل فرّا وتركا طالبان وحدها تدفع ثمن ذلك.

أمّا **الركيزة الخامسة** من فكر القاعدة فتتمثل في بدعة التكفير والقتل بالجنسية، حيث قرر ابن لادن وبعض أتباعه أنهم سيقتلون الأمريكان بدون تفرقة بين مدنيين وعسكريين، مبررين ذلك بأن جنسية الدول الكافرة دليل انتماء وولاء ورضا بالدخول تحت طاعة قوانين الكفار اختياراً، ومن ثم فإن المسلم المتجنس في هذه الدول إن لم يكن كافراً فهو قريب. ويرى د. فضل أن الظواهري بذلك يكون قد كفّر ملايين المسلمين الذين يعيشون في دول تسري فيها عليهم قوانين الكفّار، وهم غير راضين،فيما أشار د. فضل في وثيقته إلى أنه لا يجوز التكفير بالمحتملات أو بلازم المذهب إلا بعد التبيّن، كما أنه إن كان سكان بلاد الكفر كلهم كافرين، فهذا لا يعني جواز قتلهم جميعاً.

أما **الركيزة السادسة** في فكر القاعدة، كما أشار إليها د. فضل، فهي بدعة جواز قتل من يدفع الضرائب للكفار، لأنه مقاتل بمال المسلمين، وهو ما يعني كذلك أن الظواهري أجاز قتل مئات ملايين المسلمين الموجودين في بلاد الكفر وملتزمين بدفع الضرائب لحكومات دولهم كما في الهند وروسيا وحتى أمريكا نفسها، وهو ما يخالف تحديد فئات عديدة لا يجوز قتلها من الكفار في الحروب، فما بالنا بالمسلمين في ديار الكفر؟ ويستند د. فضل في ذلك إلى الكتاب والسنّة والسوابق التاريخية للرد بفساد المذهب الذي أسسه الظواهري للقتل بالجملة استناداً إلى تلك المبررات التي يصفها بالفاسدة.

الركيزة التالية ـ **السابعة** ـ التي يتناولها د. فضل هي بدعة إطلاق مبدأ المعاملة بالمثل بلا قيود من أجل التوسع في القتل، وأنهم في ذلك يتجاهلون باقي المقولة ـ المعاملة بالمثل إلا فيما لا يجوز شرعاً ـ وممّا لا يجوز شرعاً قتل الكفار بلا تمييز، ويصفهم د. فضل في ذلك بأنهم ينظرون نظرة الأعور إلى الأحكام، كما يستدلون بالأحكام العامة، ويتركون الخاص منها، مشيراً إلى حديث الرسول (ﷺ) عن النهي عن قتل ما لا يجوز قتله من الكفار، وأصبح بذلك هوى الظواهري وبن لادن هو المتحكم في الاختيار، وليس الشرع كشرع، بل جعلوا كلامهم أنفسهم شرعاً.

د ـ حول تأشيرة المسلم في بلاد الكفار

يشير د. فضل إلى أن أزمة أسامة بن لادن قبل أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، أنه لم يتمكن من قتل أكبر عدد من الأمريكان، وأدرك أن هذا الهدف لن يتحقق إلا بالعمليات القتالية داخل أمريكا، وينتقل من ذلك إلى تفنيد حجج القاعدة فيما يتعلق بركيزتهم العاشرة، وهي قولهم إن تأشيرة دخول المسلم بلاد الكفّار ليست عقد أمان، وذلك بعد أن ثبت أن من قاموا بعملية ١١ أيلول/ سبتمبر كانوا قد دخلوا الولايات المتحدة بتأشيرة دخول. وقد نبّه البعض إلى أن التأشيرة عقد أمان، وأن هذه العمليات نقض له فهي غدر بالعدو، وقد حاول الظواهري وأتباعه نفي صفة الغدر عنهم من خلال التأكيد أن التأشيرة ليست عقد أمان، مستندين في ذلك إلى تعريفها في قواميس اللغة والقوانين الإسلامية. ويقول د. فضل إنه عند الحكم على الأمور المستحدثة كالتأشيرة والديمقراطية والاشتراكية وغيرها، فإننا لا نبني الحكم على تعريفها في قوانين أهلها الأجانب، بل لا بد بعد ذلك من التوصيف الفقهي لهذا التعريف لمعرفة حقيقتها الشرعية، ويعرفها د. فضل بأنها إذن دخول للبلد مقرون باحترام الدم والمال، مما يعني أنه عقد أمان لا شك.

ويمتد د. فضل في حديثه عن ركائز فكر القاعدة، فيشير إلى ما يسميه بدعة نقض حق الأمان، حتى ولو كانت التأشيرة أماناً فيجوز نقضه، وكيف أنه استقوى بشيخهم ناصر الفهد مخالفاً بذلك علماء السلف وأئمة المسلمين، ويبرر ذلك بأنه يجوز نقض تأشيرة الدخول لسببين: **الأول** من باب الحيلة، **والثاني** لأن أمريكا هي التي نقضت عهودها مع المسلمين.

ويرد د. فضل على ذلك بأن ناصر فهد بنى حكمه على خطأ، كما أنه لا يجوز أن يتخذ نقض الأمان حيلة أو خدعة لقتل الكافر، بما يخالف ما قرره علماء المسلمين،كما أنه لجأ إلى التلبيس، فأرادوا أن يستدلوا بمسألة على أخرى، والمقصود هنا قتل كعب بن الأشراف، وهو ما يعتبره د. فضل تأويلاً خاطئاً[١٨٢].

كما يستكمل د. فضل في الحلقة التالية الرد على أيمن الظواهري فيما يتعلق بكون تأشيرة الدخول عقد أمان شرعي لمن حصل عليها، ويرد على ما يقوله الظواهري بنقض هذا العقد استناداً إلى فتاوى ناصر الفهد، لدعم رأيه بجواز نقض تأشيرة الدخول، إذ يرى أن هذا الكلام فيه خلط بين عقد أمان الدول للدول وأمان الدولة للأفراد، وهو يرد على الأعذار التي اختلقها لتبرير قيام منفذي أحداث ١١ أيلول/سبتمبر بنقض عهدهم بأنها أكاذيب تتناقض مع ما ورد في الكتاب والسنة من الحث على الوفاء بالعهود،كما ينتقد تبرير ناصر الفهد للقتل بالجملة بما أطلق عليه بدعة الشخصية الاعتبارية.

وفي الحلقة التالية يخصصها فضل كذلك للرد على أن تأشيرة دخول السياح إلى بلاد المسلمين ليست أماناً لهم من القتل والخطف، حيث استند إلى بدعة الشخصية الاعتبارية لتبرير قتل السياح والأجانب الذين تقاتلهم حكوماتهم، ويؤكد أن قتل المدنيين غير المقاتلين إنما هو مجرد اعتراف بالعجز عن مواجهة العسكريين، ومن ثم فإن ذلك يُعَدُّ جبناً وعجزاً.

هـ ـ في الرد على حصر المرجعية في شيوخ الجهاد

ومن ركائز فكر القاعدة التي حددها د. فضل استيحاء من كتاب **التبرئة** للظواهري، ركيزة حاول الظواهري تمريرها، وهي أنه لا يجوز أن يتكلم في فتاوى الجهاد إلا شيوخ الجهاد. ويرى فضل أن هذا القول يعكس جهل قائليه بأمور الدين وإغفالهم، لآية ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾[١٨٣].

ويؤكد د. فضل أن شروط المفتي معروفة في كتب الفقه، وليس فيها شرطهم أن يكون من شيوخ الجهاد، وإنما هذا افتراء افتراه الظواهري.

---

(١٨٢) المصدر نفسه.

(١٨٣) **القرآن الكريم**، «سورة النحل،» الآية ٦.

و ـ تلبيس الأمور

يرى د. فضل أو عبد القادر بن عبد العزيز فيما قام به الظواهري في كتابه **التبرئة** تلبيساً للأمور، ومن بين هذا التلبيس ما طرحه الظواهري من أقوال متناقضة في المسائل الفقهية، ليوهم القارئ بوجود خلاف حول مسألة معينة يمكنه مع هذا الخلاف الأخذ بأي الرأيين بدون حرج، متجاهلاً أن هذا الخلاف لا يمكن الاختيار بين أيٍّ منه إلا بعرض كل رأي على الكتاب والسنّة، لتحديد ما هو حق منها وما هو باطل. ومن تلبيسه أيضاً قوله بأنه كتب كتابه **التبرئة**: **غيرة على الإسلام**، رغم ما يحتويه هذا الكتاب من مغالطات فقهية كثيرة تخالف الكتاب والسنّة وأقوال العلماء، ومن بين تلك المغالطات أيضاً قوله بوجوب مقاتلة «مجاهدة» العدو البعيد ـ أمريكا فيما يوجب الله قتال العدو الأقرب.

ومن تلبيسه أيضاً اتهامه للدكتور فضل كما يقول بإلقاء التهم وبغير دليل ولا برهان، فيما يؤكد د. فضل أنه ما ذكر شيئاً من الأحكام الفقهية إلا مصحوباً بالدليل من الكتاب والسنّة وأقوال العلماء.

ومن تلبيسه أيضاً ـ أي الظواهري ـ تكرار قوله بأنه لا ولاية لأسير، فيما أكد د. فضل مراراً بأنه ليس له ولاية على أحد، كما ينتقد قوله بأن هذه المراجعات غير حرة، حيث لم يضعها أصحابها إلا بعد أن وقعوا في أسر عملاء الصليبيين.

ومن هذا التلبيس كذلك اتهام الظواهري للدكتور فضل بتجاهل المجرمين الحقيقيين، فيما أكد د. فضل على أنه تناول أعداء الإسلام تفصيلاً في البند الخامس عشر من وثيقته، وكذلك قدم النصح للحركات الإسلامية والحكّام في البند الرابع عشر.

وينتقد د. فضل عرض بن لادن الهدنة على أمريكا، رغم قولهم بأنها عدو الإسلام وسبب مصائب العالم الإسلامي، في الوقت الذي يصف الظواهري **المراجعات** بأنها تنتقد المجاهدين الذين تصدّوا للمخطط الأمريكي وأفشلوه. كما ينتقد د. فضل استدلال الظواهري على الحق بعدد أتباعه، حيث يرى الأول أن أتباع الحق عادة ما يكونون قليلين.

ز ـ في موقف القاعدة وفلسطين

وفي **الركيزة الثامنة** ينتقد موقف «القاعدة» من قضية فلسطين، حيث يؤكد

د. فضل أن الظواهري وبن لادن استخدما قضية فلسطين لكسب الشعبية، فقضية فلسطين هي القضية التي تلهب مشاعر الأمة المسلمة، إلا أنهما لم يقدما لفلسطين إلا الكلام[(١٨٤)].

فقد طرح الظواهري في كتابه **التبرئة** عدداً من الأسئلة حول قضية فلسطين، في محاولة لكسب الشعبية التي تكسب معها المال والتبرعات، ولا تقوم فقط إلا بعمليات تحريض على مواجهة اليهود، بدون أن يكون لها دور في تحقيق شيء يذكر على أرض الواقع.

ويتساءل د. فضل عن عدم قيام الظواهري بتنفيذ عمليات ضد اليهود في فلسطين. ويرد على ذلك بأن قتال اليهود ليس من أولويات ابن لادن، الذي يقف مشروعه عند الصدام مع أمريكا، أما الكلام عن فلسطين فلأغراض دعائية فقط.

كما أن القاعدة تنظيم بلا دولة، ولا يستطيع تنفيذ عمليات في بلد إلا بالتعاون مع أهل هذا البلد، ولم يتمكن من فعله في فلسطين بسبب فشل القاعدة في التحالف مع أيٍّ من المنظمات الفلسطينية، وهذه المنظمات ـ حسب فضل ـ متطورة من ناحية التقنية العسكرية أكثر من القاعدة بمراحل، يضاف إلى ذلك اختلاف أساليب التكتيك العسكري لدى الجانبين من ناحية أسلوب استعمال القوة، ومن ثم فإنه لا يوجد لدى ابن لادن أو الظواهري شيء يقدمه للفلسطينيين من الناحية العسكرية.

ومن الناحية المادية فإن المنظمات الفلسطينية ليست بحاجة إلى أموال ابن لادن، فلها مواردها الخاصة بها، كما أنها متطورة سياسياً أكثر من ابن لادن بكثير.

لهذه الأسباب ولغيرها فشلت القاعدة في التحالف مع أهل فلسطين، وبالتالي فشلت في إيجاد موطئ قدم لها فيها، ورغم ذلك فقد بدأت في انتقاد حماس في نواحٍ عدة.

وينتقل المؤلف إلى التأكيد أن القضية الفلسطينية وإن كانت قضية المسلمين والعرب فإن الأهم هي قضية إقامة دولة الخلافة الإسلامية.

---

(١٨٤) انظر الحلقة الثامنة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٥/١١/٢٠٠٨.

وينتقل د. فضل لينتقد قول بن لادن بتحريم الاعتراف بإسرائيل وعدم عقد صلح معها واعتبار ذلك ممّا يخلّ بالعقيدة، ويرد على ذلك بأن مسألة الاعتراف بالآخر أو عدمه هي مجرد بدعة أمريكية لمعاقبة من لا يرضون عنه، ولا وجود في الإسلام لهذه البدعة، في حين أن عقد الصلح يجوز مع كل كافر أو مرتد وفقاً لما تقتضيه مصلحة المسلمين.

وينتقل المؤلف إلى نقد ما قام به الظواهري من التباكي على إخوانه المسلمين في السجون المصرية والمعترضين على **الوثيقة** مؤكداً أنهم سجنوا قبل إصدار تلك **الوثيقة** ولم يأبهوا لتحذيره لهم بعدم الصدام مع السلطات المصرية. ويقارن د. فضل بين حال هؤلاء في السجون وحال الظواهري آنذاك وهو في السودان، ويتساءل: لماذا لم يتذكرهم سوى الآن؟

ويرد على الظواهري بقول الرسول (ﷺ) فيما يعرف بـ (فكوا العاني)، حيث الدعوة إلى السعي في فك الأسرى، فيما يحثّ الظواهري في المقابل على البقاء في السجون، بما يخالف أوامر الرسول (ﷺ)، في الوقت الذي لا يطيق فيه الظواهري المكوث في السجن، كما ينفق أموال طائلة على تأمين نفسه، ربما كان غيره من المجاهدين في حاجة إليها، ويقارن بين ما أسهمت به **الوثيقة** من إخراج مسلمين من السجون مقابل ما قام به الظواهري من التسبب في إدخال أعداد كبيرة منهم إليها.

وينتقل في الإطار ذاته إلى انتقاد المعترضين على **الوثيقة** الذين يصفهم بالقلّة في إطار نقده للظواهري، ويؤكد أن من انتقدوه كانوا من قبل يعقدون صفقات سياسية مع الحكومة المصرية، وقد فقدوا هذه الورقة مع الإعلان عن الوثيقة(١٨٥).

وينتقل المؤلف في **الركيزة التاسعة** إلى التأكيد أن ملخص حياة الظواهري ـ كما يراها، هو تاريخ مُظلم من الفشل المزمن، بعد أن تخصص في (فقه التبرير) بالمعاندة للكتاب والسنّة. ويستمر في توضيح ما يقوم به الظواهري من تلبيس على القارئ، ومن بين ما يقوم به من تلبيس كلامه على الإعداد للجهاد، وقوله بأن (فضل) أغفل الكلام على الإعداد للجهاد وعلى سبل توفير المال وغيره(١٨٦).

---

(١٨٥) المصدر نفسه.

(١٨٦) انظر الحلقة التاسعة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٦/١١/٢٠٠٨.

ويرد عليه بالتأكيد أنه فصّل لهذا الموضوع في البند الخامس عشر من **الوثيقة**، كما يرد على الظواهري بمناقشة دوره في الإعداد للجهاد الذي يتحدث عنه. ويبدأ بالحديث عن دور الظواهري في تدمير جماعة الجهاد ثلاث مرات في الأعوام ١٩٨١ و١٩٩٣ و١٩٩٨ إما بالإرشاد عن زملائه أو بتوريطهم في عمليات دخلوا على أثرها السجون، أو بتحالفه مع بن لادن وما تمخض عنه من ملاحقة لأعضاء الجماعة، لتنتهي الجماعة بين السجن والقتل والتشريد.

وينتقل إلى الحديث عن دور ابن لادن والظواهري في تدمير الدولة الناشئة طالبان، بعدما نشأت تلك الدولة، التي لم يكن له دور في نشأتها، بل كان دوره في تدميرها من خلال جلب الأمريكان لضرب أفغانستان، حيث لم تمر ثلاث سنوات على إعلان الجبهة العالمية عام ١٩٩٨ إلا وقامت الحرب على طالبان.

ح ـ حول الموقف من عبد الله عزام

وتحت عنوان آداب الشكر والضيافة في الإسلام، وتطبيقها المشين عند بن لادن والظواهري، يتحدث المؤلف د. فضل عن أن ابن لادن عاش في أفغانستان، وبايع أميرها، إلا أنه أعلن الحرب على أمريكا من أرضها، رغم أنف أميره ورغم رفضه، ومحاولات الأخوة المستمرة لصرفه عن ذلك، مخالفاً بذلك آداب الضيافة والشكر لها.

وانتقل بعد ذلك د. فضل إلى الحديث عمّا أسماه تمسّح الظواهري في الشيخين عبد الله عزام وعمر عبد الرحمن، لينتقد ما يقوم به الظواهري من التمسح بكبار الشيوخ ليكتسب بهم شرعية. ويتحدث هنا عن علاقته بكلٍّ من الشيخ عبد الله عزام، والشيخ عمر عبد الرحمن، وما يحاول الظواهري أن يظهره من حسن العلاقة بينه وبين الشيخين فيما أنها غير ذلك.

ومن بين تلبيس الظواهري ـ كما يقول د.فضل ـ استنكاره لاستخدامه ألفاظ **الجهّال والحمقى** لوصف الظواهري وبن لادن بما يخالف الشريعة. ويرد د. فضل بأنه ما استخدم ألفاظاً غير التي وردت في القرآن، وأنه يجب على من لديه علم بتلك الصفات لدى غيره ممن يعرفه أن يكشفهم ويرد عليهم، ويستشهد على ذلك ببعض الأحاديث النبوية والسوابق وآراء العلماء. ويؤكد د. فضل أن كل الذنوب والمعاصي تسمى جاهلية، ولكن منها ما هو كفر،

ومنها ما هو كبائر ليست كفراً، ومن ثم فإن وصف مرتكبها بتلك الصفات لا يخالف الشرع[١٨٧].

ويتناول د. فضل بالنقد سعي الظواهري وبن لادن، ومن ثم القاعدة، إلى قيادة العالم الإسلامي عن طريق الشعارات والدعاية واستخدام الخطب الحماسية للتغرير بشباب المسلمين، ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل امتد ليشمل تحريف الدين ومخالفة الكتاب والسنّة، من أجل تبرير أفكارهم، ليصل بهم الأمر إلى تبديل الشرع وإلى معاندة الله تعالى[١٨٨].

ط ـ تعرية الباحث عن الشهرة والنجومية

وتحت عنوان تعرية الباحث عن الشهرة والنجومية، يرى د. فضل أن هدف الظواهري وبن لادن هو الوصول إلى قيادة الأمة المسلمة، ووسيلتهما إلى ذلك رفع الشعارات وتحرير المساجد، أي الاعتماد على الدعاية والإعلام، وهو ما جعلهما يقومان بالتضحية بالمسلمين أنفسهم، سواء إخوانهم في مصر أو دولة طالبان التي آوتهم، حتى فاق عدد من تسبّبت القاعدة في قتلهم من المسلمين في بضع سنين عدد من قتلتهم إسرائيل في ستين سنة.

ويؤكد د. فضل معرفة الظواهري لأهمية الإعلام وحسن استغلاله لتحقيق الشهرة والنجومية، وكيف أن الظواهري عاش حياته يتسلق على أكتاف الآخرين من أجل الشهرة والنجومية والزعامة، مع حرصه على الظهور والحضور الإعلامي. ويشير هنا إلى ما قام به من تحريف لكتاب د. فضل **الجامع** وإصداره وطبعه باسمه بعد تغيير العنوان، ورد على مقولات الظواهري واتهاماته له فيما يتعلق بالكتاب.

ولم يقف الأمر عند ذلك بل تضمن قوله بأن تهذيب الكتب شيء موجود لدى السلف، ووصف الظواهري بأنه أجرم في حقه وفي حق كتابه وكذّب وخان الأمانة لمجرد مجاملة بعض الجماعات الإسلامية[١٨٩].

---

(١٨٧) المصدر نفسه.

(١٨٨) انظر الحلقة العاشرة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٧/١١/٢٠٠٨.

(١٨٩) المصدر نفسه.

ي ـ عن العلاقة بين الظواهري وبن لادن

يتناول د. فضل في **هذه الركيزة** العلاقة بين كل من أيمن الظواهري وبن لادن، وكيف أن ما جمع بينهما هو المصلحة ليس إلا، فقد استثمر الظواهري أحداث أيلول/سبتمبر لتحقيق الشهرة والنجومية، بداية بإعلان انضمامه إلى القاعدة لما تحققه له من منافع، بعد أن رأى أن الزخم والمال والشهرة كلها تصب عند ابن لادن منذ إعلان الجبهة في ١٩٩٨، وقد تم تبرير ذلك بأنه من أجل توحيد جهود المسلمين، فيما كان قبل ذلك يوجه له انتقادات شديدة[١٩٠].

في المقابل علم بن لادن أن انضمام الظواهري إليه هو من باب العجز والضعف فقط، وأنه ليس لديه شيء يقدمه للتنظيم، ومن ثم فقد عاش الظواهري في الظل، ورغم ذلك فقد استغل الظواهري أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، ليحقق منها الشهرة والنجومية من خلال أوجه عديدة رغم أنه لم يشارك في صنعها، وساعده في ذلك غياب قيادات التنظيم إما بالهروب أو بالسجن.

وقد استغل الظواهري أحداث ١١ أيلول/سبتمبر بشكل جيد بداية بتضخيم الحدث باعتباره نصراً وفتحاً للمسلمين، وبعدها العمل على تبرير تلك التفجيرات شرعاً، وذلك في كتابه **التبرئة** الذي يرى د.فضل أن من الأولى عنونته «التبرير»، هذا مع عدم الاعتراف بالمسؤولية المباشرة عن تدميرهم لتنظيم القاعدة وطالبان وأفغانستان كآثار مباشرة لتفجيرات ٩/١١، بخلاف الآثار التابعة لها، كما عمل الظواهري استمراراً لاستغلاله تلك الأحداث لصالحه على تمجيد بن لادن ونفي الأخطاء عنه، وكأنه معصوم من الخطأ، وذلك في محاوله منه التمهيد لخلافته على المدى الطويل، فضلاً عن استغلال الأموال التي جمعها بن لادن من التبرعات خاصة بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر لضمان استمرارها في التدفق له بعد بن لادن، ويصل فضل إلى نتيجة في نهاية مناقشته استغلال الظواهري لأحداث ١١ أيلول/سبتمبر لصالحه، مفادها أن الظواهري لم يهتم في حياته إلا بالهروب والفرار المهين حرصاً على سلامته الشخصية، والحضور الإعلامي بأي شكل وجمع الأموال.

---

(١٩٠) انظر الحلقة الحادية عشر، في: **الشرق الأوسط**، ٢٨/١١/٢٠٠٨.

ك ـ تأثر الظواهري بفكر سيد قطب

وينهي د. فضل هذه الحلقة بمعلومات مختصرة عن فكر الظواهري وتأثره الواضح بفكر سيد قطب، واصفاً إياهما بالعجز الفقهي الشديد، مع وجود اختلاف بينهما في الصدق الذي ثبت عليه سيد قطب وافتقر إليه الظواهري، حيث وقف فكر الظواهري عند ذلك، ولم يقم بتنميته وهو ما جعله متخبطاً من الناحيتين الفقهية والعملية، بل يلوح فضل واصفاً الظواهري بأنه من المتاجرين بالدين، ويحذر الشباب المسلم من أن تغريه القضايا والشعارات العادلة لينجر خلف هؤلاء بدون أن يكون واعياً بالحقيقة منهم.

وقد ختم المؤلف سلسلة تعرياته[١٩١] بتحذير المسلمين بألا يغتروا بكل من يتكلم في الدين والجهاد، حتى يتم عرض أمره وحاله على الشريعة، ويقول إنهم إن فتنوا بالظواهري فما يفعلون بالدجال وبفتنته. هكذا اعتبر فضل الظواهري فتنة، من الفتن الصغار، ينبغي التثبت أمامها، مؤكداً أن الرجل وقائده أسامة بن لادن لم ينفعا الإسلام وإنما أضرا به وبالمسلمين،وذلك من خلال تقديمهما لمصلحتهما الشخصية على مصلحة الأمة والمسلمين، وتعمد تحريف الدين لتبرير أخطاء فادحة تم ارتكابها، ولكن يمنعهم الكبر عن الاعتراف بها.

ويؤكد المؤلف في بادرة حسن نية أنه لم يكن ينوى تأليف هذا الكتاب والرد على الظواهري، لولا ما قام به الظواهري من مهاجمة **وثيقة ترشيد الجهاد** في وثيقته **التبرئة**، ولكن كلا الرجلين رغم إبداء ذلك قليلاً، لم يخف النار المستعرة من داخله على الآخر، ومن فكر على فكر، معركة بدأت داخل أفكار القاعدة، واختلاف وشقاق كبير بين رفيقين كبيرين في السابق، لا شك أنه سيمتد إلى انشقاق كبير بين أتباعهما مع طول الوقت، وهو ما قد يكون بدأ بالفعل.

ختاماً حول بقاء السلفية الجهادية والقاعدة: إن الخطورة في فكر القاعدة، أنه صار يملك نظاماً فكرياً، أمتن مما جعلته بعض الجماعات العنفية العشوائية الأخرى، شأن الجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، أو حتى حليفها الحالي حركة طالبان، التي قامت وبنت دولتها على عدد من المبادئ الأخلاقية تعرف

---

(١٩١) انظر الحلقة الأخيرة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٩/١١/٢٠٠٨.

بمذكرة المنكرات العشرين، التي دعت إلى مقاومتها ومحاربتها، في المانيفستو الطالباني الذي صدر في ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦، نذكر منها: إشاعة الروح الديمقراطية، باعتبار أن الديمقراطية فساد وانحلال ـ معاشرة الغلمان ـ وجود عصابات مسلحة تعيث في البلاد فساداً ـ سفور النساء ـ فتح مدارس لتعليم البنات ـ الزواج بالقوة من بنات العائلات الأفغانية ـ فرض الضرائب على القوافل التجارية ـ فرض الإتاوات ـ استعمال النساء أحذية ذات كعب عال ـ لباس النساء للجوارب البيضاء ـ غسل النساء للثياب في مياه الأنهار ـ خياطة الرجال لملابس النساء ـ مشاهدة التليفزيون ـ حلق اللحى ـ عدم إطالة الشعر ـ السماح بعمل المرأة[١٩٢].

وربما لولا البناء الفكري والقوة اللوجيستية للقاعدة وكوادرها ما استطاعت طالبان الحليفة الصمود طويلاً، بعد سقوطها سنة ٢٠٠١، ومواصلة كثير من عملياتها الخطيرة، التي استهدفت فيها الرئيس الأفغاني حميد قرضاي مرتين، كانت آخرهما في الثاني من أيار/مايو ٢٠٠٨، والسيطرة على أغلب الأرض الأفغانية، مما دعا الرئيس الأمريكي باراك أوباما إلى أن يحدد استراتيجيا أمريكية جديدة في أفغانستان في أوائل كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩.

إن المصادر الرئيسية للسلفية الجهادية، لا زالت موجودة، ولا زال يتم استلهامها، وهو ما كان يستدعي من صاحب **المراجعات** الجدل معها، ونقدها، فضلاً عن تحول القاعدة إلى حالة وتجربة ملهمة، يتم تسويقها لكثير من المتعاطفين معها، فضلاً عن المنتمين إليها.

فلا زال ممكناً لغير د. فضل من السلفيين الجهاديين، المنتمين إلى القاعدة، أو الملتحقين بها، إعادة استلهامها، فأبو المنذر الساعدي المسؤول الشرعي في الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا يقول مثلاً في عدم اشتراط الإذن أو القدرة في الجهاد ناقلاً عن الجويني صاحب **الغياثي** قوله: «إذا وطئ الكفار ديار الإسلام، فقد اتفق حُمَلَةُ الشريعة قاطبة على أنه يتعين على المسلمين أن يخفوا ويطيروا لمدافعتهم زرافات ووحداناً، حتى انتهوا إلى أن

(١٩٢) انظر: شاكر النابلسي، **بن لادن والعقل العربي: كيف فكر العرب بعد ١١ سبتمبر سنة ٢٠٠١** (بيروت: منشورات الجمل، ٢٠٠٧)، ص ٣٠ وما بعدها.

العبيد ينسلون عن طاعة السادة، ويبادرون الجهاد على الاستبداد»[١٩٣]، كما ينقل عن ابن تيمية قوله: «فأما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين فإنه يصير دفعه واجباً على المقصودين كلهم، وعلى غير المقصودين.. بل ذم الذين يستأذنون النبي يقولون إن بيوتنا عورة»[١٩٤].

لقد تركزت جهود مراجعة د. فضل للسلفية الجهادية على المواقف العملية، والواقعية، وهو ما يجعل موقفه من الفكرة الجهادية بعموم محل التباس، هل معها أم ضدها، أم ضد من يقودون حركتها حالياً؟، فهو يرفض ما اعتبره خيانة القاعدة لطالبان، حين قامت الأولى بأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، أو غزوة منهاتن، كما تسميها أدبياتها، دون استئذان طالبان، التي يعتبرها ـ صاحب **المراجعات** ـ دولة الإسلام!!، فانهدمت الأخيرة نتيجة خيانة القاعدة لها، حيث يقول: «إن من له إمام أو أمير لا يجوز أن يفعل شيئاً إلا بإذنه، أما أن يكون الرجل له أمير وقد بايعه، ثم يقوم بدون إذن أميره، وبدون إعلامه، بأعمال من جنس الجهاد تعود بتدمير الإمارة كلها وزوال الدولة، يكون بذلك قد نكث بيعته مع أميره وخان وغدر»[١٩٥]، وهو ما نفاه الظواهري في رده قائلاً: «إن الإمارة الإسلامية ـ يقصد طالبان ـ أعلنت قبل الغزو وبعده، أنها تقف مع إخوانها في القاعدة في صفوف واحدة ضد أعداء الإسلام»، كما استدل الظواهري ببيانات للملاّ داد الله المسؤول العسكري لطالبان، وكذلك ببيان للملاّ عمر، مؤكداً هذه العلاقة[١٩٦].

وبينما أتت مراجعات الجماعة الإسلامية المقاتلة تصحيحية وتأسيسية جديدة ومغادرة لطرح السلفي الجهادي بشكل كبير، مقترباً من طرح المدنية والتنمية واعتبار ما سبق منها اجتهادات وما جد اجتهادات وتصحيحات واجبة لها، إلا أن جهد الإدماج وإعادة التأهيل لأفراد الجماعات وأصحاب

---

(١٩٣) انظر: أبا المنذر الساعدي، «خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة،» منبر التوحيد والجهاد.

(١٩٤) المصدر نفسه.

(١٩٥) عبد القادر بن عبد العزيز، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي، الحلقة الحادية عشر،» **الجريدة**، ٢/ ١٢/٢٠٠٧.

(١٩٦) الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ١٨٣.

المراجعات لا زال غير واضح ويظل مستقبل أبناء العنف مفتوحاً على أكثر من اتجاه، وليس فقط وقف العنف كما أتى في مراجعاتها، خاصة في ظل سياقات وأزمات اقتصادية وسياسية وإقليمية مأزومة، ووجود نفس الروافد الواقعية وإمكانية وجود نفس الأسانيد النظرية التي سبق أن أنتجتها من منظرين محتملين مستقبلا! فضلاً عن بقاء القاعدة وسابق استعدادها للرد على **المراجعات.**

٤٠ ـ تنظيم القاعدة:
النشأة والتأسيس والمسار

هاني نسيرة

مقدمة

جاء إعلان تأسيس «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، في فبراير/شباط سنة: ١٩٩٨، التي عُرِفَتْ في ما بعد بـ «تنظيم قاعدة الجهاد» أو «تنظيم القاعدة» اختصاراً.

ليس هناك اتفاق على من هو صاحب نحت هذا التعبير «القاعدة»؛ فهناك من يرى أنها من نحت وإنتاج أسامة بن لادن شخصياً وحلفائه من جماعة الجهاد المصرية، الذين اختلفوا مع شيخه عبد الله عزام، في تحديد أهداف الجهاديين العرب في الساحة الأفغانية، واستراتيجيتهم بعد جلاء السوفيات، واعتبار أفغانستان قاعدة ومنطلقاً لمواجهة الحكومات العربية والإسلامية بعد انتهاء الحرب، وأتت ثنائية التسمية «قاعدة الجهاد» بعد انضمام تنظيم الجهاد المصري بقيادة أيمن الظواهري إليها[١].

كما أن ثمة رأياً آخر يرى أن التدشين النظري لتعبير وأيديولوجية القاعدة، كعولمة جهادية تستهدف العدو البعيد قبل العدو القريب على السواء، كانت للشيخ عبد الله عزام نفسه الذي عنون بعض كتاباته بـ «القاعدة الصلبة» الذي انتقل بمنظوره الجهادي والتحريري من فلسطين المحتلة إلى أفغانستان، بعد أن رأى في الذين يناضلون من أجل تحرير فلسطين أنهم: «ابتعدوا تماماً عن الإسلام الحقيقي، وأن الطريق العسكري هو الوحيد المتاح لكي تحقق الأمة الإسلامية

(١) في ذلك، انظر: كميل الطويل، **القاعدة وأخواتها** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ٢٠٠٧).

النصر بالجهاد والبندقية وحدهما»[٢]، مؤكداً أن تكوين قاعدة جهادية صلبة هو المنطلق الذي يمكن أن يعبر منه المشروع الجهادي والحاكمي والتحريري للأرض المحتلة أو المغلوبة من أحكام الكفر حسب الأسس النظرية للمشروع الجهادي.

كتب عزام عن هذا المفهوم «القاعدة الصلبة» لأول مرة سنة ١٩٨٧ في رسالته التعبوية **الحق بالقافلة**، وطرحه كحل وهدف عملي أوّلي، لتحقيق المشروع الجهادي، أتى بعد عدد من المعاني والمبادئ الإيمانية التي توجب الجهاد وتشوق الفئات المستهدفة إليه.

يذكر عزام في هذه الرسالة ستة عشر سبباً موجبة للخيار الجهادي على الحركات الإسلامية، كان في مقدمتها إقامة القاعدة الصلبة لدار الإسلام عبر حركة إسلامية منظمة، وهو الحل العملي الوحيد الذي يطرحه، بعد عدد من المقدمات الإيمانية والعاطفية التي ينبني عليها، حيث يحدد السبب السادس من هذه الأسباب بقوله: «إقامة القاعدة الصلبة لدار الإسلام. إن إقامة المجتمع المسلم فوق بقعة أرض ضرورية للمسلمين، ضرورة الماء والهواء، وهذه الدار لن تكون إلا بحركة إسلامية منظمة، تلتزم الجهاد واقعاً وشعاراً وتتخذ القتال لحمة ودثاراً»[٣].

عموماً، يمكن القول إنه لم يدر بخَلَدِ أسامة بن لادن ابن الثالثة والعشرين من عمره، عندما قدِم إلى أفغانستان عام ١٩٧٩، أنه سيصبح بعد اثنين وعشرين عاماً أخطر رجل في العالم، وهو الابن السابع عشر، بين ٥٧ ابناً، لمقاول بناء سعودي، من أصل يمني، واسع الثراء. ولم يكن مظهر بن لادن الشاب النحيف الذي يبلغ طوله ستة أقدام، يوحي بأية موهبة، ولم يكن يمتلك مهارة إلا في بعض الألعاب الرياضية، لكنه اشتهر بالأساس كمُموِّل للجهاد الأفغاني، وكان بن لادن واعياً منذ البداية بضرورة بناء تنظيم يتسع عبر العالم ويوفر شبكة للدعم التمويلي مصدرها ما يعرف بـ «السلسلة الذهبية»، وهي تجمع مُمولين سعوديين وخليجيين، وتمثل مؤسسات الوقف والعمل الأهلي فضاءً عابراً وشرعياً لها حينئذ[٤].

---

(٢) **نضال الإسلام** (تموز/ يوليو ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥).

(٣) عبد الله عزام، «الحق بالقافلة،» منبر التوحيد والجهاد.

(٤) **تقرير لجنة ١١ سبتمبر: تقرير اللجنة القومية الأمريكية عن الهجمات على الولايات المتحدة**، تحرير وتقديم حسن أبو طالب؛ ترجمة مجموعة مترجمين (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٦)، ص ١٠٢.

تحقق النصر على السوفيات في نيسان/أبريل عام ١٩٨٨، وقد أسس ابن لادن وعبد الله عزام معاً «مكتب الخدمات الأفغاني». ثم أسس الاثنان أيضاً أول معسكر لهما وهو «معسكر الأنصار»، في منطقة حاجي بإقليم باكتيا بأفغانستان، الذي تبعته معسكرات أخرى مثل معسكر الخلافة الإسلامية، ومعسكر الشهيد صهيب، ومأسدة الأنصار، وهيرات.

فثمة من يرى أن أسامة بن لادن وعبد الله عزام لم يتفقا على الجهاد المعوْلم في شكل القاعدة، كما أن هناك من يرى أنهما اتفقا في النهاية، بدليل تكرار تعبير «القاعدة» في كتابات عزام[٥]، حيث اتفق الرجلان على أنه لا ينبغي السماح بحل تنظيمهما الذي شُكِّل بنجاح من أجل أفغانستان، وأسسا ما سمّي بالقاعدة كمركز عام محتمل للجهاد في المستقبل. وبحلول آب/أغسطس ١٩٨٨ أصبح واضحاً أن بن لادن قد غدا أمير القاعدة، خاصة بعد مقتل عبد الله عزام وولديه في الرابع والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، وكانت المحصلة هي انفراد بن لادن بالقبض على زمام ما تبقى من «**مكتب الخدمات**» والقاعدة بدون منازع.

ومن الحجج الشائعة في تأكد الخلاف بين الرجلين، القول بأن العلاقة قد تدهورت بين كلٍّ من عبد الله عزام وأسامة بن لادن إثر خلافهما حول قضيتين رئيسيتين:

الأولى تتعلق بطريقة القتال في أفغانستان، والدور المستقبلي لـ «الأفغان العرب»، فبينما كان عزام يرى ضرورة الذوبان في صفوف الفصائل الأفغانية، والعمل تحت إمرة قيادتهم، مالَ بن لادن إلى تمييز العرب الأفغان من هذه الفصائل، وقام بتدريب هؤلاء المقاتلين العرب في تدريبات ومهام قتالية منفردة. وبينما كان بن لادن يميل إلى دور لـ «الأفغان العرب» في بلادهم الأصلية، في سياق إيمانه بخلافة إسلامية، الأمر الذي يعني الدخول في مواجهة مع حكومات هذه البلدان، كان عزام يرى ضرورة التزام هؤلاء بالعمل داخل أفغانستان فقط.

والثانية: تتعلق بكيفية إدارة عبد الله عزام لمكتب الخدمات، وتشكيك

(٥) انظر نموذجاً لذلك في: عبد الله عزام، «القاعدة الصلبة،» **الجهاد** (نيسان/أبريل ١٩٨٨)، ص ٤٦.

بعض المجاهدين العرب في ذمته المالية، وهي القضية التي كانت بينه وبين أبي عبد الرحمن الكندي.

يقول الظواهري عن هذا الخلاف: «كان بينهما مشروع إغاثي مشترك، ثم حصل خلاف بينهما، فقررا أن يحيلاه إلى التحكيم، فاختارا حكمين، كان أحدهما كاتب **الوثيقة**، ولم أشهد التحكيم، ولكن كاتب الوثيقة قال لي: إن الحكم خرج لصالح أبي عبد الرحمن الكندي ضد الشيخ عبد الله عزام رحمهما الله، وأن الشيخ عبد الله ـ على قول كاتب **الوثيقة** ـ قد تملّص من تنفيذ الحكم. وأنا لم أسمع القصة من الشيخ عبد الله عزام ولا من الشيخ أبي عبد الرحمن الكندي رحمهما الله، التي حضر فيها عبد القادر بن عبد العزيز محكماً، واتهم فيها عبد الله عزام، حسب شهادة الظواهري، بمخالفته شرع الله وحكمه، رغم أنه من المنادين بتحكيم الشريعة، حيث يقول الظواهري: «ومن الأمثلة الصارخة على ذلك موقفه من شهيد الإسلام ـ كما نحسبه ـ الشيخ عبد الله عزام رحمه الله، فالكاتب في كتابه **الجامع** يعتبر أن الكثير من علماء الجماعات الإسلامية أولى بالجهاد من حكّامهم، وذلك لأنهم لا يقبلون بحكم الشرع إذا خرج عليهم وليس لهم.

ولم يذكر طبعاً أن هذا العالم هو شهيد الإسلام الشيخ عبد الله عزام رحمه الله، ثم كرر الكاتب نفس الرأي تقريباً في هذه الوثيقة، وأضاف في وصف أولئك العلماء بعض الآيات التي ذكرت صفات اليهود، وهو الخلاف الذي يبدو قد همّش عبد الله عزام كثيراً عن قيادة الأنصار ومكّن لأسامة ابن لادن الذي لم تشبه شائبة مالية طوال هذا التاريخ[٦]!

وبالتالي يكون تأسيس تنظيم القاعدة، ثم توالي ظهور فروعه في جزيرة العرب والرافدين والمغرب العربي وغيرها، جزءاً من تصور خالص من أسامة بن لادن لمستقبل الأفغان العرب، ومرحلة ما بعد الجهاد الأفغاني، وبالتالي يمكن القول إنه سواء أكان الغزو العراقي للكويت أو لم يكن، فإن القاعدة كرؤية وفعل كانت ستتحقق كما تحققت وفق هذه الرؤية.

ولكن جمعاً بين الرأيين، نرى أن دعوة عبد الله عزام إلى تأسيس «القاعدة

---

(٦) انظر: أيمن الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف** ([د. م.]: السحاب للإنتاج الإعلامي، ٢٠٠٨)، ص ١٥، <http://www.tawhed.ws/a?a=3i806qpo>.

الصلبة» في ١٩٨٧، لم يكن غير إشارة تكتيكية ونداء حركي للطليعة المؤمنة المجاهدة، ودعوة ملهمة لإنشاء هذه الحركة التي تأسست فيما بعد. فقد نجح أسامة بن لادن ورفاقه في ترجمة «القاعدة» من مطلب أيديولوجي سابق عليهم، إلى فعل وتنظيم أيديولوجي محدد الأهداف يضم تنوعات أممية، ومتجاوز بشكل كبير في نشأته للطبيعة القطرية للتنظيمات الجهادية، التي كانت غالبة في مرحلة السبعينيات والثمانينيات بالخصوص، التي نذكر منها تنظيمات كتنظيم الجهاد المصري، والجماعة السلفية المحتسبة في السعودية «جماعة جهيمان العتيبي، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر، ومن انضم إليها شأن الجيش الإسلامي للإنقاذ، أو المجموعات الليبية المقاتلة التي تكونت منها فيما بعد الجماعة الليبية المقاتلة، مثل مجموعة العشبي في أوائل الثمانينيات»، فالقاعدة تتميز من هؤلاء جميعاً بأنها منذ تأسيسها كانت إعلاناً للجهادية المعولمة عبر مؤسسيها واستراتيجيتها وخطابها.

وكان تمهيد قيام وإعلان تنظيم القاعدة هو تكوين المجاهدين العرب بقيادة أسامة بن لادن ـ في آب/أغسطس ١٩٨٨ ـ مجموعة مسلحة في مدينة بيشاور غرب باكستان على الحدود مع أفغانستان، وقد توالت معارك هذه المجموعة ضد السوفيات، ممّا زرع في أفرادها وخطابها الثقة النفسية الأيديولوجية على المواجهة العولمية، وخوض حرب مع الجيوش النظامية؛ ومن أشهر هذه المعارك معركة «جاجي» التي وقعت عام ١٩٨٧، وقد قاتل العرب في هذه المعركة بوحدات مستقلة عن الفصائل الأفغانية، ثم جاءت بعدها معارك «جلال آباد» التي استشهد فيها حوالى ٧٠ عربيّاً، وكذلك معركة «مأسدة الأنصار» عام ١٩٨٧. ويمكن القول إن «مأسدة الأنصار» بالخصوص، كانت المعلم الأبرز في هذا المسار، حيث أثبت الجهاديون العرب فيها كفاءة وشجاعة لفتت إليهم الأنظار.

وتحمل معركة «مأسدة الأنصار» اسم المعسكر الذي أنشأه أسامة بن لادن للشباب العربي الداعم للمجاهدين الأفغان بهذا الاسم، ثم توالت معارك المجاهدين العرب، التي أعطت بعداً نوعيّاً وكيفيّاً للجهاد الأفغاني، ممّا جعل كثيراً منهم ـ بعد هذه المعارك ـ يرون ضرورة التوسع والاشتراك في الجهاد الكشميري حال الفراغ من الجهاد الأفغاني، أو التوجه إلى الحكومات العميلة للغرب.

أولاً: إعلان القاعدة وسياقات النشأة

وقّع، على إعلان تأسيس «الجبهة الإسلامية العالمية لمواجهة الصليبيين واليهود»، المعروفة إعلامياً فيما بعد بـ «تنظيم القاعدة»، مجموعة متنوعة من أبرز الإسلاميين في العالم العربي والإسلامي، ممّا يعكس طرحها الأممي وليس القطري أو الوطني، ويمتد إلى خارج العالم الإسلامي حيث يكون عدوها خارجه، ولم يكن استهداف الأنظمة القطرية إلا ساحة ثانية في البداية. وكان في مقدمة المؤسسين أسامة بن لادن (١٩٥٧)، الذي لم يكُنْ، حتى لحظة تأسيس القاعدة، يرأس تنظيماً محدداً له اسم معيّن، وأيمن الظواهري زعيم تنظيم الجهاد المصري، ورفاعي أحمد طه عضو مجلس شورى الجماعة الإسلامية المصرية، ومير حمزة سكرتير جمعية علماء باكستان. وممّن أيّد قيامها وعملياتها مولانا جلال الدين حقاني وهو صاحب مدرسة دينية مشهورة في أفغانستان، وقد بايع الملاّ عمر وأصبح أحد وزراء طالبان، قبل سقوطها، ورغم كبر سنه، لا زال أبناؤه مقاتلين في صفوف القاعدة وطالبان، وأيد قيامها الشيخ فضل محمد حفظه، أستاذ الحديث بالجامعة الإسلامية ببنوري تاون بكراتشي، وهو من محبّي القاعدة ومؤيديها، ويصفه الظواهري بقوله: «له تعلق ومحبة ومودة مع الشيخ أسامة بن لادن حفظه الله، وقد زاره أكثر من مرة في قندهار، وقد حضرت إحدى زياراته، وله كتاب نافع ومفيد بعنوان **دعوة الجهاد** بالأردو ومترجم إلى البشتو، وفيه بحث مفيد في الفصل الثامن، من الباب السابع، عن جهاد الدفع وجهاد الطلب، وفيه سرد مفيد عن مكائد الإنكليز في تحريض علماء السوء في شبه القارة الهندية لتحريم الجهاد ضد الإنكليز، وأسأل الله أن يوفق الشيخ الفاضل لترجمة الكتاب إلى العربية لينتفع به قراؤها، وخاصة ذلك الفصل، الذي أشرت إليه، ليعلم القارئ العربي أن مكائد الأمريكان اليوم تسير على نهج أبائهم الإنكليز بالأمس، وعبد السلام محمد زعيم حركة الجهاد في بنغلاديش. وممّن حضر قيامها عدد من قيادات جماعة الجهاد المصرية، مثل أبي عبيده البنشيري وأبي حفص الموريتاني وعبد الحكيم حسان وأبي الحسن المصري، والأخيران تربطهما علاقة خاصة وتاريخية بأيمن الظواهري، كما يذكر الأخير[٧].

كما أيد قيامها أول ما قامت نظام الدين شامزي العالم الباكستاني المعروف،

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٤.

الذي اتهمت القاعدة نظام برفيز مشرف بقتله، ومولاي فضل الرحمن زعيم جماعة علماء الإسلام، ومولاي عبد الله مؤسس المسجد الأحمر في باكستان وولديه عبد العزيز (المسجون حالياً والذي يعدُ الإفراج عنه أحد مبررات قيام حركة طالبان الباكستانية)، وشقيقه الراحل عبد الرشيد غازي (المقتول في أحداث المسجد الأحمر)، كما يؤكد أيمن الظواهري في كتابه **التبرئة** وغيرهم مثل أبي عبيده البنشيري الذي قضى في بحيرة فيكتوريا سنة ١٩٩٣ ومحمد عطا والشيخ أبو الحسن القاري خريج الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة[٨].

وقد هاجر إلى القاعدة منضماً إليها عدد كبير من الجهاديين خارج أفغانستان، بعد قيام الإمارة الإسلامية لطالبان في أفغانستان سنة ١٩٩٤، وتوثق عرى الرابطة بينها وبين القاعدة، حيث هاجر إلى أفغانستان عدد كبير من الجهاديين وقيادات المجاميع الجهادية الذين رأوا في الإمارة الإسلامية دار إسلام ناشئة وصاعدة. وكان ممّن هاجر إليها يوسف العييري مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، المقتول سنة ٢٠٠٣، وعبد العزيز المقرن القائد الثاني لها والذي قتل سنة ٢٠٠٥، وغيرهم من قيادات تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، لذا كان تنظيم القاعدة في جزيرة العرب أول التنظيمات الفرعية للقاعدة، وكان يعرف بـ «درّة التاج» في تنظيماتها، رغم انهياره والتحاقه بتنظيمها في اليمن، نتيجة الضربات الأمنية الموجهة والضربات الوقائية التي طالت أعضاءها من قبل القوات الأمنية السعودية، كما التحق بها عدد من منظري السلفية الجهادية مثل الشيخ محمد ياسر الباكستاني، وكان مدرساً سابقاً في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد، كما عاد إليها أمثال أبي الحسن القاري وأبي الوليد الفلسطيني، وأبي حفص الموريتاني[٩] الذي عاد إلى القاعدة بعد قيام إمارة طالبان وغيرهم[١٠].

---

(٨) انظر: المصدر نفسه.

(٩) الشيخ أبو حفص الموريتاني هو د. محفوظ ولد، وقد شارك في الجهاد الأفغاني ضدّ الشيوعيين، ثم هاجر إلى الإمارة الإسلامية في أفغانستان، أسّس مركز تعليم اللغة العربية في قندهار، وأشرف على إصدار مجلة **الطالب** العربية الناطقة باسم الإمارة الإسلامية في أفغانستان، من المقرّبين إلى أسامة بن لادن ومن أهل مشورته، ويبدي أسامة بن لادن اهتماماً خاصاً بقصائده التي يلقيها في المناسبات والاجتماعات. وهو يقوم بمهام تنظيمية وإدارية، كما كان الشيخ مشرفاً على برامج التوعية الشرعية في المعسكرات. كما شرع بعد موافقة الإمارة الإسلامية وبتشجيع من أسامة بن لادن في تأسيس كلية الشريعة في قندهار، وهو ما ضربته الحملة الأمريكية على أفغانستان في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١.

(١٠) يمكن مراجعة تراجم عدد كبير من قيادات القاعدة في موقع منبر التوحيد والجهاد وموقع مركز الفجر للإعلام وشبكة أنصار المجاهدين وغيرها من المواقع القريبة من السلفية الجهادية على شبكة الإنترنت.

ويلاحظ أن مؤسسي الجبهة قدموا من مشارب وجماعات جهادية مختلفة، شأن أي جبهة، وكان جهاد العدو البعيد الجامع الرئيس بينهم، كما لم يستمر بعضهم مع القاعدة، مثل رفاعي أحمد طه القيادي في الجماعة الإسلامية المصرية.

وسنتتبع في هذه الدراسة مسارات التأسيس والتحولات التي طالت القاعدة منذ التأسيس مروراً بتحولها إلى حالة ونموذج للإرهاب العالمي، يلتحق به العديد من الحركات القطرية المسلحة، وإنشاء العديد من الفروع الإقليمية، وأهم العناصر المؤثرة فيها، ثم حالته بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وموقفه من الجماعات الإسلامية الأخرى.

في البداية يمكننا تحديد عدد من المحطات الرئيسية، مثَّلت مسار نشأة وصعود تنظيم القاعدة، وتطوراته، وهي المحطات التالية:

١ ـ المحطة الأولى: مرحلة حرب الخليج الأولى (١٩٩٠)

بعد هزيمة السوفيات؛ وجد بن لادن ومَنْ معه من قادة الأفغان العرب، الذين أوصدت الأبواب أمام عودتهم إلى مساقط رؤوسهم، أن دورهم قد انتهى في أفغانستان، وتأكدت لهم ضرورة الرحيل؛ بعد اندلاع القتال بين أمراء الجهاد الأفغان؛ إذ وجد العرب أن بقاءهم على الأرض الأفغانية يعرضهم لحرج شديد، وقد يجدون أنفسهم مضطرين إلى الانحياز إلى فصيل ضد آخر، وهو أمر لم يكن يروق لهم على الإطلاق.

وبذلك عاد ابن لادن إلى مسقط رأسه في المملكة العربية السعودية، لكن طموحه إلى ممارسة دور على أرض المملكة؛ جعل النظام الحاكم فيها يضيق ذرعاً به تدريجياً، خاصة بعد أن طلب من الحكومة السعودية، عدم الاعتماد على الولايات المتحدة في إخراج العراق من الكويت عام: ١٩٩٠، واستبدال ذلك بجيش عربي ـ إسلامي، يحرر الكويت، ويكون للمجاهدين الذين قاتلوا السوفيات في أفغانستان دور محوري في هذا الأمر.

ولعل هذا الذي طرحه أسامة بن لادن على الحكومة السعودية حينئذ، في تكوين جيش أو تحالف إسلامي، لطرد العراقيين من الكويت بدون الاستعانة بالكافرين أو المرتدين، كان طرح كثير من الحركات الإسلامية، بينما أيد بعضهم، وكذلك بعض القوميين، الغزو العراقي للكويت كديكتاتورية وحدوية انعتاقية، رغم تراجع فكرة الوحدة الاندماجية في الفكر القومي نظرياً على الأقل

قبل هذا التاريخ، بينما تَحَفَّظَ بعضها الآخر عليه بشكل حيي، ولكن رفضت التدخل العسكري الغربي والأمريكي تحديداً، مقترحة الإصلاح أو الجهاد الإسلامي في مواجهة النظام الصدامي حينئذ، من دون الحاجة إلى الجيوش الأجنبية، ولعل هذه اللحظة كانت لحظة الشقاق الشديد بين تنظيم الإخوان المسلمين الأم، وتنظيمات الإخوان في الخليج، وخاصة في الكويت.

واعتماداً على هذا الطرح، الذي كان ذائعاً في صفوف العديد من التيارات الإسلامية والأيديولوجية العربية، وما كان مستقراً في نفس ابن لادن، من عظيم الثقة في نجاعة الجهاد، بعد مرحلة الجهاد الأفغاني، طرح ابن لادن، الذي كان مصرّا على دور بعد عودته، هذا الحل منضماً إلى مجموعة كبيرة من الإسلاميين في السعودية، التي وقفت، كذلك، ضد الاستعانة بقوات المشركين، يأتي في مقدمتهم مَنْ عُرِفُوا بمشايخ الصحوة، وبعض الرموز السلفية الصاعدة حينئذ، مثل الشيوخ: سفر الحوالي، وسلمان العودة، وعائض القرني، وقد وجَّه هؤلاء جميعاً بياناً بهذا المعنى إلى الملك فهد، كما نشطوا في أوساط الناس يندّدون بهذه الاستعانة، ولكن بينما توقف هؤلاء بعد فترة؛ امتد ابن لادن بطرحه الجهاد، والمجابه للعدو البعيد والقريب، في ما بعد.

وبعد تعرضه للتقييد الأمني، وسحب جواز سفره، نجح ابن لادن في الخروج إلى السودان، الذي كان يحكم بواسطة جبهة الإنقاذ، التي يتزعمها د. حسن الترابي، وكان ذلك بمساعدة أحد أعضاء الأسرة المالكة السعودية.

وفي السودان، استثمر ابن لادن، مبالغ طائلة في استثماراته، يقدرها البعض بحوالى مئة وخمسين مليون دولار من أمواله، الأمر الذي جعله موضع ترحيب من الحكومة، وقطاعات من الشعب السوداني، وهو ما مكّنه من أَنْ يفتح الباب أمام توافد أعضاء بارزين من صفوف «الأفغان العرب» إلى هناك، فهناك لحقت به أسماء عديدة، نذكر منهم: يوسف العييري، وعبد العزيز المقرن من السعوديين، وأبو عبيدة البنشيري المصري، وكذلك بعض زعماء الجهاد المصري عموماً.

لكن ظل السودان، بالرغم من ذلك، أرضاً غير آمنة على بن لادن وأتباعه، خاصة بعد أن باتوا مطلوبين بشدة من الولايات المتحدة، إثر مشاركتهم قوات محمد فارح عيديد آخر رؤساء الصومال، في قتال القوات الأمريكية، التي دخلت إلى أرض الصومال، تحت ما سمّي وقتها «التدخل الحميد»، من أجل إنهاء الحرب الأهلية الصومالية.

٢ ـ محطة طالبان وأفغانستان

بعد أن تأكدت سيطرة حركة «طالبان» على أغلب ربوع الأراضي الأفغانية، لاحت الفرصة لـ «الأفغان العرب»؛ ليركنوا إلى مكان آمن، تظللهم فيه سلطة مركزية، يروق لهم ما تمارسه من قوانين، وما تفرضه من تشريعات؛ باعتبارها في نظرهم تمثل «صحيح الإسلام».

وقد لاقى هذا التوجه قبولاً شديداً من طالبان؛ لأسباب فقهية، تتعلق بإجارة المستجير، ومكانة العرب بوجه عام في تاريخ الإسلام؛ بوصفهم يمتلكون ناصية لغته وهم أول مَنْ تلقوا رسالته، وأخرى مالية ترتبط أساساً بما توقعت طالبان أن يقدمه لها بن لادن من مساعدات، وأخرى سياسية تتعلق بإمكانية الاستفادة من الخبرة القتالية للأفغان العرب، في مواجهة قوات «التحالف الشمالي»، التي كانت الحال قد انتهت بها إلى التمركز في الخمسة بالمئة فقط من الأراضي الأفغانية، وكانت تتلقى مساعدات من روسيا، والهند، وإيران؛ لمواجهة طالبان، التي لم يكن يعترف بها سوى باكستان، والمملكة العربية السعودية، ودولة الإمارات العربية المتحدة.

وكان السياق الأفغاني ككل، بعد جلاء السوفيات، واتقاد الثقة الجهادية العربية في نفسها، بعد المعارك التي خاضتها، مخاضاً ثراً للدفع بنشأة القاعدة، وأرضاً خصبة مهّدت الطريق نحو تأسيس الجبهة العالمية لحرب اليهود والصليبيين، وتحويل فكرة القاعدة من المطلبية إلى الهيكلية، ونذكر في ذلك الملمحين التاليين:

خروج القوات السوفياتية من أفغانستان في ١٩٨٩، ثم سقوط الحكومة المدعومة من الاتحاد السوفياتي في كابول في نيسان/أبريل ١٩٩٢، الذي تم على إثره تفجر صراع عنيف وحرب أهلية منذ كانون الثاني/يناير ١٩٩٣، بدأت بين حكمتيار من جهة وربّاني وأحمد شاه مسعود من جهة أخرى، إلى أن جاءت حركة طالبان، فسيطرت على معظم الأراضي الأفغانية، وقد نجم عن ذلك أن فقد وجود المتطوعين العرب مبرراته، فلم يَعُد هناك جهاد يمكن دعمه، وإنما حرب أهلية أو فتنة بالمفهوم الإسلامي، يجب اعتزالها، ولكن شارك المتطوعون العرب في هذه الحرب الأهلية كل إلى جهة من الفصائل الأفغانية، و لم يصيروا «مجاهدين عرباً» وإنما «أفغاناً عرباً»، وصار دورهم فاقداً للمبرر الشرعي، وفق الرؤية الفقهية الإسلامية. وبينما كان الاستنزاف متبادلاً بين الفصائل الأفغانية، كان

توجه أسامة بن لادن والظواهري لدعم حركة طالبان الطهورية الجهادية الجديدة، التي يمكن القول إنها أقرب الفصائل الأفغانية إلى التوجه الفكري للسلفية الجهادية[١١]، بعد توجه الشيخ جميل الرحمن السلفي، الذي يقترب من طرح السلفية العلمية التي تمثلها سلفية المدينة والحديث[١٢]، التي كانت آخر من دخل في الحرب، وأول من جنى ثمارها وانتصارها.

يعبّر يوسف العييري مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب (قتل في حزيران/ يونيو سنة ٢٠٠٣) عن الثقة الكبيرة في إجلاء الاتحاد السوفياتي عن أفغانستان بأن «الحرب الجهادية الطويلة المدى التي خاضها الشعب الأفغاني المسلم الفقير قد انهكت الاتحاد السوفياتي، وكانت أكبر الأسباب التي أدت إلى النهاية التي وصل إليها، حيث طوي علم تلك الإمبراطورية والدولة العظمى إلى غير رجعة، ليدخل العالم بأسره في خريطة جيوسياسية جديدة تماماً، وبحلول عام ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م كان النظام الشيوعي في كابل قد اقتصرت سيطرته على بضع مدن محاصرة بالمجاهدين، وبعض الممرات الحيوية التي تربط كابل ببعض الولايات القريبة بالشمال عبر الممرات المؤدية إلى موسكو التي كان جيشها قد أجبر على الانسحاب وترك النظام الشيوعي في كابل ليلاقي مصيره. ونتيجة لحسابات وصراع مصالح بين الحزبين الرئيسيين في أحزاب المجاهدين: الحزب الإسلامي بزعامة حكمتيار، والجمعية الإسلامية بزعامة برهان الدين رباني وقائده الرئيسي أحمد شاه مسعود، ونظراً إلى انهيارات عسكرية متعددة تعرضت لها قوات نجيب الله، دخل قائد المليشيات الشيوعية في الشمال الجنرال دوستم في تحالف مصالح مع قائد رباني الأبرز (شاه مسعود) من أجل قطع الطريق على سقوط كابل بأيدي تحالف المجاهدين، الذي يشكل حكمتيار وقواته الكتلة الأقوى والأبرز فيه، وسقطت كابل وانفرط العقد وتتابع تسليم القوات الشيوعية لقيادات المجاهدين المحاصرين لهم في باقي المدن الرئيسية، وفر نجيب الله والتجأ إلى مقر الأمم المتحدة في كابل، وبهذا الفصل الأخير ابتدأ فصل جديد من الصراع على السلطة في كابل وما

---

(١١) انظر: أبو محمد يوسف بن صالح العييري، **الميزان لحركة طالبان** (١٤٢٢هـ)، منشور في منبر التوحيد والجهاد لأبي محمد المقدسي وموقع القاعدون، و<http://majmo3pages.atspace.com/Taleban-002.htm>.

(١٢) انظر: مقبل بن هادي الوادعي، **مقتل الشيخ جميل الرحمن الأفغاني**، ط ٢ (صنعاء: دار الآثار، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٦م).

حولها، الذي كان الصورة المباشرة لصراع المصالح الإقليمية والدولية التي يشترك فيها اللاعبون الكبار، وعلى رأسهم أمريكا ـ باكستان ـ إيران ـ الهند ـ السعودية ـ روسيا وغيرهم. كانت اللعبة الدولية تسعى جاهدة عبر غطاء ما يسمّى بـ «الأمم المتحدة» من أجل تشكيل حكومة ائتلافية موسعة يشترك فيها جميع الأطراف، وهذا المصطلح هو التعبير اللطيف عن إفساح المجال لإنقاذ الكوادر الشيوعية الأساسية. . . والعلمانيين الأفغان الذين تم إعدادهم بعد أن هجروا أفغانستان وقعدوا ينتظرون أن يستنزف الجهاد الطويل قدرات المجاهدين وقادتهم ليعودوا من فنادقهم الرغيدة، ومنتجعاتهم في أمريكا وروما وبعض دول أوروبا لحكم أفغانستان»[١٣]. ويضيف العييري عن الدور الطالباني والعربي في إفساد هذا المخطط ـ حسب رؤية القاعدة ـ «كادت هذه المؤامرة أن تتم لولا أن قيّض الله لها داخلياً من القيادات الأفغانية الميدانية المخلصة، وبعض الرموز العلمية والشرعية في أفغانستان من أفشلها، وقد لعب بعض قادة المجاهدين العرب في أفغانستان دوراً مهماً في تثبيت قيادات المجاهدين لرفض مشروع الحكومة الموسعة من أجل تشكيل حكومة من الأحزاب الجهادية الستة التي اتفق على دعمها خلال فترة الجهاد التي امتدت لأكثر من أربعة عشر عاماً»[١٤].

هذا بينما يعطينا أبو مصعب السوري، في كتابه **أفغانستان والطالبان ودولة الإسلام اليوم**[١٥] الذي كتبه سنة ١٩٩٨، وهو قريب من الحركة بدرجة أكبر، صورة أقرب إلى المشهد، حيث يؤكد فيه أن طالبان ليست جناحاً واحداً، وإشارة مبكرة بعدم ثقة المجاهدين العرب في كل طالبان، باستثناء أمير المؤمنين الملا عمر والجناح الأقرب إليها، بينما يوجد بها جناح يصفه السوري بالضعف، قد يكون مستعداً للتورط في القبول بالترحيب بطرد المجاهدين العرب من أفغانستان[١٦]، وفضّ ارتباطهم بطالبان، حيث يقول من واقع معايشته للإمارة الطالبانية بعد مبايعته للملا عمر في قندهار سنة ١٩٩٨ وهجرته

---

(١٣) العييري، **الميزان لحركة طالبان**.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) أبو مصعب السوري، **أفغانستان والطالبان ودولة الإسلام اليوم** (١٩٩٨).

(١٦) يؤكّد تمييز السوري بين جناحين لحركة طالبان، لاحتمالات مطروحة من قبل العديد من المحلّلين في عقد اتفاقات مستقلّة مع الجناح المعتدل دون الأجنحة المحافظة في طالبان، التي يمكن أن ترحب بفك الارتباط بين الحركة والقاعدة، وهذا الجناح المعتدل ـ حسب عدد من التحليلات الاستراتيجية الآن ـ هو ما سبق أن حدّده أبو مصعب السوري بكونه جناحاً ضعيفاً العام ١٩٩٨.

الثانية إلى أفغانستان واستقراره بها، وعمله بالقسم العربي بإذاعة كابل، كما كتب في جريدة **الشريعة** الناطقة الرسمية باسم الإمارة، وقد اعتزل بعد سقوطها متفرغاً للبحث والتأليف، ولكن اختلفت الآراء بأنه أنهى عزلته ليستأنف نشاطه الميداني، إثر نشر وزارة الخارجية الأمريكية مذكرة بحث واعتقال بحقه وتخصيصها مكافأة مالية للقبض عليه[١٧].

يقول السوري في شهادته المبكرة عن العلاقة بين حركة طالبان والقاعدة: «إن في الطالبان تيارين:

الأول: صالح قوي حاكم نحسبهم على خير من حيث غيرتهم على الدين والشريعة ومصالح المسلمين، ومن حيث إيوائنا وإحسان جوارنا، وتعاونهم معنا ومع المسلمين في حمل راية الجهاد ضد النظام العالمي الظالم، ومن هؤلاء الصالحين ـ كما نحسبهم ـ أمير المؤمنين وكثير من شيوخ ومسؤولين الطالبان اليوم.

الثاني: تيار ضعيف، ولكنه موجود في الطالبان، من بعض الضعفاء الموالين لبعض القوى الإقليمية أو الدولية بغية مصالح شخصية. وهؤلاء خطرهم هو استعدادهم للتخلي عن العرب والمهاجرين من المسلمين ومشروع جهاد الأمة مقابل مصالح شخصية إما لتفكيرهم بالمصالح الأفغانية الذاتية وهؤلاء تيار فاسد مستضعف حالياً، فأقول تقتضي الحكمة والدين والعقل أن ندعم التيار القوي الصالح الممثل في ملا محمد عمر ومن معهم وتثبيتهم على ما هم عليه من الخير، وعدم إعطاء الشواهد للتيار الآخر من خلال الممارسات الخاطئة أو التقصير في مواقف يجب أن نبادر إليها. . ، لأننا لو فعلنا العكس وأطيح بالتيار الصالح لا قدّر الله وقام الآخر فسيقول الجهّال فينا ومن كان يخالفنا الرأي انظروا لقد قلنا لكم انهم فاسدون، والحقيقة غير هذا لأننا لم ننصر الصالح وقوي الفاسد ووقع المحذور، فستكون حقيقة الأمر أننا أخذلنا أنفسنا فخذلنا الناس وكفرنا نعمة فنزعت منّا لا سمح الله»[١٨].

ويبدو أن التحالف بين كل من القاعدة وطالبان على قدم المساواة، ولم يكن توافقاً أيديولوجياً، في تحديد العدو والهدف على الأقل داخل أفغانستان،

---

(١٧) انظر ترجمة أبو مصعب السوري ومؤلفاته في موقع منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/a?a=hqkfgsb2>.

(١٨) نقلاً عن: العبيري، **الميزان لحركة طالبان**.

فطالبان تظل حركة قطرية، بينما القاعدة حركة ذات طبيعة أممية. وأقول أيديولوجيا نظراً إلى بعض الاختلافات المرجعية والفروقات العقدية والفكرية في تصور الإسلام نفسه لدى كليهما، وإن عذر كل منهما الآخر في الاختلاف، نتيجة هذا التحالف والاتفاق في تصور العدو والأهداف الاستراتيجية، حيث ظلت القاعدة سلفية جهادية، تنتمي مرجعيتها إلى فكر الحنبلية الجديدة وابن تيمية تحديداً، مع بعض التأويلات القطبية والفكرية، بينما ظلت طالبان حركة أممية ديوبندية تعتقد في التصوف والتبرك والعقيدة الماتريدية[١٩].

ويحدد د. فضل في كتابه الثالث من مراجعاته **الصراع على أفغانستان** المشهد الفوضوي في أفغانستان على عدد من المراحل الزمنية، التي تكشف عن فوضى التوحش الذي يبدو أن القاعدة ـ منذ تأسيسها ـ نجحت في إدارته في المراحل الأخيرة لصالحها حتى أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وهذه المراحل هي:

١ ـ من ١٩٧٩ وحتى ١٩٨٩ كان الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال السوفياتي الشيوعي (روسيا).

٢ ـ ومن ١٩٨٩ وحتى ١٩٩٢ كان الجهاد الأفغاني ضد الحكومة الأفغانية الشيوعية.

٣ ـ من ١٩٩٢ وحتى ١٩٩٦ كانت الحرب الأهلية بين أحزاب المجاهدين (حكمتيار ضد رباني).

٤ ـ من ١٩٩٦ وحتى ٢٠٠١ كانت الحرب الأهلية بين طالبان والتحالف الشمالي.

٥ ـ من ١٠/ ٢٠٠١ حتى الآن ١٢/ ٢٠٠٨ كان الجهاد الأفغاني الثاني ضد الاحتلال الأمريكي (أمريكا وحلفاؤها)[٢٠].

فلم يتوقف القتل والقتال في أفغانستان منذ ثلاثين سنة، ولم يتوقف نزيف الدم فيها، وقد خلف هذا نحو مليون قتيل، ومليون معاق (بعاهات مستديمة)، وعدة ملايين من المهاجرين والأرامل واليتامى.

---

(١٩) حول المدرسة الديوبندية، انظر: مصباح عبد الباقي، **المدارس الدينية في باكستان** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩).

(٢٠) د. فضل، «الصراع على أفغانستان،» **الشرق الأوسط**، ٢٥/ ١/ ٢٠١٠، الحلقة الأولى.

٣ ـ السيطرة الجهادية المصرية

ساهم في الإسراع بطرح القاعدة أو دعوة المقاومة الإسلامية العالمية ـ حسب تعبيرات أبي مصعب السوري ـ والتمهيد المؤسس لتسريعها، القدوم المبكر لعدد من القيادات ذات الميول الجهادية إليها، وبخاصة قيادات حركتي الجهاد والجماعة الإسلامية المصريتين، إلى أفغانستان في منتصف الثمانينيات، وهو ما كانت أولى نتائجه تراجع دور الإخوان المسلمين القيادي في الساحة الأفغانية بعد وفاة كمال السنانيري سنة ١٩٨١، في المعتقل بمصر، واغتيال عبد الله عزام بسيارة مفخَّخة في ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، واتساع هوة الاختلاف، واكتشاف المثالب ثم المواجهات بين كل من الفصائل الأفغانية والتنوعات الجهادية على السواء، وهو ما كان خافتاً قبل جلاء السوفيات، ثم تصاعد بعد جلائهم، الذي صبَّ في مصلحة قادة ومنظري الجهادية العولمية التي كانت نتاجاً خالصاً للسياق الأفغاني، وتبلور ظاهرة الأفغان العرب.

كان من الجهاديين السابقين والمتقدمين إلى الساحة الأفغانية كلٌّ من عبد القادر بن عبد العزيز أو د. فضل صاحب **الجامع في طلب العلم الشريف** ومنظِّر السلفية الجهادية الأبرز حتى صدور **المراجعات** المشهورة له بدءاً من أواخر سنة ٢٠٠٨، فيما بعد. فقد وصل أفغانستان سنة ١٩٨٣، ويشهد أنه حين وصوله لم يكن هناك غير ٢٠ من المتطوعين العرب، كان نصفهم يعمل في أعمال الإغاثة، ويساعد النصف الآخر في القتال. وكان من المتقدمين في القدوم إلى أفغانستان الرجل الثاني في تنظيم القاعدة أيمن الظواهري، وأمير تنظيم الجهاد التالي والمسيطر عليه، الذي وصل إلى هناك في كانون الثاني/يناير ١٩٨٥، ويُعَدُّ الظواهري مؤسس الوجود الجهادي في أفغانستان، وقد زارها أكثر من مرة، بدءاً من عام ١٩٨٠، ثم زارها مرة ثانية حتى استقر بها أخيراً سنة ١٩٨٦، حسب بعض الآراء. ويبدو أنه استطاع التواصل القوي مع المجتمع الأفغاني والباكستاني على السواء، حيث أجاد الأردية وصار يترجم عنها ويتكلم بها[٢١]. وقد التقى الظواهري بأسامة بن لادن الذي كان يرغب في دعم الجهاد الأفغاني، ولم يكن يتبنّى في البداية منهج العنف والتغيير بالقوة كالظواهري، بل كان أقرب إلى رؤية

---

(٢١) يمكن مراجعة كتابه التبرئة الذي يدلّل على إجادته للأردية وامتلاكه ناصيتها، وقد كان جدّه لأمه الراحل د. عبد الوهاب عزام أوّل من ترجم شعر إقبال إلى العربية ودعا إلى معرفة عربية معمقة بآداب شبه القارة الهندية.

الإخوان المسلمين، وكان عبد الله عزأم قد دعاه إلى تأسيس معسكرات للمجاهدين، ومنها معسكر «الخلافة» الشهير الذي مرَّ به كل الأفغان المصريين، كما شهدت الفترة (١٩٨٧ ـ ١٩٩٤) نزوحاً جماعياً لكثير من قيادات الجهاد والجماعة الإسلامية إلى أفغانستان، مثل: رفاعي أحمد طه (١٩٨٧)، ومحمد شوقي الإسلامبولي، ومصطفى حمزة (١٩٨٨)، وهكذا أصبحت السيطرة على المتطوعين العرب شبه مطلقة للجماعات الإسلامية الجهادية دون سواها.

وكانت هناك عدة أسباب، دفعت عناصر الجهاد إلى الخروج من مصر، منها ما تعلق بالضغوط الأمنية الشديدة، ومنها ما ارتبط بالحاجة الاقتصادية، سواء أكانت شخصية أم من أجل الإنفاق على التنظيم، من خلال ضمان مصادر ثابتة للتمويل، ومنها ما ارتبط بأبعاد فكرية؛ لتأدية فريضة الجهاد، أو البحث عن «ساحة»؛ لإعداد العدة، والوصول إلى حد «التمكّن»، الذي يؤهّل هذه الجماعات إلى القدرة على منازلة الدولة، بكل ما لها من مصادر قوة.

لم يُسْهِم الخروج من مصر في تغيير تفكير قادة وأعضاء مختلف «الجماعات الإسلامية الراديكالية» عن هدفها الرئيسي، في إزاحة النظام المصري «العدو القريب»، ومن ثَمَّ يمكن التفكير في مجابهة «العدو البعيد»، متمثلاً في الولايات المتحدة وإسرائيل، بعد انهيار الاتحاد السوفياتي وكتلته الشيوعية، ومن هنا كانت «الهجرة» خارج مصر تستهدف تحقيق «التمكّن»، وبعد ذلك تأتي مرحلة «الفتح»، أي الدخول إلى مصر فاتحين، على غرار الفتح الإسلامي الأول؛ ولهذا أطلق تنظيم الجهاد على عناصره، التي دفع بها إلى مصر في بداية التسعينيات من القرن الماضي؛ لاغتيال بعض رموز السلطة السياسية، اسم: «طلائع الفتح»، وهي خلايا كانت تعمل تحت قيادة أيمن الظواهري.

وهناك، كذلك، أسباب تعلقت بترتيبات معينة، داخل هذه الجماعات وتلك التنظيمات، أهمها حدوث انشقاق في صفوف «الجماعة الإسلامية الجهادية»، حيث تمايزت في جماعتين، بعد صدور الأحكام في قضية الجهاد لعام: ١٩٨١، حيث تسبب هذا الانشقاق في إحباط عدد كبير من أعضاء التنظيم، حيال إقامة الدولة الإسلامية المنتظرة؛ لأن انقسام الصفوف كان معناه، في نظرهم، تأخُّر تحقيق هذا الهدف، ومن ثَمَّ فضّل الكثيرون من هؤلاء السفر إلى الخارج.

بعض هذه الأسبابِ كانت وراء ذهاب أيمن الظواهري إلى أفغانستان مرتين في نهاية عام: ١٩٨٠، وخلال عام: ١٩٨١؛ ليعمل هناك ضمن فريق إغاثة

طبي، تابع لجماعة الإخوان المسلمين، لكن خروجه للمرة الثانية من مصر عام: ١٩٨٦، بعد عامين من خروجه من السجن، تطلب تحايلاً أمنياً واضحاً، حيث قدم جواز سفره إلى إحدى شركات السياحة؛ للحصول عن طريقها على تأشيرة دخول إلى دولة تونس، ضمن فوج سياحي، وساعده على الخروج من المطار تشابه في الأسماء، ووصل فعلاً الظواهري إلى تونس سائحاً، وغادرها سريعاً إلى جدة؛ حيث عمل لأشهر وجيزة في مستوصف ابن النفيس، قبل أن تمهِّد الطريق لدخوله باكستان، ومنها إلى أفغانستان.

وإذا كانت أجندة أيمن الظواهري منحازة، قبل اقترابه من بن لادن، إلى أولوية قتال «العدو القريب»؛ فإن هذا لا يعني نسيانه «العدو البعيد»، وإلا ما كان ذهب إلى الجهاد في أفغانستان، أي أن الهوَّة لم تكن متسعة، إلى حد عدم التلاقي أبداً بينه وبين بن لادن، الأمر الذي تبرهن عليه الأدبيات الأولى لتنظيم الجهاد، خلال السبعينيات والثمانينيات في إدراكها للغرب، خصوصاً الولايات المتحدة، على أنه «العدو» الذي تجب مواجهته، ليس كراهية عمياء فيه، بل حنقاً عليه؛ لإتيانه سلوكاً يعتبره الجهاد، وغيره من الجماعات الإسلامية الراديكالية إهانة للمسلمين، وخصوصاً العرب.

وقد عبّر الظواهري عن تصوّره الأوّلي، في مقال له في نشرة **المجاهدون** في نيسان/أبريل عام: ١٩٩٥، أعطاه عنواناً لافتاً، وهو: «الطريق إلى القدس يمر بالقاهرة»، ورأى فيه أن «فتح القاهرة والجزائر أولاً قبل قتال إسرائيل».

وحتى قبل أن يدبّج هذا المقال، كان الظواهري قد بدأ يطل برأسه على مستوى أبعد من «المحلية»، ويزاوج بين استهداف الداخل المصري، والقيام بعمليات خارجية، على أكبر مستوى دولي ممكن، فقد تردد أن «تنظيم الجهاد» كان يعدُّ، في بداية عقد التسعينيات، خطة؛ لاغتيال السكرتير السابق للأمم المتحدة، د. بطرس غالي؛ لأنه، في نظر قادة التنظيم، اتخذ مواقف أضرَّت بمصلحة المسلمين.

وعبّر الظواهري نفسه عن هذا الأمر، بقوله: «المسلمون في: البوسنة، وأفغانستان، والعراق، والصومال، وفلسطين، ومصر، يترقبون الخلاص من غالي»، علاوة على ذلك؛ فإن محاولة استهداف تنظيم الجهاد لسياح إسرائيليين، كانوا يتجولون في حي «خان الخليلي»، بالقاهرة عام: ١٩٩٣، كان مرتبطاً، في ما يبدو، بالكيد لإسرائيل، والتعبير عن رفض تطبيع

العلاقات بين القاهرة وتل أبيب، أكثر من ارتباطه بضرب السياحة المصرية.

لكن، لم تلبث أن بدأت بوادر الاقتراب أكثر من أفكار وتصورات بن لادن، تظهر في مقالات أخرى للظواهري، ففي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، كتب مقالاً، بعنوان: «بيان أمريكا وقضية جهاد اليهود في القاهرة»، تعرَّض فيه بالنقد إلى التقرير الذي أصدرته وزارة الخارجية الأمريكية، حول «أنشطة الحركة الإسلامية»، الذي واكب الحكم الذي أصدرته المحكمة العسكرية المصرية في قضية: «خان الخليلي»، المشار إليها سلفاً.

ثم كتب الظواهري مقالاً تالياً، بعنوان: «أمريكا ووهم القوة»، في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، تحدث فيه عن إمكان إنزال ضربات بالأمريكيين رغم قوتهم، ثم أفصح عن توجهه هذا بجلاء، في مقال ثالث، عنوانه: «يا أمة الإسلام صفاً واحداً في سبيل الله لجهاد أمريكا»، تضمّن تحريضاً واضحاً على ضرب المصالح الأمريكية.

ومن ثَمَّ، فإن الظواهري انتهت به الحال إلى الاقتناع بأن الوقت قد حان لمنازلة «العدو البعيد»، خاصة أن هذه المنازلة لم تغب عن تفكير التنظيم، الذي ترعرع الظواهري بين كوادره، منذ أن كان يافعاً، وقد انتهت الحال بالظواهري إلى إبلاغ محامي الجماعات الإسلامية في مصر منتصر الزيات، أواخر عام: ٢٠٠٢، حسب تصريحاته، بأنه لم يعد يضع في حسبانه تدبير أي أعمال عنف في مصر.

وقبل ذلك بمدة قصيرة، كان الظواهري قد اعتبر في كتابه: **فرسان تحت راية النبي**، الذي نشر عقب الحرب الأمريكية على طالبان والقاعدة، أن «الاقتصار على العدو الداخلي فقط، لن يجدي في هذه المرحلة، لأنه لا يمكن تأجيل الصراع مع العدو الخارجي، فالتحالف اليهودي ـ الصليبي، لن يمهلنا حتى نهزم العدو الداخلي، ثم نعلن الجهاد عليه بعد ذلك». ومن ثَمَّ أخذ ينظر إلى معركة تنظيم الجهاد على أنها «معركة دولية»؛ فها هو يقول: «القوى الغربية المعادية للإسلام حددت عدوها بوضوح، وهو ما تسميه «الأصولية الإسلامية»، ودخلت معها، في هذا الحلف، عدوتهم القديمة روسيا، واتخذوا عدة أدوات لمحاربة الإسلام، منها: الأمم المتحدة، والحكام الموالون والحاكمون لشعوب المسلمين، والشركات متعددة الجنسيات، وأنظمة الاتصال الدولية وتبادل المعلومات، ووكالات الأنباء العالمية، وقنوات الإعلام الفضائية، ومنظمات

الإغاثة الدولية، التي تُسْتَخْدَمُ ستاراً للجاسوسية، والتبشير، وتدبير الانقلابات، ونقل الأسلحة...، وفي مقابل هذا الحلف، يتشكَّل حلف أصولي، من حركات الجهاد في بلاد الإسلام المختلفة، والدولتين اللتين حررتا باسم الجهاد في سبيل الله: (أفغانستان، والشيشان)، وإذا كان هذا الحلف ما زال في بواكيره الأولى، وإرهاصاته البادئة، فإن تناميه يتزايد بتسارع وتضاعف مطرد. وخطورة هذا الحلف أوضح من أن تُشْرَحُ، وأثره أخطر من أن يُوضَّح، وخوف الغرب منه مسيطر على تفكيره، ومستفز لأعصابه، ومقلق لمراصده؛ فهو قوة تنمو وتتجمع، تحت راية الجهاد في سبيل الله، خارج قانون النظام العالمي الجديد، متحررة من العبودية لإمبراطورية الغرب المسيطرة، ومنذرة للحملة الصليبية الجديدة عن ديار الإسلام بالويل والثبور، ومتحفزة للانتقام من رؤوس التجمع الكفري العالمي: أمريكا، وروسيا، وإسرائيل.

وعلى وجه العموم، فإن التغير التكتيكي في توجّه الظواهري، تم في سياق مختلف عن ذلك، الذي كان يتمسَّك فيه بأولوية إسقاط النظام الحاكم في مصر، بما أوجد أسباباً عديدة تقف وراء تحوله، منها: المطاردات الأمنية، وقتل وسجن بعض كوادر التنظيم، وتفرق أعضاء المجلس التأسيسي في بقاع الأرض، وفشل العمليات المسلحة التي قام بها التنظيم داخل مصر، والظروف المالية الصعبة التي كان يمر بها، الأمر الذي جعل الظواهري في حاجة ماسة إلى أسامة بن لادن، خاصة أن حركة طالبان كانت تربطها به علاقة وثيقة، لم يكن يحظى بها الظواهري؛ ولأن بن لادن لم تكن تعنيه مسألة تغيير الأنظمة الحاكمة، ولم يرد على لسانه أبداً أنه يهدف إلى إسقاط النظام السعودي، فقد كان على الظواهري أن يطوِّع توجهاته نسبياً، لتتآلف مع تصورات ابن لادن، من دون أن يسمح لهدفه الرئيسي بالذوبان في أهداف الأخير، متَّبِعاً في هذا طريقة احتواء بن لادن، والتمسك بنقاط الالتقاء بينهما وهي كثيرة، وكأنهما قد اقتنعا ضمنياً، في البداية، بحكمة الإخوان المسلمين الشهيرة: «نتعاون في ما اتفقنا عليه، ويعذر بَعْضُنا بعضاً في ما اختلفنا فيه»، ثم لم يلبثا أن تَقَارَبَا فِكْرِيّاً وتنظيمياً بشكل كبير، أوصلهما إلى حالة التطابق التام، في أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، وما جاء بعده من تداعيات.

ويمكننا أن نؤكد أن الظواهري قد أثّر في بن لادن تأثيراً واضحاً، منذ أن الْتَقَيَا في أفغانستان، منتصف عام: ١٩٨٦، ونشأت بينهما علاقة إنسانية وفكرية عميقة، فقد استطاع الأول أن يقنع الثاني بالفكر الجهادي الانقلابي، وحوّله من

داعية سلفي، يهتم بأمور الإغاثة، إلى مقاتل جهادي يعنى بأحكام الجهاد. وزرع الظواهري حول بن لادن نخبة من أخلص خلصائه، الذين كانوا يدينون بالولاء للظواهري شخصياً وتاريخياً، مثل: أبي عبيدة البنشيري، وأبي حفص المصري، الذي أصبح صهر ابن لادن في ما بعد، وهناك كذلك الطياران المصريان: نصر فهمي نصر، وطارق أنور، اللذان قتلا في مدينة خوست الأفغانية، في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١، أثناء القصف الأمريكي للمدينة، حيث عملا مع بن لادن، منذ تأسيس «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، وهما أيضاً من المقربين جداً إلى أيمن الظواهري.

ووفق هذا السياق كان لا بد من توجيه طاقات المقاتلين المتحمسين إلى هدف آخر، وهو إنشاء «جيش عالمي» أو جبهة عالمية من أجل الدفاع عن المسلمين المضطهدين، ولكن رغم ذلك فإن معظم المجموعات التي تشكلت فيما بعد لم تكن تلتفت إلى «عولمة الجهاد» بقدر ما ركزت على القتال ضد حكوماتها، إلى جانب مجموعات أكثر راديكالية تعهدت بتوسيع الدائرة[٢٢].

أما على المستوى النظري فقد كان هناك تحولان جوهريان في تصور العمل الجهادي مثّلا التمهيد الفكري لطرح القاعدة على مستوى التعبئة والتدشين هما:

أ ـ تدويل وعولمة الجهاد الإسلامي: فقد أنتجت خبرة التنظيمات الجهادية في المواجهة مع الأنظمة الحاكمة والقطرية، وكذلك خبرتها من فشل الصدام والانحسار في السجون والمنفى لدى أعضاء الجماعات الجهادية، تغييراً أو مرونة في تحديد أولوية المواجهة من العدو القريب «الحكومات المسلمة» إلى المواجهة مع العدو البعيد «الغرب والولايات المتحدة»، حيث يظل الغرب في المنظور الإسلامي ـ والجهادي منه بالخصوص ـ الفاعل الرئيسي في إزاحة الحاكمية والدولة الإسلامية، وفق رؤية تآمرية، تعطيه كل القدرة والنجاعة، بينما يظل تصور الحكام والأنظمة العربية والإسلامية أسير أوصاف العمالة والردة والخياة وما شابه.

ب ـ الثقة في القدرة الجهادية: فقد أتاحت تجربة الجهاد الأفغاني

---

(٢٢) انظر: Jason Burke, *Al-Qaeda: The True Story of Radical Islam*, 3rd ed. (London: Penguin Books, 2007).

للجهاديين العرب الخبرة القتالية والثقة الأيديولوجية في نجاعة الحلّ الجهادي، خاصة وأنها كانت ضد قوة عظمى، وهي الاتحاد السوفياتي السابق حينئذ، وكان لتوجه نظر العالم الإسلامي، بل والغربي، إليهم أثره في إثارة تفكيرهم في ساحات جهادية جديدة أو قديمة، تتفرغ فيها طاقاتهم وتتمثل فيها أطروحاتهم الأيديولوجية، وهو ما زاد منه بالخصوص حرب الخليج الأولى سنة ١٩٩٠.

ثانياً: أبرز الشخصيات في القاعدة

١ ـ **أسامة بن لادن**: هو أسامة بن محمد بن عوض بن لادن، مؤسس وزعيم تنظيم القاعدة، الذي يوصف بأنه تنظيم إرهابي. ولقد قامت الولايات الأمريكية المتحدة بتوجيه الاتهام المباشر إليه؛ لتسبّبه في تفجيرات الخُبَر، وتفجيرات نيروبي، ودار السلام، وأحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، التي أودت بحياة ٢٩٩٧ شخصاً، وهو على رأس قائمة المطلوبين في العالم (على قائمة الإنتربول)، قبل اغتياله مؤخّراً.

وُلد أسامة بن لادن في الرّياض، في المملكة العربية السعوديّة، لأب ثري، وهو محمد بن لادن، الذي كان يعمل في المقاولات وأعمال البناء، وكان ذا علاقة قوية بعائلة آل سعود الحاكمة في المملكة العربية السعودية، وترتيب أسامة بين إخوانه وأخواته هو ١٧ من أصل ٥٢ أخاً وأختاً، وتنحدر أسرة بن لادن من حضرموت في اليمن، ودرس في جامعة الملك عبد العزيز في جدة، وتخرج ببكالوريوس في الاقتصاد؛ ليتولى إدارة أعمال شركة بن لادن، وتحمّل بعضاً من المسؤولية عن أبيه في إدارة الشّركة. وبعد وفاة محمد ابن لادن والد أسامة، ترك الأول ثروة تقدّر بـ ٣٠٠ مليون دولار[(٢٣)]. وهو في عرف أعضاء القاعدة مجدد الإسلام في هذا الزمان، كما كتب أبو جندل الأزدي في كتابه **أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان**[(٢٤)].

٢ ـ **أيمن الظواهري**: ولد لأسرة مصرية معروفة، في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٥١، بدأت علاقته بالعمل الحركي سنة: ١٩٦٦، عضواً في خلية سريّة،

---

(٢٣) Muhammad Haniff Bin Hassan, «Key Considerations in Counterideological Work Against Terrorist Ideology,» *Studies in Conflict and Terrorism*, vol. 29, no. 6 (September 2006), pp. 561-580.

(٢٤) انظر: أبو جندل الأزدي، **أسامة بن لادن مجدد الزمان وقاهر الأمريكان**، يمكن مطالعته على موقع منبر التوحيد والجهاد لأبي محمد المقدسي، <http://ww.tawhed.ws/c?i=131>.

تكوَّنت عام ١٩٦٨، وظهر لدى القبض عليه، في ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، أنه وصل إلى درجة أمير التنظيم، والمشرف على التوجيه الفكري والثقافي لحركة الجهاد والجماعة، وبحلول عام ١٩٧٩، انضم الظواهري إلى منظمة الجهاد الإسلامي، وانتظم فيها إلى أن أصبح زعيم التنظيم، ومن المسؤولين عن تجنيد الدماء الجديدة في صفوف التنظيم.

وحينما اغتال خالد الإسلامبولي الرئيس المصري الراحل محمد أنور السادات؛ نظَّمت الحكومة المصرية حملة اعتقالات واسعة، وكان الظواهري من ضمن المعتقلين، إلا أن الحكومة المصرية لم تجد للظواهري علاقة بمقتل السادات، وأودع الظواهري السجن بتهمة حيازة أسلحة غير مرخصة. غادر مصر بعد الإفراج عنه عام ١٩٨٥، إلى المملكة العربية السعودية؛ ليعمل في أحد المشافي، ولكن لم يستمر في عمله هذا طويلاً؛ حيث سافر إلى باكستان، ومنها إلى أفغانستان، حيث التقى أسامة بن لادن، وبقي في أفغانستان إلى أوائل التسعينيات؛ حيث غادر بعدها إلى السودان، ولم يغادر إلى أفغانستان مرة ثانية، إلا بعد أن سيطرت طالبان عليها بعد منتصف التسعينيات. وقد أسس مع ابن لادن تنظيم القاعدة، عام ١٩٩٨، ويُعَدُّ العقل المفكر داخل التنظيم. له عدد من المؤلفات، نذكر منها: كتاب **فرسان تحت راية النبي**، وكتاب **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً**، وكتاب **الوَلاء والبَراء؛ عقيدة منقولة وواقع مفقود**، وغيرها من الكتب.

٣ ــ **أبو مصعب الزرقاوي**: هو أحمد فاضل نزال الخلايلة، ولد في ٢٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٦، من عشيرة بني الحسن، التي تنتمي إلى قبيلة طيء، قحطانية يمنية الأصل، أردني الجنسية، كان أمير تنظيم «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين»، الذي هو فرع تنظيم القاعدة في العراق، بعد أن بايعت جماعة «التوحيد والجهاد» (وهو الاسم الأول للجماعة) أسامة بن لادن أميراً عاماً عليها، عام ٢٠٠٤، وتم قتله بيد القوات الأمريكية، في: ٧ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦.

وقد قام التنظيم، الذي كان يقوده الزرقاوي، بالعديد من العمليات النوعية في العراق، كتفجير مبنى الأمم المتحدة، الذي أدى إلى مقتل ممثلها سيرجيو دي ميللو، ممثل الأمم المتحدة في العراق، وغيرها من العمليات العسكرية والتفجيرية، ضد قوات التحالف، والشيعة، والأكراد والسنة في العراق، وقوات

الأمن العراقية، وتهدف الجماعة، حسب تعبيرها، إلى «إقامة مجتمع إسلامي والجهاد ضد الكفر»، وقد رصدت الإدارة الأمريكية مبلغ ٢٥ مليون دولار، لمن يدلي بمعلومات، تؤدّي إلى القبض عليه. ولقد بلغ عدد العمليات التفجيرية، التي قام بها تنظيم القاعدة في العراق، وحده، أكثر من ٨٠٠ عملية، حسب ما ذكره أيمن الظواهري، الرجل الثاني في تنظيم القاعدة.

٤ ـ **أبو عبيدة البنشيري**: هو علي أمين الرشيدي، مصري الجنسية، يرتبط بعلاقة قرابة ونسب مع عبد الحميد عبد السلام، أحد الذين اشتركوا في اغتيال الرئيس المصري الراحل أنور السادات في حادثة المنصة. تم اعتقاله في هذه القضية، وفي عام ١٩٨٣ أفرج عنه ليكون من أوائل العرب الذين التحقوا بالحرب في أفغانستان، ويعتبر مؤسس الجناح العسكري. وعرف عن أبي عبيدة البنشيري قدره وسط الجهاديين، وقربه الشديد من بن لادن، الذي كان يدعوه إلى المشورة دائماً. ويذكر العديد من المراقبين أنه كان صاحب فكرة إنشاء القاعدة، واستيعاب المجاهدين العرب عام ١٩٨٩ فور رحيل الاتحاد السوفياتي. وحسب أحد مرافقي بن لادن، فإن «حسب ما عرفته من الشيخ أسامة وبعض الإخوة الآخرين، كان الأخ أبو عبيدة البنشيري يحاول الاستفادة من الصراعات المسلحة، التي كانت تدور في أفريقيا، كقضية وسط أفريقيا، بروندي وروواندا، وغيرها؛ لتسهيل عملية تغلغل عناصر (القاعدة) في أفريقيا»[٢٥]، وقد كان البنشيري ضابطاً سابقاً في الداخلية المصرية، وبطلاً من أبطال الرياضة في مصر، قبل اتهامه في قضية اغتيال السادات.

٥ ـ **أبو حفص المصري**: اسمه الحقيقي ـ حسب منتصر الزيات ـ صبحي عبد العزيز أبو ستة، من مواليد محافظة البحيرة في مصر[٢٦]، وكني بـ «محمد عاطف». قتل في قصف جوي أمريكي في ١٦/١١/٢٠٠١، كما ذكرت أنباء أمريكية. ويعدّ محمد عاطف من أبرز شخصيات القاعدة، وقد لاحقه العديد من أجهزة الاستخبارات العالمية، وصدر بحقه حكم غيابي بالسجن سبع سنوات في مصر، ورصد مكتب التحقيقات الفدرالي الأمريكي (FBI) خمسة ملايين دولار، جائزة لمَنْ يدلي بأي معلومات تساعد في إلقاء القبض عليه.

---

(٢٥) انظر: مشاري الزايدي، «أسامة الإفريقي،» **الشرق الأوسط**، ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٦.

(٢٦) منتصر الزيات، **الطريق إلى القاعدة** (لندن: بلوتو للنشر، ٢٠٠٤)، ويمكن مراجعته على موقع منتصر الزيات على الموقع التالي: <http://www.elzayat.com/show_bks_5.htm>.

وقد ارتبط محمد عاطف (٥٧ عاماً تقريباً) بأسامة بن لادن، منذ أوائل الثمانينيات، إبّان الحرب على القوات السوفياتية، وشارك في تأسيس تنظيم القاعدة، وكان في البداية مسؤول أمن التنظيم، نظراً إلى الخبرة التي اكتسبها أثناء عمله ضابطاً في جهاز الشرطة المصري، ثم أصبح، بعد ذلك، مسؤولاً عن معسكرات التدريب في التنظيم، بعد غرق علي أمين الرشيدي، المعروف باسم أبي عبيدة البنشيري في بحيرة فكتوريا بأوغندا، أوائل حزيران/يونيو ١٩٩٦.

وكان قد شارك في الفترة الواقعة بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣، وأثناء وجود أسامة بن لادن في السودان، في عمليات عسكرية ضد القوات الأمريكية في الصومال (عملية إعادة الأمل)، بالاشتراك مع بعض الفصائل الصومالية المسلحة، الرافضة للوجود الأمريكي فوق أراضيهم، وقد نجم عن ذلك مقتل ١٨ جندياً أمريكياً، الذين تم سحلهم في الشوارع، مما حدا بالولايات المتحدة إلى الإسراع في الخروج مما أسمته آنذاك بالمستنقع الصومالي، وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩، أعلن مكتب التحقيقات الأمريكي «مشاركة» محمد عاطف في تفجير السفارتين الأمريكيتين، في كينيا وتنزانيا، اللتين قتل فيهما ٢٥٠ شخصاً، كما اتهمته الولايات المتحدة، كأكبر المطلوبين في أحداث أيلول/سبتمبر ٢٠٠١.

٦ ـ **يوسف العييري**: هو يوسف بن صالح العييري، مؤسس تنظيم القاعدة في السعودية، ولد في ٢٥ كانون الثاني/يناير ١٩٧٤، سافر للمشاركة في الجهاد الأفغاني صغيراً، ولم يكمل دراسته بسبب هذا السفر. كان مقرباً من بن لادن، وعمل حارساً شخصياً له. سافر إلى السودان معه، كما شارك في الجهاد الأفغاني والشيشاني، ثم عاد إلى السعودية مؤسساً لتنظيم القاعدة بها، وململماً بقايا السعوديين الأفغان. استشهد في عملية انتحارية، في أيار/مايو ٢٠٠٣. وله عدد من المؤلفات، في تأييد الجهاد، والدفاع عن حركة طالبان والقاعدة.

٧ ـ **سليمان بوغيث**: هو سليمان جاسم بوغيث، مواليد الكويت عام ١٩٦٥، ظهر بصورة مفاجئة على شاشات التلفزيون، ومن خلال قناة «الجزيرة» القطرية بصفة المتحدث الرسمي لتنظيم القاعدة. أب لستة أطفال ولا يتمتع بحق المواطنة الكويتية، بعد سحب الحكومة الكويتية جواز سفره الكويتي.

عمل بوغيث مدرّساً للفقه والشريعة، وخطيباً في مساجد الكويت، وبرزت شعبيته إبّان الاحتلال العراقي للكويت عام ١٩٩٠، عندما اعتلى منابر المساجد في الكويت، وقام بإلقاء الخطب المناهضة للرئيس العراقي صدام حسين. كان

يعدُّ من العناصر النشطة في صفوف الإخوان المسلمين في الكويت، قبل وبعد الغزو العراقي، وبحلول عام ١٩٩٢، لم تعد له علاقة مع جماعة الإخوان المسلمين؛ لمعارضته مشاركتهم للانتخابات التشريعية. وفي عام ١٩٩٤، غادر بوغيث الكويت متوجّهاً إلى البوسنة؛ لمحاربة الصرب الذين عاثوا في الأرض فساداً وعدواناً، وأمضى بوغيث فترة شهرين في البوسنة، قبل أن يعود إلى الكويت مرّة أخرى.

اتخذت وزارة الأوقاف قراراً بفصله من على منبر المسجدّ لتغيّبه عن العمل؛ نتيجة أسفاره الكثيرة، إلى البلدان التي يُضطهد بها المسلمون، كالبوسنة، وأفغانستان، في فترة الاحتلال السوفياتي، ولم يتسرّب خبر علاقة «بوغيث» مع زعيم القاعدة أسامة بن لادن، إلا بعد ظهوره في الشريط التلفزيوني كمتحدّث للقاعدة.

استقر بوغيث مع زوجته وأولاده في أفغانستان؛ لعلاقته بالقاعدة، إلا أن عائلة بوغيث عادت نتيجة الظروف المعيشية الصعبة في أفغانستان. وفي أحد تصريحات بوغيث التلفزيونية، حثَّ بوغيث المسلمين الأمريكيين على عدم ركوب الطائرات، وعدم اتخاذ المباني العالية سكناً، في إشارة إلى ورود مثل هذه الأماكن، كأهداف لمنظمة القاعدة.

وفي تموز/يوليو ٢٠٠٣، صرّح أحد الوزراء الكويتيين بأن الحكومة الإيرانية قد عَرَضَتْ على الكويت تسليم بوغيث، إلا أن الحكومة الكويتية رفضت هذا العرض؛ بحجة أن سليمان بوغيث لا يتمتع بحق المواطنة الكويتية، بعد أن سحبت الكويت حق بوغيث بالمواطنة، بعد إطلاقه تصريحات نارية على شاشات التلفزيون، تهدد بمزيد من الهجمات المماثلة لهجمات ١١ أيلول/سبتمبر.

٨ ـ **مصطفى أبو اليزيد**: اسمه بالكامل مصطفى أحمد محمد عثمان أبو اليزيد، وكنيته «الشيخ سعيد المصري»، كان عضواً في تنظيم الجهاد المصري، لكنه لم يكن من المتهمين في قضية الجهاد الكبرى، باغتيال الرئيس السادات سنة ١٩٨١، ولم يرد اسمه فيها، وإن جاء اعتقاله وقتها ضمن حملة الاعتقالات الكبرى التي قامت بها الحكومة المصرية في ظل قانون الطوارئ بعد اغتيال السادات التي شملت الآلاف من الإسلاميين من بينهم أيمن الظواهري، وقد كان دخوله السجن مع الظواهري سبباً في نشوء علاقة قوية بين الطرفين.

يلقب الشيخ أبو اليزيد أيضاً بـ «أبو شيماء»، وشيماء هي ابنته الكبرى، ومن بناته «جهاد»، زوجة محمد ابن الشيخ عمر عبد الرحمن الأب الروحي للجماعة الإسلامية المصرية، والمعتقل حالياً في أمريكا، وقد اعتقل زوجها محمد عام ٢٠٠٣ في أفغانستان، وسلم إلى مصر، ويقبع الآن في سجن طرة.

هو قائد القاعدة في أفغانستان، وقد ظهر بهذه الصفة في شريط مصور للمرة الأولى في شهر أيار/مايو ٢٠٠٧، خلفاً للمسؤول السابق عبد الهادي العراقي، الذي اعتقل في تركيا، وتم تسليمه حينها إلى القوات الأمريكية بالعراق، التي قامت بنقله إلى معتقل غوانتانامو. يوصف أبو اليزيد بأنه العقل المالي والحسابي لتنظيم القاعدة؛ فقد كانت قدراته الحسابية وعقليته الرياضية كفيلة بأن تكون سبيله إلى رئاسة العمليات المالية للتنظيم بجانب منصبه كرجل ثالث، وقد وصفه تقرير لجنة ١١ أيلول/سبتمبر بأنه «رئيس القطاع المالي» لتنظيم القاعدة. وبالرجوع إلى فترة وجوده في مصر سنجد أنه كان يعمل مأموراً للضرائب في محافظة الإسماعيلية، وذلك بعد حصوله على بكالوريوس التجارة من جامعة الزقازيق عام ١٩٧٨.

كانت السعودية هي إحدى المحطات في حياة أبي اليزيد؛ حيث أدى العمرة عام ١٩٨٧، وظل يعمل هناك في تحفيظ القرآن بأحد المساجد، قبل أن يتوجه إلى باكستان، لينضم إلى المجاهدين الأفغان ضد الاتحاد السوفياتي.

وقد أصبح أبو اليزيد بعد عام ١٩٨٨ عضواً في «مجلس شورى» تنظيم «القاعدة»، إلى جانب أبي حفص المصري وأبي عبيدة البنشيري، ولم تكن له خلافات مع أحد، بل كان موضع ثقة مختلف الاتجاهات المتصارعة، إضافة إلى أنه كان يتقن المحاسبة بفضل تخصصه؛ وهو ما جعله يحوز ثقة أسامة بن لادن الذي ائتمنه على المحاسبة المالية لشركاته، وبينها شركة «وادي العقيق».

وقف أبو اليزيد ضد القيام بهجمات ١١ أيلول/سبتمبر، فهو كان قد بايع «الملا عمر» أميراً لحركة طالبان، وكان الأخير بدوره ضد هذا العمل، وكان يؤيده في رفض هذه الهجمات أبو حفص الموريتاني الذي كتب إلى بن لادن رسالة يعترض فيها على الهجمات، ورغم ذلك فقد قبل الإشراف على تمويل العملية؛ لأن أسامة بن لادن أمره بذلك.

عرف بحرصه الشديد على أموال القاعدة، حتى أنه اعترض على تمويل رحلة أحد عناصر القاعدة من أفغانستان إلى السعودية للحصول على «فيزا» إلى الولايات

المتحدة كجزء من التجهيز لأحداث ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، ما دفع بن لادن إلى تجاوز «أبي اليزيد» واعتماد المبلغ. ويظهر هذا الحرص على الأموال حتى على المستوى العملياتي، سواء في تنظيم القاعدة الأم، أو في فروعه المختلفة.

ولا يترك «أبو اليزيد» المسؤول المالي في القاعدة فرصة في حواراته ولقاءاته إلا ويحرض فيها على الحث على التبرع للقاعدة بالأموال من أجل تنفيذ العمليات القتالية والاستشهادية، فعل ذلك في حواره مع قناة «الجزيرة» القطرية في ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٩، كما كان قد وجّه من قبل رسالة «نصائح إلى الشعب التركي» يطالب فيها الأتراك بالتبرع بالأموال لدعم ساحات الجهاد؛ لأن كثيراً من المجاهدين قاعدون عن الجهاد بسبب قلّة الأموال.

ورغم استهدافه شخصياً أكثر من مرة، كان آخرها في آب/ أغسطس ٢٠٠٨، إلا أنه يظهر عبر لقاءات السحاب الذراع الإعلامية للقاعدة وغيرها من وسائل الإعلام، ويعتبره البعض الرجل الثالث في هيراركية القيادة في القاعدة بعد زعيمها أسامة بن لادن، والرجل الثاني أيمن الظواهري.

وقد رأى بعض المراقبين، وفي مقدمتهم د. فضل صاحب **المراجعات**، أن تولّي أبي اليزيد لقيادة التنظيم في أفغانستان هو خطر كبير، واعتبر ذلك بمثابة إعلان وفاة لتنظيم القاعدة؛ لأن هذا يعني ـ من وجهة نظره ـ انتهاء كل كوادر التنظيم بين قتيل وأسير. وقد حمل د. فضل ـ عبد القادر بن عبد العزيز سابقاً ـ أسامة بن لادن وزر هذا شخصياً، وقد أدلى أبو اليزيد ببيانات قوية عام ٢٠٠٩ حول سعي القاعدة إلى امتلاك أسلحة نووية أو توجيه تهديدات للولايات المتحدة الأمريكية وحلفائها، وهو يتميز بقوة لغته وصلابة شخصية واضحة في سمات شخصينه.

وقال مقربون من د. فضل إن سبب اعتراضه على تعيين الشيخ سعيد في هذا المنصب، هو أنه كان معروفاً في عالم المحاسبة لسنوات، ولم يكن مشهوداً له بخلفية القيادة العسكرية.

ولعل تراجع عمليات القاعدة ونفوذها في السنوات الأخيرة تؤكد نبوءة د. فضل، وأن السمات الشخصية لقائد ما كفيلة بتغيير وجود التنظيم وفاعليته، لا سيما وهو تنظيم جهادي[٢٧].

---

(٢٧) موقع إسلاميون ـ شبكة إسلام أونلاين (٢٤ حزيران/ يونيو ٢٠٠٩).

٩ ـ **أبو يحيي الليبي**: من مواليد سنة ١٩٦٣ في الجماهيرية الليبية، اشتهر أمره بعد عمليه هروبه في ١٠ تموز/يوليو ٢٠٠٥، من سجن أمريكي بقاعدة باغرام الجوية في أفغانستان. انتشر صيته في عالم المجاهدين باعتباره مهندس عملية «الهروب الكبير»[٢٨] مع ثلاثة إسلاميين آخرين؛ وذلك أنه تم القبض عليه عقب أحداث ٩/١١، إذ قبضت السلطات الباكستانية على الليبي وسلمته إلى السلطات الأمريكية التي سجنته في قاعدة باغرام العسكرية. وفي أحد مقاطع الفيديو التي تم تصويرها بعد هروبه عام ٢٠٠٥ امتدح الليبي ورفاقه هروبهم حامدين الله على تشتيت آسريهم. وتعيد بعض مقاطع الفيديو الحديثة التي يتم توزيعها على مواقع الإنترنت الجهادية عملية الهروب مع بعض الأحداث الدرامية. ويعتقد أن الليبي الذي استخدم أسماء أخرى مثل حسن قائد ويونس السهراوي يعيش حالياً في منطقة الحدود الأفغانية الباكستانية. ويبدو أنه أخذ طريقه بسرعة إلى الدائرة الداخلية للقاعدة. فقد كان بين القادة الذين أرسلوا خطابات تأبين لأبي مصعب الزرقاوي القائد العسكري الذي قتل في العراق عام ٢٠٠٦ وكانوا يعتقدون أنه يعوق جهود الاستراتيجيا الدولية للمجموعة بقتله العديد من المدنيين. وقد كتب في خطاب، بتاريخ ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٥، حسب ترجمة حصلنا عليها من مجموعة ويست بوينت، أنه يشاركهم الجهاد العظيم، وقال: «آمل أن تفتحوا قلوبكم لما أقوله».

وكان لهروب الليبي وثلاثة من رفاقه من قاعدة باغرام الجوية أثر محرج في المسؤولين الأمريكيين، كما أنه أسعد الحركات الجهادية. وبعد نحو ثلاث سنوات ظهر الصعود السريع لليبي في سلم قيادة «القاعدة»، ويعتقد أنه أبرز أعضاء الجيل الثاني من القاعدة والجيل الثالث من الحركة الجهادية.

لا زال أبو يحيى الليبي في العقد الرابع من عمره، ويعتبر من المخططين الاستراتيجيين للقاعدة، كما أنه واحد من المطورين المؤثرين للجهاد على المستوى العالمي، وقد ظهر في العديد من مقاطع الفيديو على مواقع الإنترنت خلال السنة الماضية، حسبما أفاد مسؤولو مكافحة الإرهاب. وفي الوقت الذي

---

(٢٨) يشير تعبير الهروب الكبير في تاريخ الحركات الإسلامية لعملية هروب كبرى قام بها عدد من قياديي جماعة الجهاد المصرية المتهمين في اغتيال السادات، من سجن طرّة سنة ١٩٨١، كان من بينهم بعض من أُعدموا مع خالد الإسلامبولي. في ذلك انظر: محمد مورو، **تنظيم الجهاد: أفكاره ـ جذوره ـ سياسته** (القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر والإعلام، ١٩٩٠).

يظهر فيه أعضاء «القاعدة» مفعمين بالحماسة أكثر من العمل، فإن الليبي يبرز كنجم ثاقب ويزيد من تطور مجموعته واهتمامها بالمعلومات في حربها على الغرب، ويعتبره بعض المحللين «رجل المهام الصعبة في القاعدة»[٢٩]. فنظراً إلى مؤهلاته العملية والفكرية، حيث إنه درس العلوم الشرعية في جامعة أفريقية، «يبدو الوريث الظاهر لأسامة بن لادن فيما يتعلق بتولي مسؤولية الحركة الجهادية عالمياً»[٣٠].

وتلقي الأدوار التي يقوم بها الليبي في مقاطع الفيديو، بدءاً من تجنيد العناصر إلى التكوين الفكري، الضوء على التغير الحادث في تكتيكات «القاعدة»؛ ففي الشهور السابقة، احتوت هذه التكتيكات على مناورات دفاعية تهدف إلى تخفيف الحملات الإعلامية المضادة للولايات المتحدة وحلفائها. ويلقي الليبي رسائله بصبغة وعظية، وهو يرتدي عمامة سوداء تصل إلى صدره، كما يرتدي الثياب العربية البيضاء والستر المموهة، ويبدو خطيباً مفوهاً وذا قدرة كبيرة على التجنيد والتعبئة لخطاب وأيديولوجية القاعدة.

وفي شريط تسجيلي، مدته ٩٣ دقيقة، كشف عنه في خريف سنة ٢٠٠٦، حثّ الليبي مؤيديه على نذر أنفسهم للجهاد بطريقة الحرب النفسية المدعمة بالدعاية غير الحقيقية. وقد فنّد الشائعة التي تقول إن دستور «القاعدة» ينادي بقتل أي شخص يخرج على الجماعة بقوله: «القاعدة» وقادتها أكثر نبلاً وصفاءً من الانحطاط إلى هذا المستوى من الجنون»[٣١]. وهو يعد أيضاً قائداً للقوات الليبية في أفغانستان وباكستان، لاسيما بعد موت القائد البارز أبي الليث الليبي عام ٢٠٠٨[٣٢].

ثالثاً: من تنظيم إلى شبكة وأسراب

صار مفهوم القاعدة يتسع بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر عدداً من العناصر التي تمثل، في مجموعها، عناصر تَشَكُّلِ تنظيم القاعدة، التي يمكن تحديدها فيما يلي:

(٢٩) انظر: **الشرق الأوسط**، ٥/٤/٢٠٠٨، نقلاً عن: **نيويورك تايمز**.

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) Abu Yahya al-Libi, «Al-Qaeda's New Leadership,» Washington Post (2006), <http://www.washingtonpost.com/wp-srv/world/specials/terror/yahya.html>.

(٣٢) **الشرق الأوسط**، ٥/٤/٢٠٠٨.

١ ـ القيادة والتنظيم

تتمثل قيادة التنظيم بالأساس في زعيم التنظيم أسامة بن لادن، والدائرة القائمة حوله، مثل: أيمن الظواهري وأبو حفص، ومسؤول التمويل مصطفى أبو اليزيد المصري القريب من بن لادن منذ مرحلته السعودية، وأحد المتهمين في قضية اغتيال السادات[٣٣]، وأبو يحيي الليبي المتحدث الثاني باسم القاعدة الآن، وقيادات العمليات التي لم تظهر في أشرطة الفيديو.

ويشمل تنظيم القاعدة العناصر والكوادر، التي تشكل المنظمة التي كانت تتواجد في الأساس داخل أفغانستان. وتشكل «القبيلة»، التي تستند إليها قوة ابن لادن في التعامل مع الأفغان وإدارة القاعدة، وتتألف، أساساً، من الأفغان العرب، إضافة إلى عناصر من جنسيات آسيوية وأفريقية مختلفة. وما كان شائعاً هو أن تلك المنظمة تتألف من ٣ ـ ٥ آلاف عنصر، يشكلون لجاناً عسكرية، ومالية، وإعلامية، وشرعية مختلفة.

وبعد تضخُّم حجم القاعدة ـ بمرور الوقت ـ وخاصة بعد تحققها المثير في أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر سنة ٢٠٠١، تم التوسّع عبر التكليف المباشر من زعيمها أسامة بن لادن ـ قبل هذه الأحداث بقليل ـ لبعض خلصائه بإنشاء تنظيمات فرعية، مثل السعودي يوسف العييري، الذي نجح بين عامي ١٩٩٩ و٢٠٠١، في إنشاء بنية أساسية واضحة للتجنيد وسط صفوف الشباب السعوديين، وتحديداً السعوديين الأفغان الذين كانوا الأكثر عدداً، وسط العرب الأفغان، سواء منهم من هاجر ثانية إلى أفغانستان بعد قيام إمارة طالبان، أو من شاركوا في الجهاد الأفغاني من الأساس. ويبدو أن الاعتماد كان على جيل الهجرة الثانية مثل الشيخ يوسف العييري وعبد العزيز المقرن وتركي الدندني، الذين عادوا مع مئات السعوديين من أفغانستان إلى المملكة العربية السعودية، حاملين أوامر محددة من أسامة بن لادن للبدء في التحضير لحملة إرهابية في المملكة[٣٤]، والتي كانت أولى عملياتها في ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٣، وقد أمرت القيادة العليا ـ في تنظيم القاعدة ـ بشن الهجمة الأولى، رغم اعتراضات العييري، الذي قيل: إنه أكد أن التنظيم ليس مستعداً بعد، ويبدو أن

(٣٣) انظر: المصدر نفسه.

(٣٤) على سبيل المثال، انظر: «السيرة الذاتية لفهد السعيدي (صوت الجهاد، رقم ١٦)،» و«سير أعلام الشهداء،» منشور على موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

العييري كان محقاً، فقد كان هو نفسه وتنظيمها أول ضحاياها أثناء المواجهات الأمنية التي أعقبتها مع قوات الشرطة السعودية.

كما زاد من توسع وتمدد تنظيم القاعدة انضمام عدة تنظيمات جهادية قطرية ودينية مسلحة إليها، أو انضمام بعض المنشقين عليها وعلى مبادرات مراجعاتها، وكانت البداية مع محمد مصطفى الخلايلة المعروف بأبي مصعب الزرقاوي الذي أعلن انضمامه إلى القاعدة عام ٢٠٠٤، وقد غيّر الزرقاوي اسم تنظيمه من تنظيم «التوحيد والجهاد في العراق» إلى «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، ثم توالى انضمام جماعات أخرى شأن الجماعة السلفية للدعوة والقتال سنة ٢٠٠٧ التي تحول اسمها إلى «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، ومجموعة من قيادات الجماعة الليبية المقاتلة والجماعة المغربية المقاتلة كذلك، كما توالى عام ٢٠٠٨ انضمام جماعات قطرية أخرى في الصومال مثل «حركة المجاهدين الصومالية» و«المجاهدون في القوقاز»، كما التزمت توجيهات القاعدة مجموعات صغيرة تخطت خطواتها وخطابها وتوحدت مع أهدافها وإن لم تعلن رسمياً انضمامها إليها.

لهذه الأسباب السابقة التي يعبّر عنها البعض بتحول القاعدة من تنظيم إلى شبكة، أو من تنظيم إلى حالة، ولاعتبارات إدارة أمن العمليات التي يقوم بها التنظيم، يمكننا القول إن منظمة القاعدة قد تحولت إلى ما يشبه «الشركات متعددة الجنسيات»، بحيث تحولت قيادات الجيل الأول للقاعدة إلى إدارة عليا، ذات مهمة إشرافية على العمل ككل، مع تفويض القيادات الفرعية في تفاصيل مواقفها وعملياتها، لعلمها ببيئاتها، مع توفير الدعم الأيديولوجي واللوجيستي لها متى توفر، شريطة التزامها الاتساق والتوافق الكامل مع أهداف واستراتيجية التنظيم الأم بشكل رئيسي.

ولم تؤدّ أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، ومع الحرب الدولية على الإرهاب، وما سبقها من العمليات العسكرية الأمريكية، والغزو الأمريكي لأفغانستان، والمطاردات التالية لها، إلى مقتل أو اعتقال معظم تلك القيادات، لكنها أدّت إلى تشتتها واختفائها، وضعف تحكمها في إدارة شبكتها العالمية، وتنقُّلها الدائم، في المنطقة الجبلية، بين أفغانستان وباكستان، التي تعد الملاذ الآمن لها، كما أن مقتل عدد كبير من قادة القاعدة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر لم يتم أثناء انتقالهم إلى المدن ونزولهم من هذه المناطق

بشكل رئيسي، ولكن بسبب انحسار القيادة ونشاط العمل العسكري الأمريكي في المراقبة والاستهداف، عبر تجنيد العملاء من خارجها (شأن عملية الأردني الفاشلة خميس البلوي في كانون الثاني/يناير ٢٠١٠ باستهداف الظواهري) أو متابعتها عبر الطائرات بدون طيار، مما دفع قيادة القاعدة إلى البحث عن ملاذ بديل في أفريقيا أو اليمن.

كما أدى هذا الاستهداف المستمر للقيادات العليا في تنظيم القاعدة، إلى الضعف المتدرج نحو غلبة اللامركزية على التنظيم، وعلى مستوى القيادة نفسها، فلم يعد الاتصال «العادي» ممكناً بين أفرادها وكوادرها. وقد أشار هاني السباعي إلى الحذر أو الهوس الأمني الذي يلف الرجل الثاني أيمن الظواهري بأن الأخير لم يستخدم جهاز التليفون المحمول منذ ما يقرب من خمس سنوات خوفاً من استهدافه عبره، أو محاولات اللجوء لبديل من أفغانستان في الصومال والساحل الأفريقي أو اليمن، كما كشفت وثائق «سنجار» التي عثرت عليها القوات الأمريكية بعد مداهمتها عدداً من مكامن القاعدة في العراق[٣٥].

وحتى اللحظة يظل مكان أيمن الظواهري غير محدد منذ أن أخطأه صاروخ أمريكي في ١٣ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ في منطقة باجور الحدودية مع أفغانستان حيث تم تحديد مكانه آنذاك. ويتبدى الإصرار الأمريكي على تتبع أي أثر يقود إلى قيادة القاعدة. وفي تصريح للجنرال ستانلي مكريستال قائد القوات الدولية في أفغانستان في أوائل كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩، أنه من الوهم التفكير بهزيمة تنظيم القاعدة من دون القبض على بن لادن أو قتله لما يمثله من «صورة رمزية يشجع بقاؤها القاعدة»، فغيبة صورة الرمز الكاريزمي مضاد حيوي فاعل للتنظيمات الأيديولوجية بدءاً من دعاة المهدوية حتى أمير التكفير والهجرة شكري مصطفى، وأخيراً أسامة بن لادن[٣٦].

ما أردنا تأكيده هو القول بأن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر جعلت القضية الأولى للقيادات هي البقاء، والنتيجة المتصورة هي تفكُّك التنظيم، مع فقدان الاتجاه، وتقلص التمويل، وصعوبة اتخاذ قرارات كبرى

---

(٣٥) Al-Qaeda Foreign Fighters in Iraq, «A First Look at Singar Records,» Harmaony Project, Compating Terrorism Center, At West Point, U.S Military Academy, <http://www.ctc.usma.edu/harmony/pdf/CTCForeignFighter.19.Dec07.pdf>.

(٣٦) انظر: «نهاية عقد: بن لادن حي أم ميت،» **الشرق الأوسط**، ٢٧/١٢/٢٠٠٩.

قابلة للتنفيذ، ومزيد من اللامركزية، التي تقترب من «الحكم الذاتي» داخل التنظيمات الفرعية التي تضمها القاعدة بعد تحولها من تنظيم إلى شبكة.

وقد تعرَّضت عناصر المنظمة لضربة قاصمة، بفعل انهيار نظام طالبان، الذي كان يوفر الحماية لها، وعدم الثقة القائم في التحالفات القَبَلِيَّة، رغم أنها قويت بعد ظهور طالبان باكستان بالخصوص سنة ٢٠٠٧، اعتراضاً على نظام مشرف وأحداث المسجد الأحمر في نفس العام، وقد قويت كثيراً بعد ذهاب نظامه القوي ومجيء حكم الشعب بقيادة زرداري وأسرة بنظير بوتو، وهي تمثل درعاً خلفياً بدرجة ما للقاعدة وقياداتها.

ورغم أن تقديرات القاعدة تشير إلى أن ٧٠ بالمئة، من قوة المنظمة، لم تتعرض للتدمير، إلا أن المسألة ليست الأشخاص وإنما المنظمة، وقد انهارت المنظمة، التي تشبه الحكومة المركزية، بشكلها الحديدي، وقدراتها التسليحية واللوجستية والاتصالية، حيث لم تعد قادرة على إدارة الدوائر الأوسع من التنظيم، وفوّضت ذلك لقادة التنظيمات الفرعية.

٢ ـ شبكة القاعدة

تتوزع شبكة القاعدة على دائرتين رئيسيتين، هما:

أ ـ تنظيمات فرعية معلنة: نشط عدد من التنظيمات الفرعية، التي تنتمي إلى القاعدة، وتعمل وفق أوامرها. كان **أول** هذه التنظيمات «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، الذي ظهر اسمه لأول مرة، في أيار/مايو ٢٠٠٣، وكان أول قائد له هو يوسف العييري الذي قضى في المواجهة الأمنية في حزيران/يونيو من نفس العام.

وكان **ثاني** تنظيم فرعي للقاعدة هو «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، الذي كان اسمه عند إنشائه «تنظيم التوحيد والجهاد»، وكان يقوده أبو مصعب الزرقاوي، الذي توفي عام ٢٠٠٦، وخلفه على قيادته أبو حمزه المهاجر، وقد انضمَّ إلى القاعدة، وحوَّل اسمه إلى «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين»، في بيان صوتي، أعلنه في: ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤؛ وهو ما لم يتأخر جواب ابن لادن عليه كثيراً؛ حيث أصدر الأخير في أواخر كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤، شريطاً صوتياً، رحَّب فيه بانضمام الزرقاوي إلى التنظيم، وكافأه بتعيينه «أميراً» في العراق.

وعقيدة تنظيم القاعدة، في بلاد الرافدين، لا تخرج عن الإطار العام للجماعات السلفية الجهادية والتكفيرية، فقد أصدرت اللجنة الشرعية لتنظيم «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين» شرحاً لعقيدة ومنهج التنظيم، ذكرت فيه أن «الرافضة (أي الشيعة) عندنا طائفة شرك وردّة، ونعتقد بأن الديار إذا علتها شرائع الكفر، وكانت الغلبة فيها لأحكام الكفر، من دون أحكام الإسلام؛ فهي ديار كفر، وكفر الردّة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي؛ لذا كان قتال المرتدين أولى، عندنا، من قتال الكافر الأصلي».

ويعتبر تنظيم القاعدة، في بلاد الرافدين، المسؤول عن نسبة من العمليات في العراق، ومنها (١) الهجوم على مقر الأمم المتحدة، وقتل مبعوثها في العراق «سيرجيو دي ميللو»، (٢) قتل زعيم «المجلس الأعلى للثورة الإسلامية» محمد باقر الحكيم، (٣) عملية لاقتحام سجن أبوغريب، (٤) عملية لتفجير ثلاثة فنادق، يرتادها عسكريون غربيون، وسط بغداد، (٥) عملية اقتحام مقر الحرس الوطني العراقي، في مدينة الرمادي، واعتقال كلّ مَنْ فيه، ثم إطلاق سراحهم في ما بَعْدُ، بَعْدَ تعهُّدهم بعدم العودة إلى عملهم، وأخذ عناوينهم، ووثائقهم، وملابسهم العسكرية، (٦) والكثير من العمليات الأخرى، مثل: السيارات المفخخة، والعبوات الناسفة، والقصف، وغيرها، التي غالباً ما يستخدمونها؛ لقتل الجنود الأمريكان، وأعضاء المليشيات الشيعية، وتدمير آلياتهم. كما شارك التنظيم في قتال القوات الأمريكية، في عدة مدن، منها: معارك الفلوجة «المعركة الأولى والثانية»، والرمادي، والموصل، والقائم، وبغداد، واليوسفية، وكان من أشهر عمليات التنظيم، عملية تفجير مسجد العسكري بسامراء عام ٢٠٠٦، ثم أخيراً عملية تفجير السفارات المصرية والإيرانية في حي السفارات في بغداد في الخامس من أبريل/نيسان، وغيرها من العمليات. وقد أصدر «تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين» وثيقة استراتيجية جديدة في كانون الثاني/يناير سنة ٢٠١٠، الموافق محرم سنة ١٤٣١ هجرية[٣٧].

وقد انضمّ تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين إلى ما يُعْرَفُ بمجلس شورى المجاهدين بالعراق، الذي أعلن قيام ما يُسَمّى دولة العراق الإسلامية عام

---

(٣٧) انظر: هاني نسيرة: «استراتيجية القاعدة الجديدة في العراق،» **آفاق المستقبل** (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، العدد ٥ (أيار/مايو ٢٠١٠)، و«قتل الصحوات يتقدم على قتل الأميركيين،» **الحياة**، ١١/٤/٢٠١٠.

٢٠٠٦، وقد دعا بن لادن، في أواخر تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٧، مَنْ سمّاهم «المجاهدين في العراق والعالم الإسلامي»، إلى التوحُّد، ونبذ التعصُّب، والاحتكام إلى الشرع، والدخول في دولة العراق الإسلامية، التي يرأسها أبو عمر البغدادي ونائبه أبو حمزة المهاجر خليفة الزرقاوي[٣٨].

وفي عام ٢٠٠٧، ظهر تنظيم قاعدي جديد، منضماً إلى شبكة القاعدة، هو «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، حيث أعلن عبد الملك دوركدال المعروف بأبي مصعب أبو داود، أمير الجماعة السلفية للدعوة والقتال، انضمامه إلى القاعدة، في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦.

ضم «تنظيم القاعدة في المغرب العربي» ثلاث جماعات رئيسية حسب المراقبين: «الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائرية»، و«الجماعة المغربية الإسلامية المقاتلة»، والثالثة هي «الجماعة الليبية الإسلامية المقاتلة»، وإن ظلت هذه الجماعة محتفظة باستقلالية كبيرة عن التنظيم الأم ومختلفة عنه في عملياتها، ولم ينضم منها في كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧، كما أكد الظواهري في لقاء مصوّر بثّه السحاب، في السادس من كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨، وحسب تعبيره سوى «كوكبة من قادتها» وليس كل أعضاء الجماعة أو كامل مجلس شوراها[٣٩]، الذي وقع وشارك فيما بعد في إصدار مراجعاتها سنة ٢٠٠٩، التي صدرت تحت عنوان «دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس»[٤٠]، وتعلن اعتذارها للنظام الحاكم في الجماهيرية الليبية سنة ٢٠٠٩، وهي المراجعات التي أيدها عدد من الشيوخ والفقهاء في العالم الإسلامي.

كما يعود تنظيم القاعدة في اليمن إلى الظهور بقوة بعد فرار قائده ناصر الوحيشي ونجاحه في الهروب من معتقله عام ٢٠٠٦، وتأسيس قيادة موحدة تضم كلاً من «تنظيم القاعدة في اليمن» و«تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»

(٣٨) بي بي سي عربي (٢٢ تشرين الثاني/ يناير ٢٠٠٧).

(٣٩) <http://www.youtube.com/watch?v=iHMM4utITmA&feature–related>.

(٤٠) وقع على هذه المراجعات ستّة من قيادات الجماعة داخل السجون شاركوا بالرأي والاجتهاد الشرعي في وضع اللمسات الأخيرة على المراجعات هم: الشيخ عبد الحكيم بلحاج وشهرته أبو عبد الله الصادق والشيخ أبو المنذر الساعدي وأبو حازم واسمه خالد الشريف، ومفتاح الدودي وشهرته الشيخ عبد الغفار، ومصطفى قنيفيد «الزبير» والشيخ عبد الوهاب قايد الشقيق الأكبر لأبي يحيى الليبي قيادي القاعدة. انظر: وكالات الأنباء في ٧ آب/ أغسطس ٢٠٠٩، وموقع ليبيا اليوم، وقد نشرت المراجعات منجّمة في موقع إسلام أونلاين وهي موجودة كاملة على شبكة الإنترنت.

بقيادة الوحيشي (وكنيته أبو بصير)، وتم اختيار نائب سعودي له من المعتقلين في غوانتانامو، تحت اسم «تنظيم القاعدة في بلاد الجزيرة العربية»، في ٢٣ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩، وقد بارك أيمن الظواهري إمارة الوحيشي للتنظيم في اليمن الذي تبدي القاعدة كبير اهتمام به[٤١].

ويبدو أن «تنظيم القاعدة في بلدان الجزيرة العربية» بقيادة الوحيشي قد صارت لديه من القوة ما يغريه بتوسيع أنشطته خارج اليمن وفي العراق وغيرهما، وهو ما يطمئن به الوحيشي نفسه هؤلاء في تقديمه للعدد السادس من مجلة **صدى الملاحم** التي يصدرها التنظيم دورياً على شبكة الإنترنت، حيث يقول موجِّهاً كلامه إلى المجاهدين خارج اليمن: «للمجاهدين في كلّ مكانٍ إننا لن نتفرج وأنتم تحت نيران العدو، يَقصفُ ويَقتلُ ويُحاصرُ ثم يكون جوابنا خطب وأشعار وبكاء على الأطلال، بل والله سترون عمّا قريب كما رأيتم في الأمس القريب ما يُثلج صدوركم وسندخل معكم المعركة بمن أطاعنا ولن نتخلّف، وإن لم نصل إليكم فلن نبقى مكتوفي الأيدي فعدونا واحد (الصليبية العالمية) التي هي عندكم في العراق وأفغانستان والصومال هي نفسها (الصليبية) التي عندنا في جزيرة العرب أيضاً - لا فرق بينهم - وكرزاي والمالكي وعبد الله يوسف مثل الأسود العنسي وعبد الله بن سلول وغيرهم فملّة الكفر وأتباعهم وعملاؤهم واحدة ونحن وأنتم جسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد»[٤٢].

كما أن هناك تنظيماً للقاعدة في أوروبا، وهو الذي أعلن مسؤوليته عن تفجيرات لندن، في ٧ تموز/يوليو ٢٠٠٧.

وكانت آخر التنظيمات الفرعية التي انضمت إلى القاعدة مؤخراً في الثاني من شهر شباط/فبراير من العام ٢٠١٠ «جماعة رأس كامبوني» إحدى أجنحة «الحزب الإسلامي» بالصومال، و«حركة الشباب المجاهدين» الصومالية، اللتين أعلنتا عن اندماجهما «من أجل إقامة دولة إسلامية»، وربطتا نشاطهما بتنظيم القاعدة، وقد وقّع الطرفان اتفاقاً في مدينة بيدوا بعد أشهر من المفاوضات، وحضر حفل التوقيع من جانب الشباب الشيخ مختار عبد الرحمن أبو زبير أمير الحركة والشيخ مختار روبو علي أبو منصور نائب أمير الحركة وآخرون، ومن

---

(٤١) أيمن الظواهري، في: السحاب (تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، ومصطفى أبو اليزيد، «لقاء خاص مع قناة الجزيرة،» (حزيران/يونيو ٢٠٠٩).

(٤٢) **صدى الملاحم**، العدد ٦ (ذو القعدة ١٤٢٩هـ/الموافق فيه تشرن الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، ص ٤.

جانب معسكر رأس كامبوني الشيخ حسن عبد الله حرسي «حسن تركي» أمير المعسكر والشيخ محمد محمود علي المسؤول العسكري السابق للمعسكر، وعدد من القيادات. ومن بين ما اتفق عليه الجانبان «توحيد صفوف المجاهدين في كلا التنظيمين، والسعي إلى توحيد صفوف المسلمين، والشروع في إنشاء دولة إسلامية تطبّق الشريعة الإسلامية في الصومال، وتقديم الدعم إلى المسلمين، وخاصة الأقليات المسلمة في منطقة القرن الأفريقي وشرق أفريقيا»[٤٣].

ب ـ الخلايا والمجموعات الجهادية الصغيرة

تضم شبكة القاعدة، بجوار التنظيمات الفرعية، عدداً كبيراً من الخلايا الجهادية، المرتبطة بقيادة التنظيم في أفغانستان، والمتوزعة في أنحاء مختلفة من العالم، وبخاصة في أوروبا والولايات المتحدة وبعض البلدان الأفريقية. وتتلقى هذه المجموعات أوامرها المباشرة، أو توجيهاتها غير المباشرة من قيادات التنظيم في أفغانستان، وقد صار اعتماد القاعدة، في الأعوام الأخيرة، بشكل كبير على هذه الخلايا المحلية النائمة والمجموعات الصغيرة، التي ينتمي أعضاؤها إلى البلدان المُسْتَهْدَفَة، وهو ما كشفته السلطات البريطانية، عام ٢٠٠٦، أو السلطات الألمانية عام ٢٠٠٧.

وتشير بعض التقديرات إلى أن أعداد هذه الخلايا يتجاوز الـ ٢٥ مجموعة، تعمل بأسلوب الخلايا النائمة، على غرار خلية فرانكفورت التي نفذت عملية: ١١ أيلول/ سبتمبر، هذا رغم ما تعرّضت له عناصرها، في أوروبا، من ضربات أمنية عنيفة، ولم تعد قادرة على القيام بأعمال كبرى، على غرار تفجيرات نيويورك، أو تفجيرات مدريد، حيث أكدت عمليات القاعدة، في: اليمن، والكويت، وإندونيسيا، ومحاولة تفجير ديترويت في ٢٦ من كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩ عبر النيجيري عمر عبد المطلب[٤٤]، نشاط تلك الشبكات من الخلايا، وأنها تخوض حروباً انتحارية صغيرة، قد يقوم بها أعضاء غير متوقعين من النساء أو الأطفال، وأن من الصعب كشفها قبل أن تفعل ذلك، بحيث ستظل هناك احتمالات مستمرة بالخطر الناتج من إمكانية وقوعها، التي سيتوقف

---

(٤٣) انظر وكالات الأنباء في ٢ شباط/ فبراير ٢٠١٠.

(٤٤) انظر وكالات الأنباء في ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩.

حجمها على قوة أجهزة الأمن في مناطق تَمَرْكُزِها ودقة أجهزة الكشف والإنذار عندها وارتفاع نسبة افتراض الشبهات وليس السلامة.

كما ترتبط، بشبكة القاعدة، مجموعة كبيرة من التنظيمات المحلية، التي تعمل في بلدان عربية أو إسلامية مختلفة، كباكستان، والصومال، واليمن، والفيليبين، وشيشينيا، وتركمانستان، وإن كان يعمل كلٌّ منها بشكل مستقل، في تحديد توجهاته، وأهدافه، وأسلوب عملها وربما أفكارها، إلا أن هناك صلات قوية ربطتها بتنظيم القاعدة.

وقد تحركت دول مختلفة ضد هذا الخطر اللامرئي للخلايا النائمة، خاصة في الدول التي شهدت عمليات للقاعدة، واتضح أن هناك علاقة ما تربطها بعناصر التنظيم، أو أنها عملت كـ «شبكة أمان» لتلك التنظيمات؛ لكن بحكم صعوبة التعامل مع بعضها، وكأنها حركات إرهابية، خاصة أن معظمها تنظيمات سياسية، وليست منظمات عسكرية، فإنها تمثِّل مشكلة حقيقية؛ إذ لا يمكن تصفيتها، من دون التسبّب في مشكلات داخلية كبيرة، خاصة في ظل تغلغلها داخل النظم السياسية، وسياسات الاحتواء التي تُتَّبَعُ في مواجهتها وقد لا تكون كافية، كما وَضُحَ في حالات مختلفة، وهي المعادلة التي لا تزال تحت التشكيل، وسوف تحسمها كل دولة وفق ظروفها الخاصة، لكن المؤكد أن قيادات تنظيمات تلك الجبهة قد أصبحت أكثر حذراً في الاقتراب من منطقة الخطر، الخاصة بدعم بقايا القاعدة.

٣ ـ البنية اللوجيستية للقاعدة

تتضمن عناصر البنية الأساسية، التي طالما استندت إليها شبكة القاعدة في عملها، التي تشمل نظماً سياسية، وَفَّرَت المأوى للتنظيم، مثل: حركة طالبان المنهارة، وحركة طالبان باكستان الصاعدة منذ عام ٢٠٠٧، وأجهزة أمن ارتبطت بالقاعدة؛ لتوظيفها سياسياً، أو الحصول على معلومات، أو تجنب تعرض بلدانها للهجمات، وشبكة من المؤسسات، والشركات، والمنشآت، والبنوك التجارية والمالية، التي مثلت واجهة اقتصادية، أو مصدر تمويل، وتحويل أموال، وبعض التشكيلات الاجتماعية، ورجال الأعمال، ورجال الدين والدعاة، الذين ارتبطوا بالقاعدة لقناعات عقائدية، أو أهداف سياسية ومالية، وقد امتدت خطوط تلك البنية، بشكل مذهل، في مناطق مختلفة من العالم.

وقد تعرّضت عناصر البنية الأساسية للقاعدة، خلال مرحلة ما بعد ١١ أيلول/ سبتمبر لقدر كبير من التدمير، والضغوط التي أدت إلى حصارها، أو تجفيفها، أو شلّها، أو إرهابها، بحيث لم تعد الأمور تسير كما كانت مِنْ قَبْلُ؛ ولأن عناصر تلك البنية تشبه «المعدات مزدوجة الاستخدام»، في برامج أسلحة التدمير الشامل؛ ولأن هناك مصالح سياسية، واقتصادية، واجتماعية، وثقافية كبرى ترتبط بها، فإنه لا يمكن التأكد أبداً مما حاق بها، لكن المهم أن وجودها لن يؤثر كثيراً في حالة انهيار التنظيم، ويحتل فيه بن لادن موقع الزعيم المؤسس، حيث لم يسبقه زعيم آخر، كما يتولى فيه موقع القيادة العامة من الزاوية العسكرية[٤٥].

إن وضع «القائد العام» هو أقرب وصف إلى موقع بن لادن في هيكل القاعدة، من الزاوية العسكرية، وتقوم وظائفه على تحديد الاتجاه العام للعمليات المسلحة العنيفة في كل مرحلة، سواء كان ذلك يتصل بـ «العدو» الذي يتم توجيه العمليات إليه، أو الاستراتيجيا العنيفة التي يتم اتباعها تجاهه، مع تطويرها حسب رؤيتها لنتائج العمليات، وتحديد طبيعة الأهداف (Targets) التي تُوجه العمليات الميدانية إليها[٤٦]، وهو الدور الذي كان واضحاً تماماً في حالة ومسار بن لادن، قبل انحصاره في المناطق الجبلية، وإن ظل يعطي توجيهات عامة للتنظيمات الفرعية، ولا زالت صورته في مخيلة عناصر القاعدة «عبقرية الاستراتيجية العسكرية والسياسية للقاعدة الجهادية»[٤٧]، كما تشير إحدى مجلاتهم الباكرة.

وقد اهتم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الذي نشط بين عامي ٢٠٠٣ و٢٠٠٥ ثم تراجع بعد هذا الحين، بإصدار مجلتين إلكترونيتين، هما «صوت الجهاد» ذات الطابع الفكري و«نشرة البتّار» ذات الطابع العسكري التي عُنيت بتعليم أعضائها أدوات وأساليب حرب العصابات، كما ركزت الأولى على التعبئة الأيديولوجية والتجنيد لخطاب ومقولات القاعدة[٤٨].

---

(٤٥) انظر: محمد عبد السلام، **ملامح التفكير العسكري عند بن لادن** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٧).

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) على سبيل المثال، انظر: «عبقرية الاستراتيجية العسكرية والسياسية للقاعدة الجهادية،» **الأنصار** (٩ شعبان ١٤٢٣هـ/ [١٥ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٢]).

(٤٨) كانت أعدادهما الكاملة منشورة على موقع القاعدون الخاص بتنظيم القاعدة في جزيرة العرب قبل حجبه.

٤ ـ القاعدة والإعلام الإلكتروني

يعدُّ إعلان «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، هو نقطة التحول الرئيسية على طريق وصول تنظيم «القاعدة»، وهو الاسم الإعلامي والأمني لهذه الجبهة، إلى ما هي عليه الآن. وقد حددت الجبهة، في منتصف شباط/فبراير ١٩٩٨، هدفها، في قتال الأمريكيين والإسرائيليين في أي مكان بالعالم، استناداً إلى فتوى مشتركة بين الموقعين على الوثيقة المذكورة، ترى أن هذا الأمر «فرض عين» على كلِّ مسلم.

وعملياً، فإن الجماعات الإسلامية، التي شاركت في تكوين «الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، لم تمارس دوراً فعلياً داخلها، حيث إنه، وبمرور الشهور، خلت الساحة لتنظيم الجهاد المصري؛ لأنه كان الأكثر التصاقاً ببن لادن، والأكثر قدرة على ترجمة ما يدور في ذهنه من أهداف إلى واقع ملموس، من خلال كوادر مدربة، وخبرة طويلة في «العمل المسلح»، وانتشار في مناطق كثيرة من العالم، بينما نفت «الجماعة الإسلامية» المصرية توقيع رفاعي طه على وثيقة إنشاء الجبهة المذكورة في حديث أجراه معه، هو شخصياً، موقع «المرابطون» على شبكة الإنترنت الناطق باسم الجماعة، الأمر الذي يعني أنها لم تشكل جزءاً من هذه الجبهة.

والخصائص المذكورة سلفاً لتنظيم «الجهاد»، مكّنته من أن يجعل «أجندته» حاضرة نسبياً في استمرار يوازي «أجندة» ابن لادن، ويستخدم أموال الأخير في تحقيق أهدافه، ويتمكن من التأثير فكرياً في العناصر الأخرى، من غير المصريين، الملتفة حول أسامة، وفي الوقت ذاته الترويج لأهداف «الجبهة العالمية لجهاد اليهود والصليبيين»، من خلال الخبرة الإعلامية التي اكتسبها أفراد الجهاد.

أ ـ الإنترنت ساحة التجنيد أو أفغانستان الافتراضية

تمارس القاعدة وتنظيماتها الفرعية أساليب النشر الإلكتروني المختلفة، عبر شبكة الإنترنت، في نشر أطروحاتها بشكل متميز، حتى تاريخه، حيث تتخذ القاعدة من الشبكة العنكبوتية معرضاً دائماً لمنتوجاتها وعملياتها، بل يمكن القول إن القاعدة هي الأنشط في فضاء ما يعرف بالجهاد الإلكتروني، حتى غدا

حديث البعض عن أن شبكة الإنترنت تستضيف دولة المتطرفين وجيوشها ومنظريها، صحيح إلى حدّ بعيد[٤٩].

وعن الإنترنت يقول الظواهري في سياق رده على عبد القادر بن عبد العزيز ـ بعد مراجعات الأخير التي رفض فيها قبول ما ينشر على شبكة الإنترنت إلا بشروط حددها ـ فرد عليه الظواهري بقوله: «من الواضح أن قوى الحملة الصليبية اليهودية قد ضاقت ذرعاً بالإنترنت، الذين رجوا من إنشائه أن ينشروا به ثقافتهم وفجورهم، فإذا بالمجاهدين يقلبون عليهم الطاولة»[٥٠]، وهو ما يمثل صعوبة في المواجهة الدينية المستنيرة من قبل الشيوخ التقليديين، بالإضافة إلى أن الكثير منهم يعتبر مثل هذه القضايا قضايا شائكة قد تضرب دينه! أو دنياه!! مما يجعل البعض يرى أن المؤسسة الدينية التقليدية في أغلب بلدان الوطن العربي لا زالت فاشلة في مواجهة الأفكار العنفية لحد كبير!

إن القاعدة قد نجحت في التفوق على سواها من التنظيمات الراديكالية والمعتدلة على السواء، في الاستفادة من شبكة الإنترنت، هذا المنتج ما بعد الحداثي بشكل كبير، رغم رفضها سائر صنوف الحداثة وما بعدها، ويكفي للتمثيل على أهمية شبكة الإنترنت وكونها حامل خطابها الحالي، أن أحد الموقوفين أمنياً، الذين تم القبض عليهم في السعودية، وكان لا يزال ابن عشرين عاما فقط، حكى أنه كان «يترك الصلاة لأجل بث بيان الخلية على البالتوك»[٥١].

وعن كم المواقع التي تستثمرها القاعدة في نشر خطابها السلفي الجهادي يذكر «أنه خلال الفترة الممتدة من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٧ وجد أكثر من ٥ آلاف من المواقع والمنابر وغرف المحادثة الإلكترونية التابعة للإرهابيين»[٥٢]،

(٤٩) مصطفى الأنصاري، «دولة المتطرفين على شبكة الإنترنت،» **الحياة**، ٣٠/ ٤/ ٢٠٠٧.

(٥٠) الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٥٧.

(٥١) حوار مع د. عادل عبد الجبار عضو لجان المناصحة، في: **الرياض**، ١٨/ ١٠/ ٢٠٠٥.

(٥٢) Albert Bandura: «Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities,» *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, Special issue on evil and violence (1999), pp. 193-209; «Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency,» *Journal of Moral Education*, vol. 31, no. 2 (2002), pp. 101-119, and «The Role of Selective Moral Disengagement in Terrorism and Counterterrorism,» in: Fathali M. Moghaddam and Anthony J. Marsella, eds., *Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences and Interventions* (Washington, DC: American Psychological Association, 2004), pp 121-150.

كما أن بعض قادة ومنظّري السلفية الجهادية والقاعدة وفروعها يمتلك مواقع إلكترونية، نذكر منهم أبا محمد المقدسي، وأبا بصير الطرسوسي، وأبا قتادة الفلسطيني الذي حُجب موقعه مؤخراً، وعبد الحكيم حسان، ويوسف العييري مؤسس تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الذي قتل في أيار/مايو ٢٠٠٣، والذي أسس عدداً من المواقع الإلكترونية، وكان دائم الدخول إلى غرف البالتوك باسم عزام.

وعبر ساحات الإنترنت وغرف المحادثة، يتم الجدل حول أفكار السلفية الجهادية، ومعها، كما يتم تجنيد عشرات ومئات الأفراد لتجنيدهم لصالح تنظيم القاعدة وفروعه المختلفة، وهو ما زال بعيداً عن اهتمام وتركيز كثير من الدعاة الرسميين والتقليديين، ربما باستثناء تجربة وحيدة هي تجربة حملة السكينة وبرامج المناصحة التي تقوم بها وزارة الداخلية السعودية للجدل مع هذه الأفكار في المملكة العربية السعودية.

نشطت القاعدة على ساحة الإنترنت ـ ساحة للدعاية والتجنيد ـ بشكل كبير منذ هذا التاريخ ومثلت الشبكة العنكبوتية سلاحاً ناجعاً لها، ولا زالت تنشط تنظيماتها الفرعية في اليمن والعراق وبعض الدول الغربية من خلالها، وهي المعركة التي رأى أيمن الظواهري «أن القاعدة انتصرت فيها»[٥٣].

ب ـ مواقع «القاعدة» على الإنترنت

تتوزع مواقع القاعدة على الإنترنت بين أربعة أنواع رئيسية:

(١) **المواقع الدعوية والتنظيمية**: تضم كتابات وتنظيرات وبحوث المنتمين إلى القاعدة أو المتعاطفين معها من شيوخ السلفية الجهادية، أو نشر كتب قديمة من مرجعيات التنظيم، مثل موقع أبي بصير، وموقع أبي محمد المقدسي(وقد صدرت له طبعة إنكليزية سنة ٢٠٠٩) وموقع الإخلاص الذي حجب سابقاً، وكان يضم كتابات أبي مصعب السوري، وموقع الطائفة المنصورة الذي كان معبّراً عن أبي قتادة الفلسطيني في مرحلة سابقة. كما تضم الإصدارات القديمة والاستراتيجية للتنظيم، ويعد أهمها موقع أبي محمد المقدسي حتى تاريخه المعروف بـ «منبر التوحيد والجهاد»، رغم حجبه أكثر

(٥٣) انظر: هاني نسيرة، **القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨).

من مرة. وكان آخر هذه المواقع هو موقع الأمريكي من أصل يمني أنور العولقي الذي كان المرشد الروحي لكلٍّ من نضال حسن وعمر عبد المطلب، وهو موقع كان يصدر بالإنكليزية متماهٍ كليّةً مع القاعدة، حتى مغادرة صاحبه للولايات المتحدة ـ التي تربى فيها ـ وهجرته إلى موطنه الأصلي اليمني منضماً إلى القاعدة خلال عام ٢٠٠٩[٥٤].

(٢) **المواقع التنظيمية**: هي مواقع تعبّر عن تنظيم معين من تنظيمات القاعدة الفرعية أو المرتبطة بها، مثل موقع «القاعدون» الذي كان معبّراً عن «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب»، وكان موقعاً ذا سعة كبيرة يحمل أغلب المؤلفات والمعلومات والتراجم لقادة هذا التنظيم وقادة التنظيم الدولي، وكان يتم تحديثه بشكل متسارع، حتى أواسط عام ٢٠٠٦، وذلك قبل حجبه الذي تم بعد هذا التاريخ. وهناك مواقع قريبة من القاعدة في العراق مثل شبكة «أنصار المجاهدين» وموقع «اللجنة الشرعية لجيش أنصار السنّة».

ومن المواقع التنظيمية كذلك مدوّنات كانت تعبّر عن بعض التنظيمات في فترات سابقة، منها ما كان يعبّر عن «القاعدة في المغرب العربي» وموقع «صدى الملاحم» المرتبط بتنظيم القاعدة في اليمن، والموقع الخاص بـ «إمارة القوقاز الإسلامية».

(٣) **المدوّنات الشخصية**: فقد نشط أعضاء مفردون في نشر أعمالهم وتعليقاتهم عبر مدونات، منهم لويس عطية، والجهادي عبد الحكيم حسان، وخميس همام البلوي الذي قام بعملية خوست في أفغانستان، أوائل العام ٢٠١٠.

(٤) **النشاط من خلال مواقع ومنتديات تفاعلية**: مثل الفيسبوك (Facebook) التي أغلقت صفحة بن لادن عليه يوم ١٦ نيسان/ أبريل ٢٠١٠، وكذلك صفحات القاعدة التي كانت على نفس الموقع في فترات سابقة، وموقع اليوتيوب التي تنشر عليه تسجيلات القاعدة وتنظيماتها الفرعية، وكذلك إنتاج شبكة «السحاب» الذراع الإعلامي للقاعدة، التي تنشر إصداراتها من خلال عدد كبير من المنتديات، مثل منتديات «موقع المسلم» و«شبكة أنصار المجاهدين» (التي تركّز على الأخبار العراقية للقاعدة) واليوتيوب، ومواقع التحميل

---

(٥٤) Scott Shane, «Born in U.S.: A Radical Cleric Inspires Terror,» *New York Times*, 18/11/2009.

المختلفة، وموقع «جيش أنصار السنة في العراق»، وشبكة «حنين»، وغيرها.

وتستخدم القاعدة في هذا السياق أسماء مستعارة لمواقعها وتركّز على المنتديات عبر الأسماء المستعارة، وصيغ الاشتراك المتعدد نشراً لتعليقاتها وإصداراتها أو إعلاناً عليها.

كما تتجه الاستراتيجيا الإعلامية للقاعدة ليكون مصدروها غالباً موجودين في البلاد الغربية، عبر أسماء مستعارة، ولحرية الإنترنت الموجودة هناك بدرجة ما، عكس ما هو موجود في بلاد العالم العربي والإسلامي.

تكمن خطورة الانتشار الإعلامي للقاعدة في أنها وسيلة التجنيد المتاحة وغير المحددة لتنظيم معولم الجهاد، يمكن أن ينفذ عملياته في أي مكان، وهي ما يدعوه توماس فريدمان بـ «أفغانستان الافتراضية» حيث يؤكد أنها تمثل «في الوقت الحالي تهديداً كبيراً، وأفغانستان الافتراضية عبارة عن شبكة تضم المئات من المواقع «الجهادية» التي تمثّل مصدر إلهام وتدريب وتثقيف وتجنيد للشباب من المسلمين تدعوهم إلى المشاركة في الجهاد ضد أمريكا والغرب. وبعيداً عن الزيادة في عدد القوات التي نقيم بها الواقع في أفغانستان، لا توجد فرصة لتحقيق نجاح مستدام ما لم يكن هناك تقدمٌ موازٍ من جانب القيادات الدينية والسياسية العربية والإسلامية ضد من يروّجون للجهاد باستخدام أعمال عنف داخل بلدان إسلامية وعلى الشبكة الإلكترونية في «أفغانستان الافتراضية». وينقل عن مسؤول أمريكي في مراقبة القاعدة قوله: «لقد زادت عملية التجنيد الإلكتروني بصورة كبيرة عن طريق «فيس بوك» و«يوتيوب» على ضوء المستوى التقني المتزايد بين الناس على الشبكة الإلكترونية»، ويذكر إيفان كولمان، المحلل البارز في مؤسسة «نيفا» التي تتخذ من الولايات المتحدة مقراً لها والمتخصصة في مراقبة المواقع الإلكترونية المتطرفة: «بصورة متزايدة، يلعب المجنّدون دوراً أقل بروزاً داخل المساجد ومراكز الجاليات لأن هذه الأماكن تخضع للتدقيق. وعليه يتحول هؤلاء الفتية إلى الإنترنت»، ويؤكد فريدمان في مقاله على ضرورة مجابهة انتشار القاعدة الكاسح على الإنترنت قائلاً: «نريد المزيد من الحلفاء المسلمين والعرب لمحاربة الأفكار المتطرفة التي بفضلها ظهرت أفغانستان الافتراضية التي تنتشر حالياً بصورة لم تحدث من قبل»[٥٥].

(٥٥) Thomas L. Friedman, in: *New York Times*, 15/12/2009.

إن الإنترنت يمثّل الساحة الطبيعية للتجنيد في صفوف القاعدة الآن، وصناعة الإرهاب المعولم، فالحوار عبر الإنترنت هو حوار انفعالي في غالبه، رغم تبادليته، في المواقع التفاعلية، والدرجة القصوى من خصوصيته وسريّته، ممّا يعطي مساحات للاقتناع والتجنيد.

ونتفق في ذلك مع ما يشير إليه جيرولد بوست[٥٦] في دراسة له عن الجذور النفسية للإرهاب من أن ثمة فكرة منتشرة تقوم على أن الإرهابيين ليسوا سوى أفراد يعانون اضطرابات نفسية خطيرة، وأنه لا يمكن لشخص على درجة من السواء النفسي أن يُقدم على قتل ضحايا أبرياء باسم قضية ما، وأن يتحول بملء إرادته إلى قنبلة بشرية. ولكن الحقيقة العلمية التي يخلص إليها بوست ـ وهو واحد من أبرز المتخصصين في علم النفس السياسي، وخاصة في مجال الإرهاب ـ هي أنه لا جدوى من البحث في علم الأمراض النفسية الفردية لفهم سبب انخراط الناس في الإرهاب. ويخلص إلى أننا لن نكون مبالغين إن نحن جزمنا بأن الإرهابيين أشخاص «طبيعيون» نفسياً، بل إن الجماعات والمنظمات الإرهابية تعزل من بين صفوفها الأشخاص الذين يعانون اضطرابات نفسية باعتبارهم يمثلون مخاطرة أمنية.

ويشير بوست[٥٧] إلى أن اختيار الفرد لطريق ممارسة الإرهاب يضرب بجذوره في تنشئتهم الاجتماعية المبكرة التي غرست فيهم البذور الفكرية الأساسية اللازمة لتلك الممارسة، ووفّرت لهم ممارسة «القتل باسم الله» وإعطاء أعمالهم مغزى مقدساً من قبل رجل الدين المتطرف، سواء كان آية الله، أو حاخاماً، أو قسيساً. وبما أنهم «مؤمنون حقيقيون» يتقبلون تفسير رجل الدين المتطرف للكتب المقدسة بدون جدال، فيقدمون على التضحية بأنفسهم وهم على يقين من أن ما يقدمون عليه ليس انتحاراً.

من هنا تأتي أهمية المواقع التفاعلية وما بعد التفاعلية، بالخصوص في عمليات التجنيد للقاعدة، حيث ينشط كثير من أعضاء القاعدة في مواقع

---

(٥٦) Jerrold Post, «The Psychological Roots of Terrorism,» in: *Addressing the Causes of Terrorism: The Club de Madrid Series on Democracy and Terrorism*, vol. 1 (Madrid: Club de Madrid, 2005).

(٥٧) Jerrold Post, Ehud Sprinzak and Laurita M. Denny, «The Terrorists in Their Own Words: Interviews with 35 Incarcerated Middle Eastern Terrorists,» *Terrorism and Political Violence*, vol. 15, no. 1 (2003), pp. 171-184.

كالبالتوك والفيسبوك والياهو، ويحاولون إقناع الشباب صغيري السن بأطروحاتهم، وهو ما يمكن أن يكون قصيراً مع بعض المتدينين غير الراشدين من المسلمين، وقد يكون طويلاً ممتداً من إقناع عنصر غير عربي بالإسلام ثم إقناعه بتركه أهله والانضمام إلى القاعدة.

رابعاً: غزوة مانهاتن وعولمة الجهاد

يرى الكثير من الباحثين، أن أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر أو «غزوة مانهاتن» بتعبيرات القاعدة، كانت إعلاناً عن تعولم الحركات الإسلامية الراديكالية، وتأكد نزوعها الدولي، من منطلق أنها استطاعت أن تضرب العمق الاستراتيجي للقطب الأوحد، في النظام العالمي الجديد، وقد أكّد هذا التصور سَعْي الولايات المتحدة إلى بناء تحالف دولي مناهض للإرهاب.

هذا، رغم أن هذه الأحداث كانت فاصلاً تاريخياً نوعياً، سواء في سياقها الدولي، أو على مستوى مسيرة تنظيم القاعدة؛ حيث أعقبه حضور أقل على المستوى الدولي، وضربات شديدة لقياداته ومراكزه، ألجأه إلى آلية الشبكة العنقودية، والانقطاع الجزئي عن فروعه، وخسران كثير من كوادره.

فهذا التعولم، أو التدويل، لم يكن إلا نتاجاً أخيراً لعديد من المراحل الزمنية، التي مرَّ بها هذا التنظيم، في طريقه من المحلية إلى العالمية، أي من مواجهة العدو القريب إلى مواجهة العدو البعيد.

ورغم تعدد الموقّعين، على بيان إعلان الجبهة، إلا أن مركزه صار مختزلاً تحديداً في أسامة بن لادن، وفرع الجهاد المصري، المتحد معه بقيادة أيمن الظواهري.

فبعد مقتل عبد الله عزام، الذي اتهم ابن لادن بالضلوع فيه، ونَفَى هو ذلك جملة وتفصيلاً، بات أسامة هو الزعيم الأول للمجاهدين العرب؛ بما أنفقه من مال، وما بذله من جهد تنظيمي في القتال، علاوة على اتسامه بصفات جعلته مُقَرَّباً من قلوب المتطوعين المسلمين، مثل: التواضع، والأدب الجمّ، والإخلاص في العمل، والمشاركة في الأعمال اليومية البسيطة، وامتلاك ناصية الخطابة، والتأثير في سامعيه، والإلمام بقدر لا بأس به من الفقه، ومعرفة ذات بال بما يجري على الساحة الدولية المعاصرة. وباقترابه من أيمن الظواهري، زعيم جماعة الجهاد المصرية، ومن معه من «الأفغان

المصريين»؛ أكمل ابن لادن ما كان يعوزه من مهارات تنظيمية وتكتيكية.

حتى عام ١٩٩٧، لم يكن تنظيم الجهاد المصري قد تعولم سياسياً، حيث استمر هدفه الأول والأخير، محصوراً في إزاحة النظام المصري فقط، وقد عبّر الظواهري عن هذا التصور في مقال له في نشرة: **المجاهدون**، في نيسان/أبريل عام ١٩٩٥، أعطاه عنواناً لافتاً، وهو: «الطريق إلى القدس يمر بالقاهرة»، ورأى فيه أن «فتح القاهرة والجزائر أولاً قبل قتال إسرائيل».

وحتى قبل أن يدبّج هذا المقال، كان الظواهري قد بدأ يطلُّ برأسه على مستوى أبعد من «المحلية»، ويزاوج بين استهداف الداخل المصري، والقيام بعمليات خارجية، على أكبر مستوى دولي ممكن، فقد تردد أن «تنظيم الجهاد»، كان يُعِدُّ، في بداية عقد التسعينيات، خطة لاغتيال السكرتير السابق للأمم المتحدة، د. بطرس غالي؛ لأنه في نظر قادة التنظيم اتخذ مواقف أضرّت بمصلحة المسلمين. وعبّر الظواهري نفسه عن هذا الأمر، بقوله: «المسلمون في: البوسنة، وأفغانستان، والعراق، والصومال، وفلسطين، ومصر، يترقبون الخلاص من غالي»، علاوة على ذلك، فإن محاولة استهداف تنظيم الجهاد لسيّاح إسرائيليين، كانوا يتجولون في حي «خان الخليلي»، بالقاهرة عام ١٩٩٣، كان مرتبطاً، في ما يبدو، بالكيد لإسرائيل، والتعبير عن رفض تطبيع العلاقات بين القاهرة وتل أبيب، أكثر من ارتباطه بضرب السياحة المصرية. لكنه بدأ في التعبير عن تصوره الجهادي الدولي، في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، حين كتب مقالاً، بعنوان: «بيان أمريكا وقضية جهاد اليهود في القاهرة»، تعرض فيه بالنقد إلى التقرير، الذي أصدرته وزارة الخارجية الأمريكية، حول «أنشطة الحركة الإسلامية»، الذي واكب الحكم الذي أصدرته المحكمة العسكرية المصرية، في قضية: «خان الخليلي»، المشار إليها سلفاً.

ثم كتب الظواهري مقالاً تالياً، بعنوان: «أمريكا ووهم القوة»، في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٧، تحدث فيه عن إمكان إنزال ضربات بالأمريكيين؛ رغم قوتهم. ثم أفصح عن هذا التوجه بجلاء، في مقال ثالث، عنوانه: «يا أمة الإسلام صفاً واحداً في سبيل الله لجهاد أمريكا»، تضمّن تحريضاً واضحاً على ضرب المصالح الأمريكية.

وفي كتابه: **فرسان تحت راية النبي**، الذي نشر عقب الحرب الأمريكية

على طالبان والقاعدة، أكد الظواهري أن «الاقتصار على العدو الداخلي فقط، لن يجدي في هذه المرحلة؛ لأنه لا يمكن تأجيل الصراع مع العدو الخارجي، فالتحالف اليهودي ـ الصليبي، لن يمهلنا حتى نهزم العدو الداخلي، ثم نعلن الجهاد عليه بعد ذلك».

ومن ثَمّ أخذ ينظر إلى معركة تنظيم الجهاد على أنها «معركة دولية»، فها هو يقول: «القوى الغربية المعادية للإسلام، حددت عدوها بوضوح، وهو ما تسميه «الأصولية الإسلامية»، ودخل معها في هذا الحلف عدوتهم القديمة روسيا، واتخذوا عدة أدوات؛ لمحاربة الإسلام، منها: الأمم المتحدة، والحكام الموالون والحاكمون لشعوب المسلمين، والشركات متعددة الجنسيات، وأنظمة الاتصال الدولية، وتبادل المعلومات، ووكالات الأنباء العالمية، وقنوات الإعلام الفضائية، ومنظمات الإغاثة الدولية، التي تُسْتَخْدَمُ ستاراً للجاسوسية، والتبشير، وتدبير الانقلابات، ونقل الأسلحة.

وفي مقابل هذا الحلف، يتشكل حلف أصولي من حركات الجهاد في بلاد الإسلام المختلفة، والدولتين اللتين حررتا باسم الجهاد في سبيل الله (أفغانستان والشيشان). وإذا كان هذا الحلف ما زال في بواكيره الأولى، وإرهاصاته البادئة، فإن تناميه يتزايد بتسارع ويتضاعف باطراد.

وخطورة هذا الحلف، أوضح من أن تُشْرَحُ، وأثره أخطر من أن يوضح، وخوف الغرب منه مسيطر على تفكيره، ومستفزٌ لأعصابه ومقلق لمراصده، فهو قوة تنمو وتتجمع تحت راية الجهاد في سبيل الله، خارج قانون النظام العالمي الجديد، متحررة من العبودية لإمبراطورية الغرب المسيطرة، ومنذرة للحملة الصليبية الجديدة عن ديار الإسلام، بالويل والثبور، ومتحفزة للانتقام من رؤوس التجمع الكفري العالمي، أمريكا وروسيا وإسرائيل[٥٨].

ومن ثَمّ، فإن الظواهري انتهت به الحال إلى الاقتناع بأن الوقت قد حان؛ لمنازلة «العدو البعيد»، خاصة أن هذه المنازلة لم تغب عن تفكير التنظيم، الذي ترعرع الظواهري بين كوادره، منذ أن كان يافعاً، في ظل الإيمان بأن العدو القريب ليس سوى صنيعة للعدو البعيد، تكال له كل الاتهامات بالخيانة والعمالة، وأنه ليس سوى ستار جديد للاستعمار والإمبريالية الغربية، التي

(٥٨) أيمن الظواهري، «فرسان تحت راية النبي،» **الشرق الأوسط** (٢٠٠٢).

قسمت الأمة الإسلامية، وفي تشكلها الأمريكي الجديد، حسب أدبيات الحركات الإسلامية.

فالعدو البعيد، كان هو الأصل دائماً، الذي احتلّ مركز العداء في أدبيات الحركات الجهادية العنفية، بل حتى حركات الإسلام السياسي، التي لا تلتزم العنف منهجاً معلناً لها.

من هنا، فإن صعود أولوية مواجهته في فكر هذه الجماعات، لم يكن تحولاً راديكالياً، أو غير متوقع في أجندتها، قدر ما كان طبيعياً وأصلاً لكثير من تصوراتها، وقد انتهت الحال بالظواهري إلى إبلاغ محامي الجماعات الإسلامية في مصر منتصر الزيات، أواخر عام ٢٠٠٢، حسب تصريحاته، بأنه لم يعد يضع في حسبانه تدبير أي أعمال عنف في مصر[٥٩].

كما أن التصور الأممي، في فكر هذه الحركات، تصور سائد، وكان حاضراً كذلك، منذ عشرينيات القرن العشرين، حيث تجلّى في ثلاث قضايا رئيسية، هي قضايا: «الخلافة»، و«الجهاد»، و«العلاقة مع الغرب». وما كانت قضية مواجهة الأنظمة الحاكمة سوى قضية تنظيم للأولويات، لدى هذه الحركات، ترمي إلى جَعْلِ تغيير الوضع الداخلي قسراً هو القاعدة الأساسية للانطلاق إلى بناء أنماط عدة من التعاون مع الحركات الإسلامية في بلدان عربية وإسلامية أخرى لإسقاط الأنظمة «العلمانية» الحاكمة، ومد يد العون، المادي والمعنوي، إلى الأقليات المسلمة في مختلف البلدان.

ثمّ أخيراً النظر إلى العالم «غير الإسلامي»، على أنه «دار حرب»، وهو ما يؤكده مفهوم الدار في فكر هذه الجماعات. ولم تتحقق هذه النظرة العابرة للقوميات، في فكر الجهادية القتالية، إلا مع بروز ظاهرة «الأفغان العرب»، الذين تكوَّنوا فكرياً على الثقة الأيديولوجية في نجاعة الجهاد، والكفر بكل منتجات الحداثة والسياسة والدول القومية، والإصرار على استحياء الخلافة ودولة الإسلام، التي مثّلت دولة طالبان تجسيدها لديهم، في ما بعد، كما أن توزُّعَهم على أنحاء متفرقة من العالم، أتاح لهم التفكير في جهاد عولمي، يتم تفعيله عَبْرَ شبكة واسعة من الأفراد المؤمنين بفكره، والمتوزعين في أنحاء متفرِّقة من العالم.

---

(٥٩) انظر: منتصر الزيات، **أيمن الظواهري كما عرفته** (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٢).

خامساً: عمليات القاعدة بعد أحداث أيلول/ سبتمبر

اعتاد ابن لادن، قبل سقوط طالبان وقبل أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، التي لم تكن تعرف بها، ألا يعلن مسؤولية مباشرة للقاعدة عن العمليات الإرهابية، التي استهدفت المصالح الأمريكية، فرغم مباركته تدمير سفارتي الولايات المتحدة، في نيروبي، ودار السلام، في آب/ أغسطس ١٩٩٨، وكذلك تدمير المدمرة كول في ميناء عدن اليمني، في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠، إلا أنه لم يكن يتفوه بما يفيد تبنّي القاعدة لهذه العمليات. لكنه اضطر إلى هذا تدريجياً بعد مهاجمة الولايات المتحدة لطالبان، وتعقبها لقيادات القاعدة في كهوف أفغانستان، وقد أظهر أول شريط للقاعدة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، الذي ظهر فيه أسامة بن لادن، وبجواره أيمن الظواهري، وأبو حفص المصري، أن تنظيم الجهاد المصري هو الأكثر تأثيراً في التنظيم والفاعلية داخل القاعدة.

يذكر أنه قد بدأ اسم الجبهة يتراجع تدريجياً في خطاب مؤسسيها أنفسهم، حتى جرفتهم الأحداث إلى اختيار اسم جديد، يحافظ على ما اصطلح عليه العالم في توصيفه للمجموعة المنضوية تحت قيادة بن لادن، ويتبعها بما يؤكد أيديولوجية التنظيم ومرجعيته الدينية، وفي الوقت ذاته التحالف الوطيد بين بن لادن وزعيم تنظيم الجهاد أيمن الظواهري، وهو «قاعدة الجهاد»؛ ليصبح اسماً رسمياً للتنظيم، الذي يتزعمه بن لادن، وإن كان الخطاب الإعلامي والرسمي العالمي، على حدٍّ سواء، استمرّا في الحديث عن «تنظيم القاعدة»، بل كثيراً ما يخفف الاسم إلى «القاعدة» فقط. حيث بدأ ظهور اسم «قاعدة الجهاد»، في شهري: آذار/ مارس ونيسان/ أبريل من عام ٢٠٠٢، حين شرَع بعض أعضاء ما يسمّى «تنظيم القاعدة»، بنشر كتيّبات على شبكة المعلومات الدولية «الإنترنت»، وذلك في سياق زيادة اعتماد التنظيم على هذه الوسيلة؛ للاتصال بين مجموعاته والمتعاطفين معه، وتوجيه الرسائل إلى أعدائه، ففي أواخر آذار/ مارس، نشر بيان بتوقيع خطّي منسوب إلى بن لادن، على موقع <htttp://www.66.78.655/jehad/osama_alquds.htm>، دعا فيه إلى قتل الأمريكيين واليهود بالرصاص، أو بالطعن، أو حتى قذفهم بالأحجار والخروج على «الحكّام الكَفَرة».

ثم ظهرت في التاسع، والرابع والعشرين، والسادس والعشرين، من شهر

نيسان/إبريل مواد أخرى على ثلاثة مواقع إلكترونية: الأول: هو <http:// www.azzam.co>، والثاني: هو <http://www.jehad.net>، أما الثالث: فهو <http://www.almaqdese.com/afghnistan.fatwa/resalah.htm>.

وحملت المادة، التي بثت على الموقع الثالث، طمأنة أنصار «قاعدة الجهاد»، وأتباعها على صحة أسامة بن لادن، إذ قالت: إنه «في أمان ويتمتع بصحة جيدة، ويعد مرافقيه للخطوة التالية».

وبالتوازي مع استخدام الإنترنت؛ بدأ تنظيم «قاعدة الجهاد» يستغل ما طرأ على هيئته، التي تجاوزت حدود التنظيم الضيق، المترابط أفراده، القائمة علاقاتهم، في أغلبها، على الوجه للوجه، وتمددت إلى «شبكة دولية» كبيرة، تضم إلى جانب التنظيم الأصلي جماعات وأفراداً، متعاطفة معه أو متفقة معه في الأهداف، موزعة في مختلف أرجاء العالم.

ورغم توابع زلزال الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، إلا أن القاعدة استطاعت إثبات حياتها ووجودها، وصارت لاعباً دولياً جديداً في ظل عولمة الطوارئ والحرب على الإرهاب، وتمدد ساحات مجابهتها مع الولايات المتحدة والأنظمة القطرية.

وكانت القاعدة واعية بهذا التطور المهم فاتجهت إلى مواصلة عملياتها بقوة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، أو غزوة مانهاتن، حسب تعبيراتها، وكانت أولى هذه العمليات التي قامت بها بعد هذه الأحداث هي اختطاف الصحافي الأمريكي دانيال بيرل، في كراتشي في شهر كانون الثاني/يناير وقتله، وثانيها كانت إلقاء قنبلة على كنيسة بروتستانتية في إسلام أباد، في شهر آذار/مارس، ما أسفر عن مقتل خمسة أشخاص بينهم أمريكيان.

وتكررت العمليات على الساحة الباكستانية، وركزت على أهداف سهلة، كالكنائس، والمدارس، والمراكز الطبية، التابعة لبعثات دينية أجنبية، لكنها لم تلبث أن ازدادت سخونة، نوعياً، مع قدوم فصل الصيف؛ إذ تحولت إلى عمليات «انتحارية»، ففي أيار/مايو، صدمت سيارة مفخخة في مدينة كراتشي الباكستانية حافلة، كانت تُقِلُّ مهندسين فرنسيين، يعملون في برنامج بناء غواصات لحساب الجيش الباكستاني، وأسفر هذا الحادث المروع عن مقتل خمسة عشر شخصاً، بينهم أحد عشر فرنسياً، ولم يمض سوى شهر حتى كانت القنصلية الأمريكية، في المدينة ذاتها، على موعد مع سيارة مفخخة كانت تقودها امرأة تعمل مدرّسة،

وقيل إنها لم تكن تعلم بتفخيخ السيارة؛ ولأن الانفجار وقع عند مدخل القنصلية، فلم يسقط فيه سوى أحد عشر باكستانياً، أغلبهم من حرّاسها.

وفي منتصف المسافة الزمنية، بين اختطاف بيرل وحادث القنصلية هذا، وقع حادث يبعد آلاف الكيلومترات عن باكستان، فقد كان معبد جربة في تونس، الذي يعدُّ الثاني من حيث الأهمية بالنسبة إلى اليهود الشرقيين «السفارديم»، على موعد في ١١ نيسان/أبريل ٢٠٠٢ مع تفجير كبير، نفّذه شاب يعمل مرشداً سياحياً، يدعى نزار نوار، بواسطة ناقلة، كانت تحمل صهريجاً مملوءاً بالوقود والمتفجرات، وقد أسفر الحادث عن مقتل واحد وعشرين شخصاً، بينهم أربعة عشر سائحاً ألمانياً وفرنسيان.

وفي البداية، بارك تنظيم القاعدة العملية، كعادته، لكنه لم يتبنَّها، وسط تكهنات بأن منفذها مستقل عن التنظيم، وإن كان متعاطفاً معها، لكن تنظيم القاعدة لم يلبث أن أعلن مسؤوليته عن تلك العملية، ووزع نبذة عن منفّذها، مع وصية بخطّ يده، وقد أظهرت تحقيقات لاحقة معلومات غير قاطعة عن علاقة نزار بالقاعدة، وبينت أنها ربما بدأت بعد إقامته في كندا، التي انتقل منها إلى أفغانستان؛ لتلقّي تدريبات في معسكرات «القاعدة»، عاد بعدها إلى تونس؛ ليشكل عنصراً في «خلية نائمة».

لكن هذا الأمر لم يتعد حدود الاحتمالات، فليس كلُّ مَنْ ذهب إلى أفغانستان، وجاهد ضد السوفيات، وتلقّى تدريبات في المعسكرات، التي أقامها العرب هناك، عضواً في تنظيم القاعدة. وعلى الأرجح أن نزار ينتمي إلى الفضاء الأوسع للتنظيم، الذي أخذ شكل الشبكة معقدة الخيوط، التي انضوى تحت لوائها كثيرون من المتعاطفين مع أسامة بن لادن ومسلكه، لكنه لم يكن على اتصال مباشر بالتنظيم، ولا يأتمر بأمره.

وهذا التصور لا يلغي تحليلاً لحال القاعدة، بعد تفكك بنيتها التحتية في أفغانستان، مفاده أن التنظيم استعدَّ مبكراً لمثل هذا الاحتمال؛ فكوَّن خلايا صغيرة، في مناطق مختلفة من العالم، تديرها قيادات لامركزية، وتتصرف حسب ما ترى، من دون الرجوع إلى القيادة المركزية. عند هذا الحد يمكن تفسير ما وقع في جربة جزئياً، فنزار كان على اتصال بشخص بولندي اعتنق الإسلام، له روابط بخلية هامبورغ التي نسبت إليها قيادة تخطيط وتنفيذ هجمات ١١ أيلول/سبتمبر.

وهذا الخيط الرفيع، هو ما جعل البعض يتحدثون عن تبعيته للقاعدة، خاصة أن هناك معلومة نشرت تفيد بأنه اتصل بخالد شيخ محمد، أحد قادة القاعدة في باكستان؛ ليبلغه بالعملية، لكن أحداً لم يستطع أن يقطع بأن نزاراً قد تلقى أوامر مباشرة من قادة التنظيم، اللهم إلا ما توفر من البيان، الذي وزّعه تنظيم القاعدة عقب الحادث، كما سبقت الإشارة.

وكان تشرين الثاني/نوفمبر من عام ٢٠٠٢، هو شهر العمليات الكبيرة، التي استعاد بها تنظيم القاعدة خطورته، وبرهن على أنه لا يزال طرفاً فاعلاً، يُخشَى جانبه، ففي السادس من الشهر المذكور، شهد خليج عدن حادثاً، يشبه إلى حد كبير سابقه، الذي وقع في تشرين الأول/أكتوبر من عام ٢٠٠٠، ضد المدمرة الأمريكية «كول»، وأسفر عن مقتل سبعة عشر من قوات «المارينز»، وكان الحادث هذه المرة ضد ناقلة النفط الفرنسية «ليمبورغ». فبينما كانت الناقلة تقترب من ميناء المكلا، أسرع إليها قارب صغير مُحَمَّلٌ بالمتفجرات، وتمكن من شرخها في المنتصف، واندلعت النيران بمختلف أجزائها. وعلى العكس من حادث «كول»، لم يسفر تفجير «ليمبورغ» عن خسائر بشرية كبيرة، إذ لم يقتل سوى أحد ملاحيها البلغار، لكنه أثبت أن تنظيم القاعدة لا يزال نشطاً على الأرض اليمنية، رغم الجهود الأمنية والإجراءات القانونية، التي اتخذتها السلطات في سبيل مكافحة الإرهاب، بالتعاون مع جهازي الأمن الأمريكيين: وكالة المخابرات المركزية، ومكتب التحقيقات الفدرالي.

ومثل هذا التعاون، هو الذي جعل كبار الضباط اليمنيين هدفاً للقاعدة، ففي التاسع عشر من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، هزَّ انفجار ضخم أحد أحياء العاصمة صنعاء، مُسْتَهْدِفاً منزل ضابط كبير في جهاز الاستخبارات اليمنية، وبعد ذلك بتسعة أيام فقط، وقع انفجار مماثل في محافظة مأرب شرقي صنعاء، نجم عن عبوة ناسفة، وضعت بين منزل مدير أمن المحافظة ومبنى المرور، لكنه لم يسفر عن خسائر بشرية أو أضرار مادية جسيمة. وبعد يومين فقط، من تفجير «ليمبورغ»، كانت الجزيرة العربية على موعد مع حادث آخر ضد الأمريكيين، تفوق دلالته على حجمه والنتائج التي ترتبت عليه، فقد هاجم كويتيان، يُدْعَيَانِ: أنس الكندري، وجاسم الهاجري، بجزيرة فيلكا الكويتية، قوة من «المارينز»، وأوقعا قتيلين في صفوفها، قبل أن يقتلا بنيرانها. وتوالت الهجمات ضد القوات الأمريكية، المتمركزة في الكويت منذ حرب الخليج الثانية، التي كانت تتزايد وقتها؛ استعداداً للهجوم على العراق، لكنَّ المهاجمين

لم يتمكنوا من إسقاط قتلى. وانتهز صدام حسين وقتها هذه الفرصة، وحرَّض الكويتيين على مهاجمة الأمريكيين، ووصل صدى هذا التحريض إلى دولة الإمارات العربية المتحدة؛ فشهد مطار الفجيرة هجوماً على طائرة أمريكية، لكنه لم يخلف سوى جريح واحد هو المهاجم.

وجاء الثاني عشر من تشرين الأول/أكتوبر؛ لتشهد جزيرة «بالي» الإندونيسية أكبر عملية تنسب إلى القاعدة، خلال عام ٢٠٠٢، فحين حلَّ مساء ذلك اليوم، وقع انفجاران كبيران في أحد الملاهي الليلية في هذه الجزيرة، التي يرتادها، غالباً، السياح الأجانب، وعلى وجه الخصوص الأستراليون، فخلّفا مئة وثمانين قتيلاً، بينهم ثلاثون بريطانياً، وأغلبهم ينتمون إلى أستراليا، ولم يستطع أحد أن يمنع وقوع هذا الحادث، الذي نجم عن عملية انتحارية، رغم أن الكويتي عمر الفاروق، الذي سلمته ماليزيا إلى الولايات المتحدة مطلع عام ٢٠٠٢، ذكر، خلال التحقيقات معه، أن هناك علاقة قوية تربط «الجماعة الإسلامية» في إندونيسيا، التي يتزعمها الشيخ أبو بكر باعشير ذو الأصول اليمنية، بتنظيم القاعدة، لكن هذه المعلومات جعلت التحقيقات والتحريات، التي أجريت عقب الحادث، تبدأ بفرض احتمالات قوية لتورط «الجماعة الإسلامية» في الحادث.

وكان الخيط الأول الذي تلقته أجهزة التحقيق الإندونيسية، التي رفضت تدخل الولايات المتحدة في شؤونها، وأكدت أن بإمكانها أن تحقق نجاحاً منفرداً في كشف غموض الحادث، الذي يتعلق بدراجة نارية، كانت متروكة أمام أحد المساجد في بالي، تبيّن أنها مملوكة لشخص ينتمي إلى الجماعة الإسلامية، وباعتقاله راح أفراد الخلية التي ينخرط في صفّها، يتساقطون تباعاً في أيدي رجال الأمن، وفي مقدمتهم إمام سامودرا مهندس العملية، والأخوان: عمروسي، ومخلص علي عمرون، وقد اعترف سامودرا بأن شخصاً يُدْعَى إقبال هو الذي نفَّذ العملية.

وصبيحة الثامن والعشرين من تشرين الأول/أكتوبر أيضاً، كانت العاصمة الأردنية عمان تنتظر ضربة جديدة للقاعدة، قصدت هذه المرة الدبلوماسي الأمريكي لورنس فولي المسؤول في وكالة المعونة الأمريكية، حيث كمن له مسلحون، وعاجلوه في حديقة منزله بثماني رصاصات، بينما كان يستعد لركوب سيارته من أجل الذهاب إلى مقر عمله، وقد أمسكت أجهزة التحقيقات

الأردنية، منذ البداية، خيطَيْنِ؛ لكشف غموض هذه العملية: **الأول** يربط الحادث بالقاعدة، **والثاني** ينبني على شكوك بأن يكون مناصرون للرئيس العراقي صدام حسين، الذي أطيح بحكمه في التاسع من نيسان/إبريل ٢٠٠٣، على أيدي القوات الأمريكية ـ البريطانية، يقفون وراء الحادث، رداً على التهديدات الأمريكية آنذاك بإسقاط صدام حسين.

إلا أنه لم تمرّ سوى فترة قصيرة حتى تمكنت أجهزة الأمن الأردنية من إلقاء القبض على شخصَيْنِ: **الأول** أردني، يُدْعَى ياسر فتحي إبراهيم، **والثاني** ليبي، يُدْعَى سالم بن صويد، وقد أفادت السلطات الأردنية وقتها، بأن هذين الشخصين اعترفا بأنهما قاما بالعملية؛ تنفيذاً لأوامر من فضيل نزال الخلايلة، المعروف باسم أبي مصعب الزرقاوي، وهو قيادي في القاعدة، قيل إنه كان يتنقل في منطقة الحدود العراقية ـ الإيرانية.

وبعد فترة وجيزة من مصرع الدبلوماسي الأمريكي؛ اغتيلت مبشرة أمريكية بمدينة صيدا اللبنانية على يد مسلحين، يشتبه في أنهم متطرفون إسلاميون، ولم ينته شهر تشرين الأول/أكتوبر حتى وقعت عملية كبيرة، تحديداً في الثالث والعشرين منه، باركتها القاعدة، لكنها لم تكن مسؤولة عنها بشكل مباشر، وتتمثل هذه العملية في قيام خمسين مسلحاً شيشانياً، يتزعمهم رجل يدعى مظفر باراييف، باحتلال أحد المسارح في قلب العاصمة الروسية موسكو، واحتجاز نحو سبعمئة وخمسين رهينة، والتهديد بقتلهم إن لم تستجب الحكومة الروسية لمطالبهم، وفي مقدمتها إجبار القوات الروسية على الانسحاب من الأراضي الشيشانية، خلال أسبوع واحد. لكن الروس استجابوا على طريقتهم الخاصة، وحققوا للخاطفين أمنيتهم، ليس بالانسحاب من الشيشان لكن بقتلهم؛ إذ كانوا قد أكدوا أنهم جاؤوا إلى موسكو؛ للموت في سبيل قضيتهم العادلة، فقد تمكّن الروس من ضخّ غاز سام غامض، عبر أنابيب التدفئة المركزية بالمسرح، أسقط الخاطفين جميعاً، ومعهم مئة وتسعة وعشرون روسياً. وإذا كان تنظيم «قاعدة الجهاد»، قد أشاد بالعملية، فليس هناك ما يدلُّ على ضلوعه فيها، ويبقى الأمر عند حد الاتهامات الروسية التقليدية، بأن المقاتلين الشيشان على علاقة وطيدة بالقاعدة، وأن كثيراً من «الأفغان العرب»، يُقَاتِلُونَ إلى جانبهم.

وفي شهر تشرين الثاني/نوفمبر، أراد تنظيم «قاعدة الجهاد»، أن يضرب عدة عصافير بحجر واحد؛ من خلال عملية مزدوجة في مدينة مومباسا الكينية،

شملت هجومين: **الأول** كان على فندق «بارادايس»، الذي يرتاده إسرائيليون، وتمَّ عن طريق سيارة مفخخة يستقلها ثلاثة أشخاص، خلَّفت حريقاً أتى على مبنى الفندق تماماً، إلا أن الخسائر البشرية، كانت محدودة قياساً إلى أن الفندق، الذي يمتلكه إسرائيليون، كان يتسع لمئتي سائح علاوة على موظفيه، فقد قتل، حسب حصيلة الشرطة الكينية، أحد عشر شخصاً، بينهم ستة كينيين وسائحان إسرائيليان، إلى جانب منفذي العملية.

أما الهجوم **الثاني**، فقد وقع على بُعْدِ مسافة قصيرة، من الفندق الذي التهمته النيران، واستهدف إسقاط طائرة مدنية إسرائيلية، كانت تقل مئات من السائحين الإسرائيليين، الذين كانوا في طريق العودة بعد أن قضوا إجازاتهم في كينيا؛ باستخدام صاروخين من طراز «سام ٧» روسي الصنع، لكن عدم امتلاك مطلقي الصاروخين الخبرة الكافية في هذا الشأن؛ أدَّى إلى عدم إصابة الهدف بدقة، فقد مرَّ الصاروخان من أمام الطائرة، فأبلغ قائدها على الفور الجيش الإسرائيلي، فسارع بإرسال طائرات حربية، رافقت الطائرة المدنية الناجية؛ حتى هبطت في إسرائيل.

وفي ما يبدو استهدفت هاتان العمليتان، اللتان لم تحققا سوى أقل من نصف نجاح بالنسبة إلى مدبريهما، الرد على الانتقادات التي وجهتها وسائل الإعلام العربية إلى أسامة بن لادن، مِنْ أنه لم يوجه نشاط تنظيمه إلى المعركة الأصلية للعرب، وهي مناصرة القضية الفلسطينية؛ عن طريق ضرب أهداف إسرائيلية، كما تفعل حركتا: «حماس»، و«الجهاد الإسلامي»، ولم يكن الإعلام العربي يريد بذلك تحريض القاعدة على ضرب إسرائيل، لكنه كان يفنِّد استخدام ابن لادن في خطابه المسألة الفلسطينية، وسيلة لكسب تعاطف الشعبَيْنِ: العربي والإسلامي مع مسلكه، كما كان يرى ذلك الإعلام. كما استهدفت العمليتان التأكيد أن القاعدة لا تزال قادرة على تنفيذ عمليات كبيرة في القارة الأفريقية، على غرار عمليتي تفجير سفارتي الولايات المتحدة الأمريكية في العاصمة الكينية نيروبي، والتنزانية دار السلام، في آب/أغسطس من عام ١٩٩٨، اللتين أسفرتا عن مقتل ٢١٣ شخصاً، بينهم ١٢ أمريكياً فقط، وإصابة نحو خمسة آلاف آخرين بجروح متفاوتة.

وقد ردت واشنطن، وقتها، بقصف معسكرات القاعدة داخل أفغانستان، ومصنع الشفاء في السودان، الذي قالت واشنطن إنه ملك لأسامة بن لادن. وقد

دار جدل عقب الحادث حول مَنْ يقف وراءه، فوزير الأمن الداخلي الكيني استبعد أن يكون تنظيم القاعدة ضالعاً في هجومي مومباسا، متهماً «منظمة الاتحاد الإسلامي» الصومالية بتنفيذه، لكن نائب الرئيس الكيني لم يستبعد ضلوع القاعدة فيه، في حين شككت مصادر رسمية صومالية في قدرة جماعة الاتحاد الإسلامي، التي تدرجها الخارجية الأمريكية على قائمة المنظمات الإرهابية، على تدبير عمليات بهذا الحجم، بل ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك حين قال: إن هذه الجماعة لم يعد لها وجود في الصومال منذ عدة سنوات، لكن المتحدث باسم القاعدة الكويتي سليمان أبو غيث، حسم هذا الجدل بإعلان صريح بثَّ على موقع «جهاد أون لاين» الإلكتروني، عن تبنّي العملية، وتوعّد بالمزيد من الهجمات ضد المصالح الأمريكية.

وكانت العملية اللاحقة في قارة آسيا، ففي السابع من كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢، انفجرت أربع قنابل في إحدى دور السينما، بمدينة ميمشنغ البنغالية، التي تقع على بعد مئة وخمسين كليومتراً شمالي العاصمة دكا؛ فخلّفت على الفور ١٧ قتيلاً ونحو ٣٠٠ جريح، واتجهت أصابع الاتهام على الفور إلى القاعدة، لكن الأمر بقي في طور الشكوك القوية، فوزير الداخلية البنغالي ألطاف حسين لم يقطع باتهام القاعدة، بل ظنَّ فيها فقط، وأدخل معها في هذه الظنون «جماعات إرهابية أخرى» على حدّ تعبيره، لكن هذه التفجيرات احتفظت بمغزى قوي، في ضوء ما ذكرته، قبل أيام من وقوعها، المخابرات الهندية من أن أيمن الظواهري، الرجل الثاني في القاعدة، يختبئ في بنغلاديش، منذ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢، واستندت، في ذلك، إلى معلومات أدلى بها شخص، ينتمي إلى «حركة الجهاد الإسلامي»، التي تقاتل ضد الحكم الهندي في كشمير، أجرت السلطات الهندية تحقيقات معه بعد إلقاء القبض عليه، إلا أن السلطات البنغالية لم تلبث أن نفت، على لسان وزير الخارجية، ما ساقته المخابرات الهندية وأكدت التزامها بالتوجه الدولي المناهض للإرهاب، ووصفت الاتهامات الهندية بأنها «نابعة من نيّة مبيّتة، ولا تستند إلى أي دليل ملموس».

وكان من الممكن، أن تتضاعف العمليات التي قامت بها القاعدة، تنظيماً وشبكة، خلال عام ٢٠٠٢، لولا يقظة الأجهزة الأمنية في بعض الدول، ونذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر، تمكن الشرطة الفرنسية في ٩/١٢/٢٠٠٢، من القبض على ثلاثة أشخاص، كانوا يخططون لضرب السفارة الأمريكية في باريس، وهم، حسب الرواية الفرنسية، ضالعون في تقديم دعم لوجستي لجماعة سرية

على علاقة بالقاعدة، يتزعمها الفرنسي من أصل جزائري جمال بغال، الذي سلّمته دولة الإمارات العربية المتحدة إلى فرنسا عام ٢٠٠١، كما أحبطت السلطات الباكستانية في الرابع عشر من الشهر نفسه، محاولة ثلاثة أشخاص، ينتمون إلى إحدى الجماعات الإسلامية الباكستانية، المتعاطفة مع القاعدة، تنفيذ هجمات انتحارية ضد دبلوماسيين أمريكيين، في مدينة كراتشي جنوبي باكستان.

كما استمرّت مناوشات وعمليات القاعدة وطاليان، ضد القوات الأمريكية في أفغانستان، ففي التاسع عشر من كانون الأول/ديسمبر عام ٢٠٠٢، وقع هجوم صاروخي على قاعدة أسد أباد، في إقليم كونار شمالي شرقي أفغانستان، وبعد ذلك بأسبوع واحد؛ أطلقت عدة صواريخ على قواعد تمركز الجنود الأمريكيين في أفغانستان، من دون وقوع ضحايا، وفي ذكرى مرور عام كامل، على هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وزّع أسامة بن لادن شريطاً سمعياً قصيراً، أتبعه بآخر في شهر تشرين الثاني/نوفمبر، تحدث فيه عن حوادث وقعت حديثاً، الأمر الذي جعل الأمريكيين يعتبرونه دليلاً كافياً على أن بن لادن حَيٌّ يُرْزَقُ، بما خيّب آمالهم بقضائهم عليه في معركة «تورا بورا»، التي حوصر فيها مقاتلو القاعدة في جبال أفغانستان، عقب سقوط حكومة طالبان.

وفي عامي ٢٠٠٣ نشطت عمليات للقاعدة في السعودية، وفي عام ٢٠٠٤، نشطت عملياتها في العراق وأوروبا، ففي آذار/مارس ٢٠٠٤، استهدفت القاعدة تفجيرات القطارات في مدريد العاصمة الإسبانية، وذكر وزير الداخلية الإسباني أنه تم الحصول بعده على شريط فيديو للقاعدة، قدَّم فيه المتحدث نفسه بأنه المسؤول العسكري عن تنظيم القاعدة في أوروبا، وهي التفجيرات التي أدت إلى مصرع ما لا يقل عن ٢٠٠ شخص، وإصابة أكثر من ١٤٠٠ آخرين، كما قام بعض المنتسبين إلى القاعدة بتفجيرات لندن عام ٢٠٠٦، والتي راح ضحيتها مئات الأفراد كذلك.

كما استمرت قوات القاعدة وطالبان، في تأكيد حضورها في عمليات مختلفة في أنحاء متفرقة من العالم، بعد مرور ست سنوات على غزوة مانهاتن، كما تسميها أدبياتها، فحسب تقارير وزارة الخارجية الأمريكية، حول أنماط الإرهاب في الدول المختلفة عام ٢٠٠٦، ما زالت أفغانستان مهددة من قبل متمردي طالبان، والمتطرفين الدينيين، الذين يرتبط بعضهم بالقاعدة وبِرَاعِين خارج البلد. وفي أفغانستان، ما زال مستوى التأييد الشعبي للحكومة مرتفعاً،

كما تزداد المؤسسات القومية قوة. ويعتقد غالبية الأفغان أنهم أفضل حالاً الآن مما كانوا عليه تحت حكم طالبان[٦٠]. ولعل توالي هذه العمليات وآثارها الخطيرة هو ما ألجأ الرئيس الأفغاني حامد كرزاي عام ٢٠٠٧؛ إلى عرض التفاوض مع قوات طالبان، ولكن سريعاً ما عاد عنه.

وبهذه العمليات وغيرها كثير؛ صارت القاعدة تمثل تهديداً حقيقياً للغرب وللمنطقة في الوقت نفسه، وما زالت سبل مواجهتها تمثل صعوبة؛ لكونها تمثل نموذجاً جديداً من الحرب غير المنظمة، التي لا تتواجه فيها دول أو قوى منظمة، ولكنه أقرب إلى حرب نائمة دائماً، تتفجر في أي لحظة بفعل جاهزية الانتحاريين المنتمين إلى التنظيم، وخلاياه النائمة في أنحاء مختلفة من العالم[٦١].

فالحرب على القاعدة وإرهابها، لا يمكن تحديد نتيجة واضحة لها، حيث تغيب عن إطارها مفاهيم الدبلوماسية، والاستخبارات، بل والمطالب، حيث إنها ذات طابع عقائدي عدمي، يكفر بمقولة السياسة ذاتها.

ويؤكد هذا المنطق أحد خبراء الإرهاب، بقوله: «فكيف، على سبيل المثال، نشن حرباً على لاعبين، لا يمثلون دولاً، ويختبئون في دول بيننا وبينها سلام؟ وكيف نعمل مع حلفاء توفر أراضيهم ملجأ آمناً لأعداء ليسوا دولاً؟ وكيف نهزم أعداء يستغلون أدوات العولمة، والمجتمعات المفتوحة، من دون أن ندمّر الأشياء ذاتها، التي نسعى إلى حمايتها»[٦٢].

سادساً: أزمة القاعدة والحرب على الإرهاب

يرى المحللون والمراقبون أن وضع القاعدة، حالياً، مقارنة بوضعها قبل أحداث: ١١ أيلول/سبتمبر، يعد أفضل بكثير، حيث تتجه نحو المزيد من الصعود والانتشار، في مناطق مختلفة من العالم، من أفغانستان إلى باكستان والعراق، وصولاً إلى المغرب العربي. وهو ما يفرض عليها تحدياً أكبر، يتمثل

---

(٦٠) انظر: «ملخص تقرير الولايات المتحدة حول أنماط الإرهاب في العالم عام ٢٠٠٦،» *e-journal* (أيار/مايو ٢٠٠٧).

(٦١) Mia Bloom, *Dying to Kill: The Allure of Suicide Terror* (New York: Columbia University Press, 2005).

(٦٢) انظر: ديفيد جي. كيلكلين، «نماذج جديدة لنزاعات القرن الحادي والعشرين.. رؤية أمريكية،» الرأي المستنير، ٢٣/ ١٠/ ٢٠١٢، <http://arayalmostenir.com/ver/7730-2012-10-23-12-32-28.html>.

في المحافظة على هذا الصعود، فهل تستطيع القاعدة الحفاظ عليه أم أنه مجرد موجة من موجات المد والجذر، التي قد تشهدها القاعدة، على غرار ما مرت به نظيرتها من الجماعات الإسلامية[٦٣]؟

ونحاول هنا أن نلقي بالضوء على ما تعانيه القاعدة من تحديات، تشكّل، في مجملها وكما يرى الكثيرون، أزمة يمر بها التنظيم، ومن ثَمّ محاولة التعرف إلى مدى قدرة التنظيم في التعامل معها.

١ ـ القاعدة والضغوط الأمنية

أشارت دراسة قامت بها مؤسسة «راند»، حول كيف تنتهي الجماعات الإرهابية، مع البحث في إمكانية استمرار القاعدة، وتضمّنت بحثاً موسعاً، شمل مختلف الجماعات الإرهابية، ما بين عامَيْ ١٩٦٨ ـ ٢٠٠٦، وما انتهت إليه الدراسة هو أن الجماعات التي كانت موجودة، خلال الفترة محل الدراسة، انتهت لأسباب متعددة، إما إلى عمليات اختراق قامت بها الشرطة، أو الاستخبارات المحلية، أو نتيجة للتفاوض مع حكومات دولها، ولم تنجح القوة العسكرية في إنهاء عدد منها إلا نادراً. فوفقاً للبيانات التي تضمنتها الدراسة، والتي تم تحليلها، فقد انتهت نحو ٤٠ بالمئة من هذه الجماعات؛ نتيجة لعمليات الاختراق، التي قامت بها الشرطة، أو الاستخبارات المحلية، فيما انتهى ٤٣ بالمئة منها نتيجة تسوية سلمية، تم التوصل إليها مع حكوماته، ونحو ١٠ بالمئة منها فقط حقق انتصاراً، فيما لم ينته منها سوى ٧ بالمئة فقط؛ نتيجة استخدام القوة العسكرية[٦٤].

ومن أبرز ما توصلت إليه الدراسة من نتائج كذلك، أن:

ـ الجماعات ذات الطبيعة الدينية، هي التي استغرقت وقتاً أطول، للانتهاء، كما أن أغلبها لم يبلغ أهدافه إلا نادراً.

ـ الجماعات التي تجاوز عدد أعضائها الـ ١٠٠٠٠عضو، حقق منها ٢٥

---

(٦٣) محمد أبو رمان، «القاعدة.. أزمة الانتشار والصعود،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net/servlet/satellite?c=articlea_c&cid=1203758210647&pagename=zone-arabic-daawa%2fdwalayout>.

(٦٤) «How Terrorist Group End, Implications for Countering Al-Qaida,» Rand Corporation, <http://www.rand.org/pubs/monographs/mg741-1/>.

بالمئة انتصارات، فيما لم تحقق الجماعات، التي بلغ عدد أعضائها أقل من ١٠٠٠ عضو إلا انتصارات نادرة[٦٥].

وننتقل إلى القاعدة؛ فنجد أن الاستراتيجيا الأمريكية، في الحرب على الإرهاب، ركّزت على الوسائل العسكرية، في محاولاتها إنهاء وجود القاعدة وإزالة خطرها؛ رغم أنها قد لجأت إلى أساليب أخرى، من قطع التمويل، والاستعانة بجهود أخرى استخباراتية. ورغم ذلك، فقد جاء عام ٢٠٠٨، ولم تتأثر القاعدة، كتنظيم، بتلك الضغوط العسكرية، بما يوازي ما بذل منها، وما هو مرجو من ورائها، وليس أدل على ذلك من استمرار القاعدة على قوتها، وانتشارها، واستمرارها في تنفيذ عمليات إرهابية، في مناطق مختلفة من العالم، وإن كانت أضيق في النطاق، ولم تصل إلى الحجم والخطورة اللذين كانت عليهما أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، فضلاً عن أن القاعدة لا تزال تأتي في المقدمة، على قائمة التهديدات التي تضمنتها تقارير الاستخبارات الأمريكية، وغيرها من التقارير الصادرة عن الدول الغربية[٦٦].

يضاف إلى ذلك، وفي المقابل، نجاح القاعدة، كتنظيم، في تحقيق أكبر قدر من المرونة، والتكيف مع المستجدات على الساحة الدولية، خصوصاً الضغوط التي يواجهها التنظيم، العسكرية منها، والاقتصادية، والأيديولوجية.

إلا أن الكثير من المحللين، يرون أن هذه المستجدات، ورغم ما أبدته القاعدة من نجاح في التكيف مع المستجدات الجديدة، كان لها تأثير لا يمكن إغفاله في القاعدة، وهو ما شكّل أحد جوانب الأزمة، التي يرى البعض أن التنظيم يمر بها.

٢ ـ تنظيم القاعدة وأزمة التمويل

يمثّل التمويل العمود الفقري لأيّ تنظيم إرهابي، وهو أحد العوامل الرئيسية المحددة لحجم العمليات، التي يقوم بها التنظيم، ونطاقها، وتأثيرها، فضلاً عن أنه يمثّل عاملاً مؤثراً في وجود التنظيم، واستمراره، ونجاحه في تجنيد أعضاء جدد.

وانطلاقاً من إدراك القائمين على الحرب على الإرهاب، في مقدمتهم

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) المصدر نفسه.

الولايات المتحدة الأمريكية، أهمية الدعم المادي واللوجستي، الذي يحصل عليه الإرهابيون، ومن ثَمَّ أهمية تجفيف منابع التمويل الأساسية للإرهاب، وهو ما اعتبر معه محاربة تمويل الإرهاب جبهة أساسية من جبهات الحرب على الإرهاب(٦٧).

رغم مرور تسع سنوات على أحداث: ١١ أيلول/سبتمبر، وانطلاق الحرب على الإرهاب، فقد استطاعت القاعدة تنويع مصادر حصولها على الدعم المادي؛ لتمويل عملياتها في مختلف أنحاء العالم، ويمكن الإشارة، تفصيلاً، إلى المصادر التي تعتمد عليه القاعدة، كغيرها من الجماعات الإرهابية، في تمويل عملياتها، والتي رغم ما تعانيه من مشكلات؛ فإنها لا تزال تعتمد على أغلبها في توفير التمويل المادي اللازم.

أ ـ مصادر تمويل القاعدة القائمة على درجة عالية من المرونة والتكيّف

يتمثّل الدعم الرسمي للقاعدة ممّا تحصل عليه من حكومات بعض الدول، أو من أفراد أو مؤسسات داخل هذه الدول؛ إذ تشير التقارير إلى أن عائدات النفط التي يحصل عليها الكثير من الدول العربية والإسلامية، في مقدمتها السعودية، والتي تُقدَّر عائداتها بمليارات الدولارات، مكّنت تلك العائدات عدداً من الأشخاص من تكوين ثروات طائلة، تجعلهم قادرين على تمويل الحركة الوهّابية العالمية والمدارس الإسلامية في باكستان وغيرها من الدول الإسلامية، بالإضافة إلى تمويل المتمردين السنّة في العراق (إلى جانب مجموعة من الأفراد المانحين من دول الخليج الأخرى)، وذلك بحسب ما أشار إليه تقرير مجموعة دراسة وضع العراق في عام ٢٠٠٦، كما أن المانحين السعوديين متورطون أيضاً في تمويل المجاهدين في الصومال، بالإضافة إلى حركة حماس في فلسطين(٦٨). فقد أشاد البيت الأبيض، في بيان له بمناسبة ذكرى الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ـ بجهود السعودية في مجال مكافحة الإرهاب، واستئصال جذور القاعدة؛ حيث ذكر البيان «أن المملكة العربية السعودية تبذل قصارى جهدها؛ لإغلاق مصادر تمويل الإرهاب، حيث تمكّنوا من قتل، أو اعتقال الكثيرين من

---

(٦٧) ماثيو لفيت، **محاربة تمويل الإرهاب، حين تتقاطع الحرب على الإرهاب مع خارطة الطريق**، سلسلة ترجمات الزيتونة؛ ٤ (القدس: مركز الزيتونة للدراسات والاستثمارات، ٢٠٠٥). دراسة أعدتها مؤسسة الدراسات المعاصرة.

(٦٨) أدريان كيندري، «المال مصدر كل الشرور: اقتصاد الإرهاب الدولي،» **مجلة الناتو**، العدد ٢ (٢٠٠٧)، <http://www.nato.int/docu/review/2007/issue2/arabic/analysis2.html#top>.

قيادات الصف الأول لتنظيم القاعدة، في المملكة العربية السعودية، وهي الآن تبحث عن الناشطين من المستويات الدنيا». كما أكد مسؤولون أمريكيون، أن الجهود السعودية قد أسهمت بالفعل في تقليص هجمات تنظيم القاعدة على الغربيين في المملكة إلى حد كبير، وقالوا إن السلطات السعودية ساندت جهودهم الاستخباراتية في تتبع عمليات تنظيم القاعدة وبناه التحتية.

رغم ذلك، فلا تزال هناك تأكيدات أن المملكة العربية السعودية قد أخفقت في وقف التمويل عن تنظيم القاعدة. وبالرغم من المناشدات الأمريكية في هذا الخصوص، إلا أن الجمعيات الخيرية السعودية لا تزال مستمرة في إرسال الأموال إلى تنظيم القاعدة في الخارج، وخصوصاً تمويل الناشطين العرب في أفريقيا والشيشان.

وقد لعبت المنظمات الخيرية الإسلامية الكبرى دوراً لا يستهان به، في تمويل القاعدة، وذلك في ضوء ما تمثله الزكاة والصدقة من أهمية لدى المسلمين، يتم تجميع مبالغ كبيرة من خلالها. وقد أسهمت تلك المنظمات، إما بطريق مباشرة ومتعمدة أو بطرق غير متعمدة في تمويل عمليات القاعدة؛ حيث تتعرض مصادر أموال تلك المنظمات للاختراق من قبل أعضاء القاعدة، الذين يحصلون على جزء من هذه الأموال.

وقامت وزارة الخزانة الأمريكية بتصنيف فرعي «مؤسسة الحَرَمَيْن»، التي تدعمها الحكومة السعودية، في كل من الولايات المتحدة وجزر القُمُر، ضمن المنظمات المساندة للإرهاب، كما قامت الوزارة بتصنيف مدير «مؤسسة الحَرَمَيْن» في الولايات المتحدة، سليمان البطحي، كمموّل ومساند للإرهاب.

ـ وحتى الآن، تم إدراج أكثر من اثني عشر فرعاً لمؤسسة الحرمين، ضمن قائمة المساندين للإرهاب؛ إذ يشمل ذلك المدير السابق لمؤسسة الحرمين، عقيل عبد العزيز العقيل، وقد تمكنت مؤسسة الحرمين من إلغاء التصنيفات الأمريكية[٦٩].

كما أثبتت التحقيقات، أن «منظمة الإغاثة الإسلامية الدولية»، التي تمتلك

---

(٦٩) «السعوديون يستأصلون تنظيم القاعدة في الداخل، ويمولونه في الخارج،» موجز جيواستراتيجي دايركت (Geostrategy-Direct) للمعلومات الاستخباراتية، < http://www.islamdaily.net/ar/contents. aspx?aid1882 >.

٣٦ فرعاً في أفريقيا، و٢٤ فرعاً في آسيا، و١٠ فروع في أوروبا، و١٠ فروع في أمريكا اللاتينية والكاريبي، قد أسهمت في تمويل ستة معسكرات للتدريب في أفغانستان، بعض أعضائها كانوا متورطين في تفجيرات نيروبي ودار السلام[٧٠].

ـ الدخل الناتج من ممارسة الأعمال التجارية القانونية؛ حيث تدير القاعدة، عن طريق مجموعة من الأفراد ـ عدداً كبيراً من الأنشطة التجارية القانونية المتنوعة، والمنتشرة في عدد كبير من دول العالم، من مخابز، وسلاسل محال للبيع، وشركات، وتضع تلك الأنشطة حواجز عديدة، لتتستر على مموليها أو أصحابها، وتجد نماذج عديدة لها في اليمن، والسودان، وماليزيا، والفيليبين، وعدد من الدول الأوروبية مثل إيطاليا. ورغم صغر حجم تلك الأنشطة، فقد لعبت دوراً كبيراً، ولا تزال في تمويل القاعدة، خصوصاً أن عدداً كبيراً منها على صلة بالمنظمات الخيرية الإسلامية، التي سبق وأن أشرنا إلى دورها في تمويل القاعدة[٧١].

ـ تأمين الدخل بطرق غير شرعية من مصادر مختلفة، كعمليات الخطف، وتهريب المهاجرين، وتجارة المخدرات، ومبيعات الأسلحة الخفيفة، وذلك بالاشتراك مع مجموعات الجرائم المنظمة في أوقات عديدة.

فقد استطاعت القاعدة وطالبان الاستفادة من زراعة الأفيون في أفغانستان، في أعقاب الغزو الأمريكي عام ٢٠٠١، ويبدو أن تجارتهم في ازدياد، ولم تتأثر بتراجع الاقتصاد العالمي. فرغم انخفاض محصول الـ «أوبيوم»، الذي يستخدم في إنتاج الحشيش، قليلاً، لكن على الرغم من ذلك، فإن إنتاجه ما زال أكثر بـ ٢٠ مرة من إنتاج ٢٠٠١، وذلك وفقاً لتقرير مكتب مكافحة المخدرات والجريمة، التابع للأمم المتحدة، وذكر، بيري ماكفيري مسؤول أمريكي سابق، ويشغل، الآن، منصب مستشار للإدارة الأمريكية والناتو في أفغانستان، بأن القاعدة وطالبان «تحصلان بشكل غير قانوني على ما يقارب الـ ٨٠٠ مليون دولار من مجموع ٤ بلايين دولار سنوياً من إنتاج وتصدير الأوبيمو/ هيروين والكنابس»[٧٢].

---

(٧٠) Victor Comras, «Al Qaeda Finances and Funding to Affiliated Groups,» Center for Contemporary Conflict (January 2005), <http://www.ccc.nps.navy.mil/si/2005/Jan/comrasJan05.asp>.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) «القاعدة تحصل على تمويل خليجي برغم الأزمة العالمية،» ترجمة جاسم محمد، ٢٢/ ١٠/ ٢٠٠٨، <http://www.dw-world.de/dw/article/0,2144,3732279,00.html>.

وتشير الأمم المتحدة، إلى أن من بين سوق المخدرات، التي تبلغ قيمتها ١٣ مليار دولار، عام ٢٠٠٣ تستحوذ القاعدة، وحدها، على مليار دولار منها، تعتمد عليها في تمويل عملياتها الإرهابية، ولا يقتصر نشاطها، في مجال تهريب المخدرات، وزراعتها، على أفغانستان وآسيا فقط، بل يمتد ليشمل مناطق مختلفة من العالم، منها: أمريكا اللاتينية، وما يُعْرَفُ بدول المثلث الذهبي.

كما تسهم العلاقات المتنامية، مع منظمات الجريمة المنظمة والموالين في الشتات، في تأمين التمويل والموارد التي يحتاج إليها تنظيم القاعدة، ويُعَدّ الترابط المتنامي بين هذه المنظمات ذات الدرجة الأقل من آليات التمويل التقليدية، مثل: عمليات التهريب، والتزييف، وتهريب المخدرات، واستعمال المعادن الثمينة، من بين النتائج غير المقصودة لعملية تعزيز وتفعيل الضوابط المالية الدولية، ومراقبة عمليات غسيل الأموال، حيث نجحت القاعدة في إحلال طرق التمويل، من القنوات المحكمة التنظيم إلى القنوات الأقل تنظيماً، وهو ما يدل على تنويع مصادر تمويل الشبكة الإرهابية؛ ليشمل، في ما يشمل: الماس، والأحجار الكريمة الأخرى، والسلع المزيفة.

ويعتمد، مثل هذا التنويع، على نحو متزايد على الترابط التعايشي، غير المألوف بين شبكات الجريمة المنظمة والمنظمات الإرهابية، وخصوصاً في ما يتعلق بدعم المتطلبات اللوجستية لهذه المنظمات، في مجال تنقل وإسكان الجهاديين. وقد لا تكون العلاقة حميمة بين شبكات الجريمة المنظمة والمنظمات الإرهابية، إلا أن المصالح المشتركة بينهما قد تكون إحدى النتائج غير المرغوبة للتحرر الاقتصادي والمالي الكبير في مناطق مختلفة من العالم[(٧٣)].

ـ ما يتمّ جمعه من تبرعات خيرية، تحت دعوى مساعدة المحتاجين، في مناطق مختلفة من العالم في بلاد المسلمين، فقد ذكر ماثيو ليفت، الخبير في شؤون تمويل الإرهاب، الذي يعمل حالياً مع معهد واشنطن المعني بسياسة الشرق الأدنى، أن أغلب المتبرعين هم من أثرياء الدول الخليجية النفطية، وخصوصاً السعودية، التي تعتبر «واحداً من أكبر الممولين للإرهاب».

---

(٧٣) أدريان كيندري، «المال مصدر كل الشرور: اقتصاد الإرهاب الدولي،» **مجلة الناتو**، العدد ٢ (٢٠٠٧)، <http://www.nato.int/docu/revie/2007/issue2/arabic/analysis2.html#top>.

وقد أكدت السعودية أنها تعمل للسيطرة على تمويل الإرهاب، وسبق أن امتدحت الولايات المتحدة جهودها بذلك.

«ما يتم جمعه من مصادر غير مباشرة، كالحصول على أموال تعود أصلاً إلى نظام الزكاة، حيث مطلوب من أغنياء المسلمين تقديم جزء من أموالهم للفقراء، لكن أغلب هذه الأموال يذهب إلى القاعدة والمجموعات الإرهابية، هذا ما أكده المسؤولون في الولايات المتحدة».

ـ التحويلات النقدية غير الرسمية كالحوالات، التي تتم من خلال شبكة شاملة لمؤمني الخدمات المالية، الذين يعملون على أساس الثقة، بوجود سجلات قليلة وبنية تنظيمية بسيطة؛ فقد ذكر المحلل إبراهيم وردة، الخبير بأساليب تمويل الإرهاب، في جامعة توفتس الأمريكية، أن السبب هو أن القاعدة ومجموعات (إسلاموية)، قد أجبرت على تجنّب استخدام البنوك، واعتمدت على طرق أخرى، أقل تأثيراً، لتحويل النقد حول العالم، وهذه الطرق تتضمن تحويل الأموال بطرق غير رسمية وتسمى الحوالات[٧٤].

ـ أعمال السرقة والتهريب والفساد، وخصوصاً تلك المرتبطة بالنفط الخام[٧٥]؛ فقد أجريت، مؤخراً، دراسة مكثّفة عمّا يسمّى تنظيم «دولة العراق الإسلامية»، التابع لتنظيم القاعدة، وكشفت أن المقاتلين، ضمن تنظيم القاعدة، يحصلون على تمويل جيد، ويحصلون على ما يقارب الـ ٢٠٠ مليون دولار سنوياً من العراق، من تهريب البترول، وعمليات الاختطاف، والاغتيالات.

في الوقت ذاته كان أيمن الظواهري يطلب من أعضاء التنظيم في العراق، إرسال ما يقارب الـ ١٠٠ ألف دولار، من فرع القاعدة في العراق، إلى القاعدة المركزية التي يقيم قادتها في وزيرستان على الشريط الحدودي. فيما كشفت وثائق أخرى، أن إمارة القاعدة الحدودية، التي تقع على الحدود السورية ـ العراقية، تدفق ما يقارب ٣٨٦٠٠٠ دولاراً؛ لينفق قسم منها على الأسلحة[٧٦].

يضاف إلى ذلك، نجاح القاعدة في الاعتماد، بصورة شبه رئيسية، على الخلايا المحلية، التي تنفذ عمليات قليلة التكاليف إلى حد كبير، وتحوّل مبالغ

(٧٤) «القاعدة تحصل على تمويل خليجي برغم الأزمة العالمية».

(٧٥) كيندري، المصدر نفسه.

(٧٦) «عن تمويل القاعدة،» <http://www.iraqcp.org/Articlesokicpnet/view.php?id = 14282>.

من المال بواسطة أسلوب سرّي، يتجاوز شبكات الرقابة المالية العالمية، التي أقامتها الولايات المتحدة وأوروبا، ففي الوقت الذي أنفقت القاعدة نحو ٥٠٠ ألف دولار، على تخطيط وتنفيذ الهجمات على واشنطن ونيويورك، لم تكلفها غالبية العمليات، التي نفذها التنظيم في أوروبا، وشمال أفريقيا، وجنوب شرق آسيا بعد ذلك، سوى عُشر تلك القيمة، وربما أقلّ.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن الأعضاء الذين تدربوا على العيش بالحد الأدنى من احتياجاتهم، عادة ما كانوا مدبرين بالقَدْرِ الذي يجعلهم يوفرون مبالغ طائلة من الأموال المخصصة لعملياتهم، وإعادة تحويلها من جديد إلى القيادة. فقد تبين للمحققين، أثناء محاكمة ثمانية رجال في لندن بتهمة التخطيط لتفجيرات طائرات مدنية، كانت ستتجه إلى الولايات المتحدة قبل سنتين، أن المُتهمين حصلوا من صيدليات عادية على مواد لصناعة قنابل، لا تتجاوز تكلفة تجميع الواحدة منها ١٥ دولاراً. وفي إسبانيا، كانت الشبكة المسؤولة عن تفجير قطارات في مدريد، خلال شهر آذار/مارس ٢٠٠٥، بحاجة إلى ٨٠ ألف دولار لتمويل العملية، إلا أنها حصلت، حسب وثائق المحكمة، على ما يعادل المليونين و٣٠٠ ألف دولار، من عمليات بيع حشيش وممنوعات أخرى. كما سبق لخاطفي الطائرات يوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، أن حوّلوا ٢٦ ألف دولار من المال الفائض، إلى حسابات في منطقة الخليج، قبل أيام من تنفيذ العملية[٧٧].

أما عن مستقبل القاعدة، في ضوء ما تعانيه من مشكلات مالية؛ جراء الجهود الدولية المبذولة لحصارها ماليّاً؛ فإنه لا يمكن رسم صورة مستقبلية، من دون الإشارة، تفصيلاً، إلى الجهود الدولية، التي بذلت في هذا الصدد، ومحاولة تقييمها في ضوء محاولات القاعدة المتواصلة للتكيف مع الأوضاع الجديدة والتغلب عليها.

ب ـ العوامل المؤثرة في معاناة القاعدة مالياً

ولا يمكن إغفال ما تعانيه القاعدة من مشكلات مالية، ناتجة من مجموعة من العوامل، التي تعد، في مجملها، نتاجاً للحرب على الإرهاب، وهناك

(٧٧) «القاعدة تتخطى شبكات الرقابة عبر عمليات «ضئيلة» التكلفة،» أوان، <http://www.awan.com/node/105974>.

العديد من المؤشرات الدالة على ذلك، منها: **الجهود الدولية** التي يقوم بها العديد من الدول والمؤسسات الدولية؛ لتجميد أرصدة الأفراد، والمؤسسات، والمنظمات، والشركات، وغيرها، ممّن يثبت تورطها في تمويل الإرهاب، وقد بدأت تلك الجهود عقب أحداث: ١١ أيلول/سبتمبر، ولا تزال مستمرة حتى الآن، أولها إغلاق «بنك التقوى»؛ بعد أن تم الحصول على معلومات، تفيد بمساهمته في جمع التبرعات لعدد من الجماعات الإرهابية، كذلك تم إغلاق «هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية»، وهي أبرز المؤسسات الخيرية السعودية، تلتها «مؤسسة الحرمين الإسلامية»[٧٨].

وقد جمّدت الولايات المتحدة، ودول أخرى، منذ هجمات أيلول/ سبتمبر، أرصدة تزيد قيمتها على ١١٢ مليون دولار، تقول واشنطن إنها مرتبطة بتمويل الإرهاب، في أرجاء العالم.

وتجدر الإشارة ـ في هذا الصدد ـ إلى أن الحملة على مصادر القاعدة المالية، آخذة في الاتساع مع مرور الوقت، فبعد أحداث: ١١ أيلول/ سبتمبر، كانت البداية من الولايات المتحدة الأمريكية، التي قادت تلك الحملة، وبدأت في تعبئة موافقة دولية من دول العالم؛ لمساندتها في حملتها، وقد مارست الولايات المتحدة، في السابق، ضغوطاً على الدول الأوروبية، لاتخاذ إجراءات حاسمة، لملاحقة القاعدة عبر تمشيط نظامها البنكي لتضييق الخناق على القاعدة.

وانضمت تلك الدول طواعية إلى تلك الحملة بعد أن انتقلت العمليات الإرهابية للقاعدة إلى عقر دارها، من خلال تفجيرات لندن ومدريد. فقد تعهدت بريطانيا، على سبيل المثال، بتجميد الحسابات المصرفية للمشتبه فيهم، كما تعهدت بفضّ قيود إضافية على التحويلات المالية الدولية، مع ممارسة رقابة أكبر على المؤسسات الخيرية، وقد قامت بريطانيا، بالفعل، بتجميد أصول تعود إلى ٣٥٦ شخصاً و١٢٦ مؤسسة، يشتبه في تمويلها القاعدة، بقيمة تبلغ مليوني دولار، وقد حذت دول عدة من الدول الأوروبية الأخرى حذوها[٧٩].

ـ تصريحات العديد من كبار أعضاء تنظيم القاعدة، التي يوضح بعضها ما تعانيه القاعدة من نقص في الموارد بما يعوق عملها، وبعضها يطلب الأعضاء،

(٧٨) لفيت، **محاربة تمويل الإرهاب، حين تتقاطع الحرب على الإرهاب مع خارطة الطريق.**

(٧٩) أبو رمان، «القاعدة.. أزمة الانتشار والصعود».

خلاله، تبرعات ودعماً مالياً، يفسره الكثيرون على أنه ليس إلا إحساس التنظيم بضيق الخناق حوله وحول موارده، فعلى سبيل المثال بثت قناة «الجزيرة» الفضائية، في نيسان/ إبريل ٢٠٠٧، البيان التالي نقلاً عن الزعيم المشهور لقوات القاعدة في أفغانستان، الشيخ مصطفى أبو اليزيد، جاء فيه: «أما بالنسبة لحاجات الجهاد، في أفغانستان، فإن المال يأتي في مقدمتها، وعلى الرغم من أن مجاهدي طالبان يُعدّون بالآلاف، فإن ما ينقصهم هو التمويل، وهناك المئات ممن يتمنون تنفيذ عمليات استشهادية، لكنهم يفتقرون إلى الأموال التي تمكّنهم من تجهيز أنفسهم، ولهذا فإن التمويل هو الركيزة الأساسية للجهاد».

وقالت الإدارة الأمريكية، على لسان الناطق باسم وزارة الدفاع الأمريكية، البنتاغون، براين وايتمان، في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٦، إنها اعترضت رسالة من الرجل الثاني في تنظيم القاعدة، أيمن الظواهري، اشتكى من إرباك خطير لوسائل الاتصالات والتمويل، وناشد الساعد الأيمن لزعيم تنظيم القاعدة في الرسالة الدعم المالي[٨٠].

ولنا على ذلك عدد من الملاحظات، نوجزها فيما يلي:

(١) أنه في الوقت الذي حققت فيه الحرب على الإرهاب نجاحاً نسبياً، لا يمكن إغفاله في التأثير في المصادر التقليدية، التي يعتمد عليها تنظيم القاعدة في تمويل عملياته؛ فقد نجح التنظيم، في المقابل، في الحفاظ على ما تبقى من تلك الموارد وتنميتها، مع إيجاد وسائل جديدة للتمويل، يصعب تتبعها أو إيقافها، وهو ما يعني إمكانية أكبر للاستمرار مِنْ قِبَل القاعدة، ودرجة أعلى من المرونة والتكيف.

(٢) القاعدة أثبتت نجاحاً غير مسبوق، في الاستمرار في تعبئة مواردها، خصوصاً من التبرعات التي يأتي جزء كبير منها، الآن، عن طريق شبكة الإنترنت، وهو ما جعلها تعوض ما فقدته من أموال؛ نتيجة عمليات المصادرة والتجميد.

(٣) أسهمت الحرب على الإرهاب، وتردّي الوضع في فلسطين، والعراق، وأفغانستان، في إيجاد قاعدة من المؤيدين للقاعدة، في عدد من دول العالم

---

(٨٠) «واشنطن: الظواهري يشتكي شح الأموال والخزينة بأفغانستان،» سي إن إن عربية (١٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٥)، <http://arabic.cnn.com/2005/world/10/7/zawahiri.complains/index.html>.

الإسلامية، التي ينتشر فيها الإسلام الأصولي، وهو ما جعل هذا التأييد يضمن للقاعدة قدراً من التمويل، لا يمكن الاستهانة به، في ضوء ما أصبح يعرف بالعداء بين الإسلام والغرب.

(٤) نجحت الجهود الدولية في ملاحقة عدد من قيادي القاعدة وكوادرها في الصف الأول، وهو ما شكل تهديداً لموارد القاعدة المالية، رغم استمرار العديد من الشخصيات البارزة، التي لا تزال تدير إمبراطوريات تجارية، تسهم بدور كبير في تمويل القاعدة.

(٥) إذا كانت المؤسسات الخيرية الإسلامية، قد لعبت دوراً مباشراً وغير مباشر في تمويل القاعدة، فلا يمكن إغفال الدور الذي تقوم به المساجد والمؤسسات المحلية الصغيرة، في تجميع الأموال غير الخاضعة للرقابة وإشراف الحكومات.

٣ ـ القاعدة وضغوط فكرية

إذا كانت القاعدة تواجه ضغوطاً مالية، حاولت التغلب عليها بقدر ملموس من النجاح، فإن ما تواجهه القاعدة من ضغوط على الجانب الفكري والأيديولوجي، يرى المحللون أنه أهم وأكبر تأثيراً من الضغوط المالية.

فإذا نظرنا إلى منهج القاعدة، في تعاملها مع الواقع الذي تحياه عناصرها، في المجتمعات الإسلامية وفي الدول الأخرى، نجد أنها تنتهج نهجاً ثلاثي الأبعاد يعتمد على الدين والثقافة الإسلامية مع التركيز على البعد السياسي. وقد أثبتت القاعدة نجاحها المستمر في استخدام هذا المنهج، في تحقيق هدفها بالوصول إلى عقول الأفراد في المجتمعات الإسلامية، تحت دعوى دعم الإسلام، خصوصاً في ما يتعلق بجمع الأموال اللازمة لتمويل عملياتها[٨١].

وفي المقابل، إذا نظرنا إلى الحرب على الإرهاب، وما تقوم به الدول الغربية والدول الإسلامية من ملاحقة مستمرة للقاعدة؛ نجد أنها تحقق نجاحاً في ملاحقة القاعدة وعناصرها أمنياً، وإفشال العديد من تلك العمليات، فيما تخفق في إيقاف الظهور المستمر والمتواصل للقاعدة في المجتمعات الإسلامية، من خلال تعاطيها مع القضايا الدينية، بطريقة تجعلها، دائماً، في دائرة الضوء؛

---

(٨١) علي بن حمد الخشيبان، «قاعدة في تفكيك فكر القاعدة،» **الرياض**، ١٠/٣/٢٠٠٨.

عن طريق الرسائل الصوتية المسجلة والمصورة والمكتوبة، التي يتم الإعلان عنها، واحدة تلو الأخرى من قياديي القاعدة، والتي تستطيع، من خلالها، أن تمرر قضاياها الخاصة، وتعبئة الدعم الذي تحتاجه: ماليّاً وسياسيّاً ودينيّاً[(٨٢)].

٤ ـ تراجع الدعم المعنوي

تعاني القاعدة أزمة انحسار، في أهم المناطق التي كان لها نفوذ واسع فيها؛ ففي الوقت الذي تشهد فيه انتشاراً ونمواً، في المخيمات الفلسطينية، في لبنان وفلسطين (فتح الإسلام، جيش الإسلام...)، وفي المغرب العربي، فإنها تواجه انحساراً في العراق؛ بعد أن كان المجتمع السنّي هناك أكبر حاضن لها، وأسهم في نجاحها وبسط سيطرتها على مناطق سنية بأكملها، تزامن ذلك مع خسارة القاعدة حضورها في السعودية والكويت، واستنزاف تأييدها الشعبي بين المتعاطفين معهم في هذه الدول؛ جراء الأخطاء الجسيمة التي ارتكبها التنظيم.

وتختلف طبيعة الانحسار وأسبابه، من بلد إلى آخر؛ فانحسار القاعدة في العراق ينعكس بدرجة كبيرة في عدد المقاتلين، الذين ينضوون تحت لواء القاعدة في مناطق مختلفة من البلاد، الذي شهد تراجعاً ملحوظاً. وقد نشرت صحيفة **التايمز** تقريراً لمارتن فلتشر من بغداد، تحت عنوان: «القاعدة تقر بأنها تعاني أزمة وحالة ارتباك وخوف»، استناداً إلى عدد من الوثائق التي وصلت إلى الصحيفة من بعض الجنود، والتي وجدوها مع اجتياحهم مناطق وجود القاعدة في العراق، وتشير إحدى تلك الوثائق، التي كتبها شخص يدعى أبو طارق، يقول: إنه أحد «أمراء» القاعدة، وإن القوة التي يملكها انخفضت من ٦٠٠ مقاتل إلى أقل من ٢٠ مقاتلاً، فيما شهدت مجالس الصحوة، وهي مجموعات سنّية مسلحة، انقلبت على القاعدة، وباتت تتدرب مع الجيش الأمريكي؛ لتتولى حماية مناطقها، زيادة في أعداد منتسبيها إلى نحو ٨٠ ألفاً[(٨٣)].

وقد نجحت القوات التابعة لمجالس الصحوة، بالتعاون مع القوات الأمنية الرسمية، في طرد قوات القاعدة من مناطق مختلفة بالعراق، التي كانت تتمركز بها، وتمثل لها نقطة انطلاق؛ لتنفيذ عملياتها. وأبرز تلك الأماكن: ضواحي

---

(٨٢) المصدر نفسه.

(٨٣) Al-Qaeda Leaders Admit: «We are in Crisis. There is Panic and Fear,» *Times Online*, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/world/iraq/article3346386.ece>.

بغداد من القرى، والمناطق المحيطة بها، التي تضم معسكرات ومقار للقاعدة، وهي: أبوغريب، الدورة، التاجي، المدائن، الراشدية، سبع الكور، ومناطق إبراهيم بن علي، وصولاً إلى جسر الرعود شمال غربي بغداد، وذلك رغم ضآلة إمكانيات مجالس الصحوة مقارنة بالقاعدة[(٨٤)].

وفي السعودية، تختلف الأزمة التي تعانيها القاعدة عنها في العراق، فمنذ أن بدأت الملاحقات الأمنية لعناصر تنظيم القاعدة في المملكة، في حملة استغرقت قرابة العامين؛ فإن التنظيم أصبح يعيش أزمة قيادة في الداخل بعد قضاء السلطات السعودية على رموزه وقياداته.

وقد جاءت القيادة العسكرية، في التنظيم، على أربع فترات، بداية من مؤسس التنظيم في السعودية، يوسف العييري، الذي قتل في الأول من حزيران/ يونيو ٢٠٠٣؛ ليخلفه خالد علي حاج (يمني الجنسية)، الذي قتل في ١٥ آذار/ مارس ٢٠٠٤، ثم تلاه عبد العزيز المقرن، الذي آل إلى المصير نفسه، في ١٨ حزيران/ يونيو ٢٠٠٤؛ لتنتقل القيادة إلى سعود العتيبي، وهو القائد الحالي، كما أن بدر السبيعي - نائب القائد العتيبي - قتل في ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤.

وفي اللجنة الشرعية، التي تعنى بإصدار الفتاوى والدعوات الشرعية المحرضة، والمبررة لأنشطة التنظيم، كشف التقرير أن أربعة عناصر من أصل خمسة، سقطوا بين قتيل ومقبوض عليه، ولم يبق من المجموعة سوى رئيسها عبد الله الرشود المطارد، وهو من ضمن قائمة الـ ٢٦ مطلوباً، أما بقية العناصر، فهم فارس الزهراني، الذي قبض عليه في ٥ آب/ أغسطس ٢٠٠٤، وعيسى العوشن، الذي قتل في ٢٠ تموز/ يوليو ٢٠٠٤، وعبد المجيد المنيع، المقتول في ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، وسلطان بجاد العتيبي، الذي قتل في ٢٩ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٤[(٨٥)].

هذا على مستوى القيادة، أما على مستوى الأعضاء فيعاني التنظيم أزمة في التجنيد؛ حيث إن التنظيم يلاقي، حالياً، صعوبة في تحويل العناصر المتعاطفة إلى أدوات داخل التنظيم، خشية الاختراق الأمني، وكذلك صعوبة وصول

---

(٨٤) «صناعة الموت: عشائر الصحوة في العراق تطرد القاعدة،» العربية (١٥ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨)، < http://www.alarabiya.net/programs/2008/06/15/51561.html >.

(٨٥) «القاعدة في السعودية تعاني من انعدام القيادة وصعوبة التجنيد،» دنيا الوطن (٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، < http://www.alwatanvoice.com/arabic/content-14778.html >.

التنظيم إلى المتعاطفين أيضاً، حيث حدثت بالفعل عمليات اختراق عديدة، كان لها تأثير سلبي في عمل التنظيم[٨٦].

سابعاً: أهم المضامين والملامح في خطاب القاعدة

قد لا يقل خطاب القاعدة خطورة عن عملياتها الحربية، ليس لأنه خطاب حرب في المقام الأول، أو لقدرته الإقناعية، التي يمكن التشكيك فيها، ولكن في كونه أداة التجنيد الأولى لدى التنظيم بجوار جاذبية عملياته التي أوحت بقدرته، ممّا جذب إلى الانضمام إليه عدداً من المجموعات والخلايا الجهادية والأسراب الصغيرة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، أو على الأقل تتبع حالته كنموذج للعمل الجهادي الإسلاموي المعولم، خاصة عبر ساحات إعلانه ودعايته على الشبكة العنكبوتية وغيرها. من هنا سنحاول قراءة وتحليل بعض مضامين هذا الخطاب، والكشف عن بعض ملامحه المتعلقة بالتنظيم.

تروّج القاعدة خطابها كخيار مقاومة، وحيد وصحيح، في مواجهة الهيمنة الغربية، مؤكداً التماهي بين الحرب عليه (الحرب على الإرهاب) والحرب على الإسلام، ومواجه لحرب صليبية ممتدة على الإسلام والمسلمين، تمتد منذ اتفاقية سايكس ـ بيكو سنة ١٩١٦ وحتى الآن، فيمثّل هو الطائفة المنصورة، بينما يمثل المسلمون الآخرون الأعداء المحاربين من المرتدين، الذين يحسبون على الأعداء، أو المجاورين، الذين تقصد بهم القاعدة غيرها من الحركات الإسلامية التي تهدف إلى الدولة الإسلامية كذلك، ولكن لا تتخذ القتال سبيلاً لها، كما تؤمن بنفس أيديولوجيا الصراع والمواجهة مع الولايات المتحدة والغرب، ولكن لا تمارس القتال والجهاد ضدها، شأن جماعة الإخوان المسلمين ومن لفّ لفها، حسب تصور القاعدة.

وتتعدد وسائل الخطاب عند القاعدة بين الكلمة واللقاء والشريط المصور والتعليقات والبيانات والمطويات، كما تتعدد وظائفه بين إعلان الموقف وتبني العمليات، والتجنيد والتمويه على عمليات أخرى، ومواجهة الأعداء وتشويه صورتهم حسب استراتيجية وتصورات التنظيم.

وسنسعى في هذا الجزء إلى تحليل مضمون خطاب القاعدة، منذ أحداث

(٨٦) المصدر نفسه.

الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وحتى الآن، ممثلة بالخصوص في خطابات زعيمها أسامة بن لادن، ونائبه أيمن الظواهري، محاولين الكشف عن فحوى الخطاب وقراءة دلالاته ومضامينه، ومراكز دورانه ونقاط تمركزه، مستفيدين من مختلف أدوات تحليل المضمون التحليلية والتفكيكية والإحصائية.

١ ـ تحليل خطاب بن لادن والظواهري

من خلال تحليل رسائل وخطابات كلٍّ من بن لادن وأيمن الظواهري بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ يمكن تحديد اتجاهاتها في سبع نقاط رئيسية: (١) تبرير الحرب مع الولايات المتحدة والغرب، (٢) الهجوم على الأنظمة الحاكمة في العالم الإسلامي باعتبارها طاغوتاً، واتهامها بالخيانة والموالاة لأعداء الأمة، (٣) إدارة الحرب عن طريق استنفار الشباب للجهاد باعتباره فرض عين على الأمة، وعلى الشباب أوكد، وكذلك استنفار الأغنياء والموسرين للتبرع لأنشطة القاعدة، (٤) تمجيد الذاكرة الجهادية والتشديد على نكايته في العدو، وتأثير عملياته في العدو التي تعتبر نكاية في العدو، (٥) محاولة اجتذاب جماهير مؤيدة ومساندة لعملياته أو رافضة للحرب ضده، عن طريق غزل عدد من الشعوب ومحاولة دفعها إلى محاسبة حكوماتها على ما يعتبره التنظيم أخطاء في حقها، (٦) النقد المضاد للأيديولوجيات المخالفة للقاعدة، (٧) التركيز على بعض البؤر الجهادية التي تشغل القاعدة مثل أفغانستان، العراق، وغيرها.

أما القضايا الفرعية التي يركز عليها هذا الخطاب فتقوم على هذه القضايا الكلية السابقة، ويمكن أن نوجزها فيما يلي: (١) إعلان انضمام تنظيمات أو مجموعات معينة إلى القاعدة، (٢) إعلان موقف القاعدة تجاه أحداث معينة، شأن إعلان الظواهري انضمام كوكبة من الجماعة الإسلامية المقاتلة إلى القاعدة، أو إعلان تأييده لإمارة القوقاز الإسلامية، أو تهديده وكذلك بن لادن لمن سمّاهم مجالس الصحوات في العراق الذي أعلنهم بأن المجاهدين سيسلكون فيهم سبيل الصدّيق أبي بكر في حروب الردّة، إما الحرب المجلية أو السلم المخزية.. إلخ[٨٧]، أو رده على فتوى لمفتي السعودية، أو إعلان

---

(٨٧) يمكن مشاهدته على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=ihmm4utitma&feature=related>.

مسؤولية الجماعة عن عملية معينة، أو محاولة جذب مشاعر المسلمين في حوادث معينة شأن أزمة الرسوم الكاريكاتورية(٨٨) أو حصار غزة(٨٩).

وتتميز القاعدة عن المجاورين من حركات الإسلام السياسي الأخرى ـ كما تسميهم ـ بأنهم يلتزمون منطقها وخطابها شعورياً أو لاشعورياً بدون أن يحوّلوه إلى مواجهة فعلية، بينما القاعدة تبرر وتنفذ في آن واحد(٩٠).

وهذه الرسائل ـ الأهداف لا تأتي منفصلة أو مبعثرة في مختلف الرسائل، ولكن قد تحتويها رسالة واحدة من رسائل بن لادن أو الظواهري أو غيرهما، كما قد تركز على بعضها فقط، إلا بعض الأحاديث الخاصة الموجهة إلى قضايا وتوجيهات تخصّ بعض البؤر الجهادية تحديداً، شأن حديث بن لادن أو الظواهري عن حكومة شورى المجاهدين في العراق التي يعتبرونها مع إمارة القوقاز وإمارة طالبان المنقضية الدول الإسلامية الثلاث الموجودة الآن، وأنها تمثل التمهيد للخلافة المرجوة(٩١).

وينطرح من آن إلى آخر سؤال عن خطاب القاعدة، وهو فقدان هذا الخطاب سحره بعد مرور ٨ سنوات على أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، ونحن نرى أن هذا الخطاب بلا سحر، ولكنه خطاب أزمة خطير بمضامينه التي يمكن أن تنطلي على بعض الشباب من ضعيفي التكوين الثقافي والفكري والديني، لا تفتقد التأثير، خاصة في جماعات أو مجموعات دينية مؤمنة أو معتنقة لفكرة الجهاد والقتال، وهذا هو النجاح الذي أحرزته القاعدة. يقول أحد الباحثين في شؤون «القاعدة»: «لا بد من الاعتراف بأن القاعدة نجحت أفقياً في توسيع دائرة الإرهاب في العالم من إندونيسيا إلى إسبانيا، لكنها عجزت عن تقديم المثير كما فعلت في نيويورك وواشنطن، بل إن القاعدة عملياً فشلت في تنفيذ أي عملية في

---

(٨٨) يمكن مراجعة حديث مفجّر السفارة الدنماركية في إسلام آباد-باكستان- على الموقع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=6ctertexmi>.

وهو ما أشار إليه كذلك أيمن الظواهري في «اللقاء المفتوح» من إنتاج شبكة السحاب بالتعاون مع مركز انفجر الذي أعلنت عنه القاعدة في ٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨ وكانت موجودة نسخة منه على شبكة الإنترنت، ولكن تمّ حذفها فيما بعد، وقد وجّه الظواهري بعده شكره لمن سمّاه «القائمين على ثغور الإعلام الجهادي». يمكن مراجعتها على الموقع التالي: <http://www.youtube.com/watch?v=2iad0-ymtxe>.

(٨٩) تحدّث أسامة بن لادن في حصار غزّة في حديثه المرئي في ١٨ أيار/ مايو ٢٠٠٨.

(٩٠) انظر مثلاً: حديث حازم صلاح أبو إسماعيل في إحدى القنوات على اليوتيوب على الموقع التالي:
<http://www.youtube.com/watch?v=gr6we3bqt_k>.

(٩١) انظر: اللقاء المفتوح مع أيمن الظواهري.

عرض الولايات المتحدة، رغم كثرة وعيدها، والسبب يعود كله إلى الإجراءات الأمريكية الأمنية الصارمة». ولكن يضيف أن شرائط بن لادن، وكذلك تصريحات رفيقه أيمن الظواهري فقدت سحريتها وتحولت إلى مجرد تحليلات سياسية مملة ليس أكثر «حتى بلغ الأمر ببن لادن تحوّله إلى الحديث عن التوازنات السياسية في العراق، بل وحتى مشكلة الاحتباس الحراري، أو العودة إلى أرشيف عمليته في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر». ورغم أننا نتفق مع الكاتب في حكمه بأنها فقدت سحريتها، إلا أننا نختلف معه في الأسباب، فنرى أن تحول القاعدة إلى شبكة ممتدة من التنظيمات الفرعية ونموذج يتبعه كثير من مثل هذه التنظيمات قد لا ينتمي إلى قيادته فعلياً، جعلته يحاول إبراز نفسه ومواقفه في قضايا قد تبدو بعيدة، تأكيداً على أنه فاعل دولي جديد، وهي المرة الأولى التي يتحول فيها تنظيم غير حكومي إلى فاعل دولي مؤثر في مجريات العالم ـ وإن سلباً ـ في مناطق متفرقة من العالم، كما أن نشاطية وسائل إعلامه وتعددها صارت تساعده على التجمل ببعض القضايا غير الجهادية، مؤكداً امتلاكه منطقاً سياسياً ما، سواء أمام أتباعه أو معارضيه. أما القدرة على عمل مانهاتن أخرى، فإن عدد عمليات التنظيم الذي نجح في أن يزيدها هي أضعاف ما كانت عليه قبل الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

٢ ـ ملامح خطاب القاعدة بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر

إن الملمح الأهم الذي انتهت إليه دراسة خطاب قيادات القاعدة هو وجود كثير من علامات التمويه والخداع الأيديولوجي في خطاب القاعدة، فحين يكون المستقبِل الشعب الأمريكي يكون الخطاب مختلفاً عنه حين يكون المستقبِل أو المستهدَف هو شعب مسلم، سواء كان الشعب العراقي أو الباكستاني في بؤر التوتر أو مناطق التوحش، أو في مساحات التجنيد في الشارع السعودي أو المصري أو الفلسطيني، ممن يستهدفهم خطاب القاعدة.

وكثيراً ما يورط هذا التمويه في تناقض بنائي بين أسس التنظيم الفكرية وممارساته التي تتكيف مع الضغوط الواقعة عليه، والتي تضطره إلى مراوغة خفية وتناقض بنائي لا يكشفهما إلا استنطاق مضمون الخطاب وتحليل بنياته.

وسنحاول فيما يلي الكشف عن إشكالات هذا الخطاب التي يمكن استنباطها من استقراء هذه الرسائل ومقارنتها عبر قراءتها قراءة فاعلة تكشف عن المسكوت عنه فيها، وهذه الإشكالات التي نلاحظها كما هو تال:

أ ـ الملمح الأول: خطاب تعبوي

فالتعبوية ومحاولات الشحن العاطفي والديني هي هدف أساسي لأي رسالة إعلامية تقدمها القاعدة، كما صرّح بن لادن في رسالته إلى الشعب الأمريكي عام ٢٠٠٤، الذي وصفه بأنه يحدد فيه السبيل لإنهاء الحرب، وهو ما يتناقض مع معتقد الحرب المؤبدة عنده، وفق مفهوم الفسطاطين أو جهاد الطلب، أو سائر خطاباته التي يؤكد فيها دائماً أنها سلسلة من الحروب والصراعات الممتدة بين الإسلام والصليبيين[٩٢]. ولكن تأتي رسالته هذه كأنه يتكلم على جهاد دفع وليس جهاد طلب، فيقول موجهاً كلامه إلى الشعب الأمريكي: «حديثي هذا لكم عن الطريقة المثلى لتجنّب مانهاتن أخرى، عن الحرب وأسبابها ونتائجها، وبين يدي الحديث أقول لكم إن الأمن ركن مهم من أركان الحياة البشرية، وإن الأحرار لا يفرطون بأمنهم بخلاف ادعاء بوش بأننا نكره الحرية، فليعلمنا لِمَ لَمْ نضرب السويد مثلاً؟»[٩٣].

والسؤال: هل لو نجح بن لادن في الانتصار على الولايات المتحدة وحكم العالم الإسلامي لن يضرب السويد، أليس هذا جهاد طلب؟ وهل يقبل من السويد أو غيرها أن تظل على مسيحيتها؟

ثم بعد ذلك يبرّر بن لادن حربه على الولايات المتحدة واستهدافه لها في عمليات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر بقوله: «إنما قاتلناكم لأننا أحرار لا ننام على الضيم، نريد إرجاع الحرية لأمتنا، فكما تهدرون أمننا نهدر أمنكم، ومن يعبث بأمن الآخرين ثم يتوهم بأنه سيبقى آمناً لا يكون إلا اللص الأحمق، وإن العقلاء إذا وقعت المصائب، كان من أهم أعمالهم البحث عن أسبابها وتجنبها»[٩٤]، وكأنه يقول للشعب الأمريكي أنه لولا أخطاؤكم السياسية ما شننا عليكم حرباً؟، ولكن هذا ضد معتقد الجهاد والقتال كقانون وحيد للعلاقة بين القاعدة وغيرها، كما تؤكد أدبيات القاعدة ونفس خطاباتها حين تتوجه إلى العرب والمسلمين إلى الأنصار المشايعين أو إلى من خالفها! ولكن ما أراده بن لادن هو النكاية في نظام بوش الذي يحمّله مسؤولية كل شيء بهدف صرف الناخبين عنه

---

(٩٢) انظر مثلاً: رسالته قبل الحرب على العراق...، وكذلك شريط القاعدة في الذكرى السابعة لأحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨ والتي أكدت فيه أنها حرب صليبية ممتدة كذلك.

(٩٣) «رسالة بن لادن للشعب الأمريكي،» (٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤).

(٩٤) المصدر نفسه.

في الانتخابات الأمريكية المزمعة حينئذ، فيقول مخاطباً الشعب الأمريكي إنه بعد أربع سنوات من أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر «ما زال بوش يمارس عليكم التشويش والتضليل وتغييب السبب الحقيقي عنكم، وبالتالي فإن الدواعي قائمة لتكرار ما حدث»، ثم يضيف: «إن أحداث الحادي عشر من سبتمبر ما كانت إلا رد فعل وليست فعلاً، بل يُشهد الله أنه لم يقم بذلك إلا انتقاماً، فيقول: «علم الله ما خطر في بالنا ضرب الأبراج، ولكن بعدما طفح الكيل وشاهدنا الظلم وتعسف التحالف الأمريكي ـ الإسرائيلي على أهلنا في فلسطين ولبنان فبادر إلى ذهني ذلك»[٩٥]، ثم ينطلق بن لادن في تحديد روافد كراهيته الراسخة للأمريكان، وهو هنا لا يتكلم على اعتقاد ديني، ولكن يتكلم على شأن سياسي دنيوي، يستطيع أن ينفذ من خلاله إلى قلب أو عقل المواطن الأمريكي، فيقول عن بداية هذا الشعور: «إن الأحداث التي أثرت في نفسي بشكل مباشر ترجع إلى عام ١٩٨٢، وما تلاها من أحداث عندما أذنت أمريكا للإسرائيليين باجتياح لبنان، وساعد في ذلك الأسطول السادس الأمريكي، وبدأ القصف وقتل وجرح كثيرون وروع وشرد آخرون، وما زلت أتذكر تلك المشاهد المؤثرة دماء وأشلاء وأطفالاً ونساء صرعى»، ويضرب بن لادن التشبيهات، ثم يضيف «في تلك اللحظات العصيبة جاشت في نفسي معان كثيرة يصعب وصفها، ولكنها أنتجت شعوراً عارماً برفض الظلم وولّدت تصميماً قوياً على معاقبة الظالمين»[٩٦]. هنا ينطرح سؤال: هل تبرير بن لادن لكراهيته للغرب ـ كما يبدو من هذا الحديث إلى المواطن الأمريكي ـ يُعدُّ شعوراً وليس اعتقاداً، أم أنه شعور أدى إلى اعتقاد أم العكس.. لا شك أنها اشتباكات واشتباهات في حاجة إلى تفكيك وتوضيح من القاعدة وزعيمها، أم أنه السياق الذي يتكلم فيه، فابن لادن هنا الشيخ المؤسّس يخاطب الغرب والأمريكان طارحاً المبررات العقلية ومتلبساً دور الضحية، ففي حديثه للأمريكان يبدو بن لادن مظلوماً منتقماً، وهو يؤكد ذلك في حديثه عن أبراج نيويورك في مقابل أبراج لبنان، فيقول: «وبينما أنا أنظر إلى تلك الأبراج المدمرة في لبنان انقدح في ذهني أن نعاقب الظالم بالمثل وأن ندمّر أبراجاً في أمريكا لتذوق بعض ما ذقنا ولترتدع عن قتل أطفالنا ونسائنا»[٩٧]، وينسحب أسامة بن لادن في هذا التحليل سارداً حلقات من مسلسل الظلم الأمريكي، الذي يمتد من

(٩٥) المصدر نفسه.
(٩٦) المصدر نفسه.
(٩٧) المصدر نفسه

أمريكا حتى أنظمة الحكم القطرية والوطنية، فأمريكا تحمل كل شيء ونحن لا نتحمل أي شيء، كما أنه بريء ساقه إحساسه بالظلم إلى هدم برجي نيويورك انتقاماً لأبراج لبنان، مؤكداً أن هذا كله قانون أمريكي معتمد.

ثم يربط بن لادن بين تلك الأحداث وما قام به انتحاريوه في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ ربطة الفعل ورد الفعل متناسياً أو متجاهلاً في هذا الخطاب أنه يتحرك اعتقاداً وليس انفعالاً، فيقول: «وعلى خلفية تلك الصور وأمثالها جاءت أحداث الحادي عشر من سبتمبر رداً على تلك المظالم العظام، فهل يلام المرء في الذود عن حماه، وهل الدفاع عن النفس ومعاقبة الظالم بالمثل إرهاب مذموم؟». يغالط بن لادن في أن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر جاءت ذوداً عن الوطن، رغم أنها كانت هجوماً واضحاً وعملاً انتحارياً واضحاً راح ضحيته آلاف المدنيين، كما أن ذلك ضد تصور القاعدة للجهاد والقتال بأنه جهاد طلب في المقام الأول، لا يخضع لأي مبررات أو تبريرات من تلك التي يسوقها الرجل انتزاعاً من ذاكرته.

وللمراوغة التي ينحوها أسامة بن لادن في خطاب الشعوب الغربية، وبخاصة الشعب الأمريكي، عدد من الدلالات، يمكن أن نوجزها فيما يلي:

(١) **صورة المناضل الوطني**: إن الدلالة الأهم في رسائل بن لادن إلى الشعب الأمريكي، هو أنه بشكل ما يحاول أن يروّج صورة المناضل والمقاوم من أجل التحرر الوطني، في المقام الأول، وليست صورة المجاهد وزعيم الجهاد المعولم، الذي لا يقف عند حدود العدو القريب، بل يركز وبشكل أساسي على العدو البعيد، الذي يعتبر مصدر كل الشرور وفي مقدمتهم صناعة أو تصنيع العدو القريب!

كما يتبدى بن لادن في هذا الحديث سياسياً أكثر منه عقدياً أرثوذكسياً، فأسانيد الرجل في هذا الخطاب أتت من غير القاموس الديني، بل أتت من خلفيات الساسة وكتابات المحللين السياسيين، فهو يقول إن مضمون رسالته الذي نفّذه عملياً في أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وفي نيروبي ودار السلام، بل يبدي إعجابه بروبرت فيسك، وليس بعيداً أن يبدي لنا مستقبلاً إيمانه بأطروحات تشومسكي وإعجابه الشديد به، فيقول عن هذه الرسالة إنه يمكن مطالعة مضمونها ورسالتها كذلك «في لقاء مع سكوت في مجلة **التايمز** عام ١٩٩٦، وكذلك مع بيتر أرنيت في سي أن أن (CNN) عام ١٩٩٧، ثم لقاء مع

جوني هتر عام ١٩٩٨: «وطالعوها عملياً إن شئتم في نيروبي وتنزانيا وفي عدن، وطالعوها في لقائي مع عبد الباري عطوان، ولقاءاتي مع روبرت فيسك، والأخير هو من جلدتكم وعلى ملّتكم، وأحسب أنه محايد»، ولكن هذا الرجل المحايد روبرت **فيسك**[٩٨] الذي يدعو بن لادن الأمريكيين إلى أن يستضيفوه ليقيموا معه لقاء ليوضح لهم أسباب الحرب كما فهمها من القاعديين، هل يمكن أن يستجيب بن لادن لرأيه في كيفية إدارة الحرب هو أو غيره؟، أم أنه لا يسمع إلا من يوافقه فقط؟، ولماذا لم يخالف بن لادن ما يطرحه فيسك مثلاً من أن الولايات المتحدة هي التي صنعت طالبان عام ١٩٩٢؟، لكن لا شك أنه يوافقه في إيمانه بالمؤامرة الغربية دائماً على الشرق الأوسط.

لا شك أن بن لادن الذي يجعل جهاده وحربه هنا رد فعل ليس إلا، لو واجه هذا القول من أحد علماء وفقهاء المسلمين، سيكون وصفهم بالقاديانية الجدد وفقهاء السلطان، أو رميهم كما فعل الظواهري بالخور والضعف والنقصان!

كما لم يذكر في هذا الحديث تبريراته الفكرية والدينية لقتل المدنيين، مؤكداً الحرب الدينية بينه وبين الأمريكيين. إنه التناقض الذي يجعله هنا يعتبر برأي هؤلاء طالما يمكن أن يؤثر في توجهات الناخبين، وهو ما لم يحدث بل أدى إلى نتيجة عكسية!

(٢) صورة الحرب المتوازنة: يسمّى بن لادن العمليات التي استهدفت بها القاعدة الولايات المتحدة في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر حرباً، رغم أنه لم يتواجه فيها الخصمان، وجهاً إلى وجه، بل هما عمليتان انتحاريتان أو استشهاديتان.

ويرى نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر إيجابية تماماً، بل يؤكد أنها فاقت كل التوقعات، ويبدو منتصراً متجاوزاً حاله واختفاءه مطارداً بعيداً عن الأنظار كل هذه الفترة لا يجرؤ على الظهور، فيقول: «إيجابية جداً، وفاقت كل

---

(٩٨) هو الصحفي البريطاني المعروف روبرت فيسك، ولد عام ١٩٤٦، كان يعمل المراسل الخاص لشبكة **الإندبندنت** البريطانية في الشرق الأوسط، ويعيش حالياً في بيروت وقد ظلّ كذلك ثلاثين عاماً، غطّى خلالها الحرب الأهلية اللبنانية ومذبحة صبرا وشاتيلا والثورة الإيرانية وغيرها، وحرب الخليج الأولى وغزو العراق سنة ٢٠٠٣، كما أجرى مقابلة مع أسامة بن لادن، وهو معادٍ للسياسة الأنغلو ـ أمريكية في المنطقة. انظر: روبرت فيسك، **الحرب من أجل الحضارة: السيطرة على الشرق الأوسط**، ترجمة عاطف المولى وصالح الأشقر (بيروت: شركة المطبوعات والنشر، ٢٠٠٩)، وقد صدر في الأصل بالإنكليزية في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٥ عن دار فورث استيت.

التوقعات والمقاييس لأسباب كثيرة، من أهمها: أننا لم نجد صعوبة في التعامل مع بوش وإدارته نظراً للتشابه بينها وبين الأنظمة في بلادنا التي نصفها يحكمها العسكر، والنصف الآخر يحكمه أبناء الملوك والرؤساء، وخبراتنا معهم طويلة، وكلا الصنفين يكثر فيهما الذين يتصفون بالكبر والغطرسة وأخذ المال بغير حق»(٩٩).

ولكونه مطارداً فهو يؤكد أن حرب العصابات تتأتى أهميتها من أنها تستنزف الولايات المتحدة، كما سبق أن استنزف الجهاد الأفغاني الاتحاد السوفياتي، متجاوزاً أن حرب الاتحاد السوفياتي كانت حرب تحرر بدرجة ما، ومتجاوزاً التأييد الإسلامي والأمريكي الواضح لهذه المواجهة مع الاتحاد السوفياتي في نهايات الحرب الباردة، كما يتجاوز أن أغلب فصائل هؤلاء المجاهدين السابقين صار أغلبيتهم ضد طرحه وضد عملياته، بل منهم من يصرّ على حربه عملياً أو فكرياً، فالقياس والمشابهة هنا غير منطقية وغير منصفة، ولكنه التمويه الذي يلجأ إليه زعيم القاعدة من أجل توضيح بعض الإيجابية التي يؤكدها، مصوراً لهم كذلك أنه قادر على حرب!

فهو يغازل الأمريكان قائلاً إن بوش يساعد القاعدة بسياساته، وأنه ليس إلا عميلاً يدفع له من قبل الأنظمة الحاكمة في الوطن العربي. وفي سياق آخر يصف هؤلاء بأنهم عملاء له، وهكذا يكون التناقض. يقول بن لادن: «لا يمكن القول إن القاعدة هي السبب الوحيد في الوصول إلى هذه المكاسب المذهلة فإن سيادة البيت الأبيض الحريصة على فتح جبهات لتستقبل شركاءها على اختلاف أنواعها سواء العاملة في مجال السلاح أو النفط أو الإعمار شاءت جميعها في تحقيق تلك النتائج الهائلة للقاعدة، كما بدا لبعض المحللين والدبلوماسيين. إننا والبيت الأبيض نلعب كفريق واحد نهدف في مرمى الولايات المتحدة وإن اختلفت النوايا»(١٠٠).

ويستند بن لادن كذلك في حديثه عن نتائج عملية الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر إلى محاضرة دبلوماسي بريطاني ذكر فيها أن القاعدة أنفقت ٥٠٠ ألف دولار في الحدث، بينما خسرت أمريكا على أقل تقدير في الحدث وتداعياته أكثر من ٥٠٠ مليار دولار، أي أن كل دولار من القاعدة هزم مليون دولار بفضل الله

(٩٩) «رسالة أسامة بن لادن للشعب الأمريكي».

(١٠٠) المصدر نفسه.

تعالى، ثم يضيف «علاوة على فقدها عدداً هائلاً من الوظائف. وأما عن حجم العجوزات المالية فقد فقدت أرقاماً قياسية تقدر بأكثر من تريليون دولار». ويشير إلى لجوء بوش إلى ميزانية الطوارئ لتغطية الحرب في العراق وأفغانستان..

وهنا نلاحظ وقوف بن لادن عند حديثه عن نتائج الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر اللوجيستية بدون أن يشير إلى توابعها على الشعب الأفغاني والحكم السابق فيها، أو على العالمين العربي والإسلامي، وبخاصة على الشعب العراقي أو المسلمين في مختلف أنحاء العالم، وهي حالات متجسدة وواضحة يتغافل عنها زعيم القاعدة، حتى يجعل لعملية تنظيمه الكبرى ألقها وبهاءها غير المشوب.. فضلاً عن أن يشير إلى صورة الإسلام في الغرب التي دمجتها هذه العملية وبقوة في تصور العنف والإرهاب، أو يتبرأ من دم بعض الضحايا الأبرياء، أو يعتذر عمّا أصابهم بيديه، حتى ولو استحلّهم بفتوى التترس وهي فتوى غير مباشرة، إلا أن الاعتذار والتقدير لمن ليس من جند العدو واجب ديني وأخلاقي.. كل هذا لا يعني الرجل الذي يتحدث بلغة كم خسرت أمريكا فقط، لا كم خسر من يدّعي حمايتهم والذود عنهم!

وفي رسالته تلك إلى الشعب الأمريكي يتحدث بن لادن كمواطن أمريكي حريص على المال الأمريكي الذي نهبته الشركات الكبرى المشبوهة كهالبيرتون ومثيلاتها ذات الصلة ببوش وإدارته، ويرى أن الخاسر في الحقيقة «هو أنتم الشعب الأمريكي واقتصاده». ويضيف ذاكراً حرب العراق بحجة نزع أسلحة الدمار الشامل وأنها كانت لأن بوش «قدّم المصالح الخاصة على مصلحة أمريكا العامة فكانت الحرب وكثر القتلى، واستنزف الاقتصاد الأمريكي وتورّط بوش في مستنقعات العراق التي تهدد مستقبله»[١٠١].

ثم إن بن لادن يقدر للشعب الأمريكي قيمة المواطنة وقيمة الفردية، رغم أنه يلحّ دائماً في أحاديثه، وكذلك الظواهري ـ وكلّ منظري القاعدة حتى أبي بكر ناجي صاحب كتاب **إدارة التوحش** ـ على أنه لا ينبغي الرهان على غير الحكم، فالناس على دين ملوكهم، ومن هنا يتهمون جماعات الدعوة بالخور والضعف والهروب من السبيل الصحيح وهو الجهاد والقتال من أجل الحكومة المسلمة.

وتلاحظ الفجوة هنا بين خطاب أسامة بن لادن والشعب الأمريكي، محاولاً

(١٠١) المصدر نفسه.

التأثير في اختياراته في الانتخابات، فأتت النتيجة عكسية، وكذلك في خطابه الموجه إلى المسلمين كما حدث في حديثه إلى الشعب الباكستاني عقب غزوة مانهاتن، كما يسميها ـ في ٢٤ من أيلول/سبتمبر ـ فنلاحظ منطق الإيجاب والتعالي والاستعداد للحرب، بل يعتبر نفسه ولياً بدماء المسلمين وأولى بأبناء القتلى من غيره، متحدثاً عن «معركة الإسلام في هذا العصر ضد الحملة الصليبية اليهودية الجديدة التي يقودها كبير الصليبيين (بوش) تحت راية الصليب، هذه المعركة التي تعدُّ واحدة من معارك الإسلام الخالدة». ويتجه نحو التحريض بقوة للقوات الأمريكية قائلاً: «ونحن نحرض إخواننا المسلمين في باكستان أن يدفعوا بكل ما يملكون ويستطيعون القوات الصليبية الأمريكية عن غزو باكستان وأفغانستان»[١٠٢]، ومؤكداً ولاءه للملا عمر، وهو ما لم يذكره بن لادن بعد ذلك مرة واحدة في أحاديثه، فقد انتهت مهمة الرجل وفقد دولته نتيجة فعل ربما لم يعلم به أو يستأذن فيه، كما قال سيد إمام في مراجعاته، وإن أيّد القاعدة بعده.

وتثبت نتائج التحليل الإحصائي، تركيز بن لادن في كلمته على بوش تحديداً، فقد وردت إشارته إلى جورج دبليو بوش ١٠ مرات، وإلى بوش الأب ٣ مرات، والبيت الأبيض ٣ مرات، بل لم يأت لفظ أمتنا أو الأمة أو حتى الأنظمة العربية أو العملاء سوى مرة واحدة، بينما أتت الإشارة إلى أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٧ مرات.

(٣) إخفاء الضعف الكامن: انتهز بن لادن فرصة صدور استطلاع رأي يؤكد أن أغلب الشعب الأمريكي ضد استمرار الحرب في العراق والوجود الأمريكي هناك، فوجّه رسالته إلى الشعب الأمريكي بتاريخ ٢٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ التي يتلبس فيها خطابه عدداً من الأقنعة، فهو يرفض تعذيب الرجال بل ويدعو إلى قراءة التقارير الإنسانية التي تتحدث عن الفظائع في سجون الولايات المتحدة، وكأنه ضد مثل هذه الأساليب مع أعدائه، ولكن يفسّر ذلك بأن الرسالة موجهة إلى الشعب الأمريكي الذي يدعوه قائلاً: «اقرأوا إن شئتم التقارير الإنسانية التي تتحدث عن الفظائع في سجن أبوغريب وغوانتانامو وباغرام»[١٠٣].

وكما سبق منذ عامين يلحّ بن لادن على تحميل كل المسؤولية لإدارة

---

(١٠٢) «رسالة بن لادن للشعب الأمريكي» الجزيرة نت، ٢٤/٩/٢٠٠١.

(١٠٣) المصدر نفسه.

المحافظين الجدد، متجاوزاً أيديولوجيته ومنطلقاته الفكرية التي يعرفها الجميع، بل وكذلك يلحّ على أهمية اختيار الشعب الأمريكي، كما تجلى في هذا الاستطلاع حتى يخرجوا من «الفشل الذريع لمشروع الرباعي المشؤوم بوش وتشيني ورامسفيلد وولفيتز، وإعلان هذه الهزيمة والعمل على إخراجها إنما هو مسألة وقت ترتبط إلى حدٍّ ما بوعي الشعب الأمريكي بحجم هذه المأساة»[١٠٤].

إن الرسالة التي أراد بن لادن إيصالها من هذه الرسالة هي ضغط الشعب الأمريكي على إدارة بوش من أجل وقف الحرب، بعد أن أتت نتيجة استطلاع الرأي الذي أبدى رغبة الأغلبية في الانسحاب، فيقول: «إن نتيجة الاستطلاع ترضي العقلاء، وإن اعتراض بوش عليها مغلوط، والواقع يشهد أن الحرب ضد أمريكا وحلفائها لم تبق محصورة في العراق، كما يزعم، بل أصحبت العراق نقطة جذب وتجديد للطاقات المؤهلة»[١٠٥]. ولكن في إلحاح بن لادن على نتيجة هذا الاستطلاع لم يوضح لنا موقفه من مثل هذه الاستطلاعات، وهل يقبل أن يكون مثلها في الدولة الإسلامية التي يروم وجودها؟، وهل قامت حكومة طالبان التي كان حاكماً ومؤثراً فيها بمثل ذلك، مشاركة الشعوب في تحديد مصالحها بعيداً عن الحرب والقتال؟، ذلك القانون البداتي لإدارة علاقتها مع العالم، كما يدعو بن لادن والقاعدة.

ويتجلى الضعف الكامن في خطاب أسامة بن لادن في دعوته إلى الهدنة، فقد انتهز أسامة بن لادن فرصة هذا الاستطلاع، الذي تصدر عشرات مثله سنوياً، كي يدعو الأمريكيين إلى هدنة تكشف الضعف الكامن والأزمة المستحكمة التي يحياها زعيم القاعدة وتنظيمها رغم اتساع عملياته خارج أفغانستان، بل يدعو إلى بناء العراق وأفغانستان اللتين دمرتهما الحرب. وهنا يتحول بن لادن إلى داعية هدنة يلتزم بالوفاء به، وسلام وبناء ونهضة، وليس أبرز دعاة الحرب في خطابه الشعب الأمريكي قائلاً: «لا مانع لدينا من إجابتكم إلى هدنة طويلة الأمد بشروط عادلة نفي بها، فنحن أمة حرّم الله علينا الغدر والكذب؛ لينعم في هذه الهدنة الطرفان بالأمن والاستقرار، ولنبني العراق وأفغانستان، اللتين دمرتهما الحرب، ولا عيب في الحل لولا أنه يحول دون انسياب مئات المليارات إلى أصحاب النفوذ وتجار الحروب في أمريكا الذين

---

(١٠٤) «رسالة بن لادن إلى الشعب الأمريكي،» (٢٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦).

(١٠٥) الرسالة نفسها.

دعموا حملة بوش الانتخابية بمليارات الدولارات، ومن هنا نستطيع أن نفهم إصرار بوش وعصابته على استمرار الحرب، فإن صدقتم في إرادتكم للأمن والصلح فها قد أجبناكم». وهنا كذلك يأتي استناد بن لادن إلى كاتب غربي، فيستشهد بما كتبه ويليام بلوم صاحب كتاب **الدولة المارقة** الذي خصصه كاتبه لنقد السياسة الخارجية الأمريكية، وينقل بن لادن جزءاً من مقدمة ويليام بلوم، مما يدل دلالة قوية على حاجة بن لادن إلى وقف الحرب مع الولايات المتحدة، ليس حبّاً فيها ولكنه الضعف الكامن، الذي تكشفه رسائل خطاب بن لادن وإن أراد صاحبها إخفاءه، فينقل عن ويليام بلوم في خطابه للأمريكيين قوله: «لو كنت رئيساً سأوقف العمليات ضد الولايات المتحدة»[١٠٦].

ب ـ الملمح الثاني: الأرثوذكسية في خطاب المسلمين

يمكننا تلمس عدد من الدلالات المهمة في خطاب بن لادن إلى الشعوب العربية والإسلامية، فهو يركز على العاطفة والتعميم والاختزال والاتهام لمخالفيه، سواء كانوا حكومات أو علماء أو حتى جماعات إسلامية أخرى، فهو يخاطب المسلمين من منطق العاطفة والوصاية والزعامة عليهم، والتطرف الأرثوذكسي الذي يملك كل شيء ولا يعتذر عن أي شيء.

ويمكننا أن نستوحي هذه الدلالات فيما يلي:

(١) **المغالطة قبل حرب العراق**: فإن حرب العراق سنة ٢٠٠٣ مثلاً كانت واحدة من نتائج أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر التي سبقتها، كما كانت عاملاً تبريرياً قوياً لها، ولكن بدلاً من أن يأتي بن لادن والظواهري ليقولا إنهما يعتذران عن هذا الخطأ الكبير الذي أطلق المارد من قمقمه بغزوتي مانهاتن، أو أن نظام صدام حسين المختلفين معه، لا شك غير مقبول، وأنه ينبغي إدارة العراق بطريقة سياسية مختلفة، تتيح للمهمشين والمضطهدين طوال العهد البعثي أن يمثلوا، وجد أسامة بن لادن والقاعدة في العراق فرصة لم يفوتاها على مستويين هما: (أ) استغل بن لادن الحرب على العراق في التأكيد أنها حلقة من سلسلة الحرب الصليبية على المسلمين، وأنها التي تهدف إلى إقامة إسرائيل الكبرى، وفتح الطريق لها، وهو ما يدفع الشباب والمال إلى مساعدة تنظيمه، وكذلك تخوين كل معارضيه في العالمين العربي والإسلامي، رسميين كانوا أو

(١٠٦) الرسالة نفسها.

غير رسميين؛ (ب) استغلاله كساحة ينشط فيها تنظيمه والمجموعات المتعاطفة معه، لتخفيف الوطء على القيادة المختفية في الحدود الباكستانية ـ الأفغانية.

ومن أجل التدليل على ذلك يفترض بن لادن بعض المخططات التآمرية التي يحاول بها تفسير أهداف هذه الحملة، وتأكيد أنها حرب وصراع صليبي ممتد، فيتحدث عن مؤامرة أو اتفاقية بوش ـ بلير التي يصورها بن لادن «تزعم أنها تريد القضاء على الإرهاب، فلم يعد يخفى ـ حتى على العوام ـ أنها تريد القضاء على الإسلام». ثم ينطلق الرجل في اتهام الحكومات التي وقفت في هذا الاتجاه بالخيانة فهي عدوه الأول، الذي رفض توجهاته، فيقول منتهزاً الفرصة: «يؤكد حكام المنطقة في الخطابات والخطب تأييدهم لبوش في محاربة الإرهاب، أي في محاربة الإسلام والمسلمين، في خيانة واضحة للملة والأمة معتمدين على مباركة علماء السلاطين ووزراء البلاط»(١٠٧).

وإن بن لادن الذي يدعو بعد ذلك إلى الهدنة(١٠٨) يؤكد هنا في لغة صمّاء لا تقبل التأويل أن حسم هذا الصراع مع الغرب لن يكون إلا بالقتل: «حسم الصراع مع الأعداء إنما يكون بالقتل والقتال لا بتعطيل طاقات الأمة لعشرات السنين عبر طرق أخرى كخدعة الديمقراطية وغيرها»(١٠٩).

(٢) اللغة العاطفية والشعرية: وفي حديثه إلى العرب والمسلمين يستخدم ابن لادن لغة حماسية وكلاسيكية تشبه خطب الحرب القديمة أثناء الفتوح الإسلامية، فيغيب اسم أي أجنبي إلا إذا كان عدواً، ويستدعي من التاريخ ومن الذاكرة قصصاً من أدبيات الجهاد داعياً الشباب إلى تمثّلها، هادفاً من ذلك استثارة الشباب بالخصوص، فهو يعرف الحرب النفسية وتأثير اللغة العاطفية في الشعوب العربية والمسلمة، التي يدعو ألا تنخدع بدعاية عدوه، أو ما يسميه الحرب النفسية التي يعتمد عليها (العدو) الأمريكي في قتاله، والذي يؤكد ابن لادن أن الأمريكان يسعون بهذه الحرب إلى «إخفاء لأبرز نقاط ضعفه وهو الخوف والجبن وغياب الروح القتالية عند الجندي الأمريكي»(١١٠).

ومزيداً من انتهاز بن لادن لهذه الحرب كي يخفف الوطء على محاصرته في

---

(١٠٧) «رسالة بن لادن قبل الحرب على العراق،» (١٦ شباط/ فبراير ٢٠٠٣).
(١٠٨) كما أوضحنا في رسالته إلى الشعب الأمريكي السابقة.
(١٠٩) «رسالة بن لادن عن الحرب في العراق وأفغانستان،» (١ شباط/ فبراير ٢٠٠٦).
(١١٠) الرسالة نفسها.

أفغانستان يؤكد ضرورة تطوع الشباب والتبرع بالمال للجهاد ضدها، فيقول: «والجهاد بالنفس اليوم، وإن كان متعيّناً على الأمة بأسرها، إلا أنه في حق الشباب آكد مما هو في حق الكهول والشيوخ، وكذلك الجهاد بالمال المتعيّن اليوم هو في حق أصحاب الأموال آكد مما هو في حق غيرهم». هكذا يريد ابن لادن قوة الأمة أن تخرج معه الشباب والمال، مطالباً هؤلاء أن تنصر تنظيمه «بكل ما أوتيت من قوة، فهو عزيز جداً كما هو في فلسطين والشيشان وأفغانستان، وكشمير وإندونيسيا والفيليبين وغيرها من بلاد الإسلام، فإن الجهاد في هذه الدول لم تبق رايته مرفوعة بعد فضل الله، رغم الهجمة الشرسة من الأعداء، «إلا ببذل ما لا يوصف من العناء والدماء والأشلاء»[١١١].

فكثيراً ما يستدعي بن لادن والظواهري في أحاديثهما بعض الشعر الجاهلي أو الإسلامي الحماسي، الذي يستثير العاطفة، بل إن الظواهري الذي يبدو أنه صار يجيد الأردية مفتخراً بذلك، كثيراً ما يستدل بشعر أردي يتحدث فيه عن الإيمان والجهاد والحماسة[١١٢]، وكثيراً ما يستشهد بشعر يوسف أبو هلاله، وهو من شعراء الدعوة الإسلامية في الأردن، أكثر من يستشهدون[١١٣] كما نجد ابن لادن في رسالته قبل الحرب على العراق يستعيد على أسماعنا شعر أبي محجن الثقفي عكس خطابه السابق إلى الأمريكيين[١١٤].

(٣) التعميم والخلط: في حديثه إلى العرب والمسلمين يركز بن لادن على التعميم، فلا فرق بين الحكومات والشعوب الغربية، فالكل أعداء يبغون بهم السوء، وهو استطاع هزيمتهم والنكاية فيهم جميعاً، وعلى المسلمين ألا يفرقوا بين الشعب الأمريكي وحكومته، كما فعل بن لادن في رسالته إلى الشعب الأمريكي عام ٢٠٠٤، وهو ما يعبّر عنه بقوله: «كانت بلاد العم سام في غيّها سادرة، بطغيانها هادرة، مصعرة خدها للناس، تمشي في الأرض مرحاً لا تبالي

---

(١١١) الرسالة نفسها.

(١١٢) انظر في ذلك: الظواهري، التبرئة: **رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، وكذلك اللقاء المفتوح معه الذي نشرته شبكة السحاب.

(١١٣) هو الشاعر يوسف محيي الدين أبو هلاله، وُلِدَ في الأردن عام ١٩٤٨، وصدَرَ له ديوان **الفارس المصلوب** عام ١٩٩٢، وديوان **قراءة في مكة** عام ١٩٩٣، وقد شارك في ديوان الشهيد محمد الدرة الذي صدر عن مؤسسة البابطين للإبداع الشعري في الكويت، وله شعر في مدح بن لادن وعبد الله عزام، ويمكن مراجعة ترجمة موجزة له على موقع مؤسسة البابطين للإبداع الشعري، وكذلك **المجلد المعاصر من معجم الشعراء العرب المعاصرين** الصادر عن المؤسسة نفسها.

(١١٤) «رسالة بن لادن قبل حرب العراق،» (١٦ آذار/ مارس ٢٠٠٣).

بأحد، وتظن ألّا سبيل إليها إذ رموا بثالثة الأثافي وما أدراك ما ثالثة الأثافي»[١١٥].

ورداً على هذه الحرب النفسية الأمريكية يبثّ بن لادن الثقة في نفوس أتباعه مذكراً بمجد تنظيمه في الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ الذين كما يبدو من كلامه كأنهم ضربوا الولايات المتحدة ودمروها بالكامل، فمن قاموا بالعملية، حسب ابن لادن، قد «حطّموا أصنام أمريكا، فأصابوا وزارة الدفاع في صميم فؤادها، وأصابوا الاقتصاد الأمريكي في سويداء قلبه، فأرغموا أنف أمريكا في التراب ومرّغوا كبرياءها في الطين، فانهار برجا نيويورك، وبذلك الانهيار انهار ما هو أعظم وأضخم، فانهارت أسطورة أمريكا العظمى».

كل هذا يمكن أن يفهم، حيث كان برجا مركز التجارة العالمي رمزين اقتصاديين كبيرين، ثم ينتقل بن لادن بعد ذلك إلى الحديث عن انهيار مجال القيم، ويركز على عدائه الشديد للديمقراطية، فيقول: «وانهارت أسطورة الديمقراطية، وظهر للناس أن قيم أمريكا في السافلين، وتحطمت أسطورة أرض الحرية، وتحطمت أسطورة الأمن القومي الأمريكي، وانهارت أسطورة الـ CIA، فلله الحمد والمنة».

ولعل من أصعب الأسئلة التي يمكن أن توجه إلى محلل سياسي هو السؤال عن كيفية تفسير ذلك الذي قاله بن لادن: كيف انهارت الديمقراطية في تفجير برجي نيويورك؟ هل انهارت الديمقراطية بمعنى الدخول في مرحلة الحرب على الإرهاب، أم أنها انهارت لأن الجماعات الجهادية نجحت فيما نجحت فيه؟، لا شك أن الفجوة واسعة بين الدلالتين، ولا يمكن تفسيرها إلا بتعمد بن لادن الخلط بين أشياء متباعدات لتمرير بعض الرسائل الأيديولوجية لمستمعيه، ليس أكثر!

وكان من أهم الآثار الإيجابية لغزوتي نيويورك وواشنطن أنها كشفت حقيقة الصراع بين الصليبيين والمسلمين، وأظهرت ضخامة العداء الذي يُكنُّه لنا الصليبيون عندما نزعت الغزوتان جلد الشاة عن الذئب الأمريكي وظهر على حقيقته البشعة، واستيقظ العالم أجمع من الرقاد، وانتبه المسلمون إلى أهمية عقيدة الموالاة في الله والمعاداة في الله».

ـ مبررات أم غزل للشعب الأمريكي: «ولأول مرة تعي غالبية الشعب الأمريكي حقيقة القضية الفلسطينية، وأن ما أصابهم في مانهاتن كان بسبب سياسة حكومتهم الظالمة».

---

(١١٥) المصدر نفسه.

ـ يستدعي شعراً للشاعر يوسف أبو هلاله أيضاً حيث يقول الأخير:

وللنصر أسباب وللخُسر مثلها وكل فريق يورث الخلد رابح

دروب العلا شتى وأقصرها التي تريق الدما في جانبيها الزحازح.

ـ فوضى التوحش: «وأمثال هؤلاء الفتية الأبطال في الأمة كثير ـ بفضل الله ـ ولكنهم مقيدون، فينبغي علينا أن نتعاون جميعاً لفك قيودهم لينطلقوا مجاهدين في سبيل الله، لأن الجهاد هو سبيل عز هذه الأمة وأمنها». ينقل قول أحمد بن حنبل: «قال الإمام أحمد رحمه الله: «من قلّة فقه الرجل أن يقلد دينه الرجال»، ومن خانه التدبير والأمر طائع فلن يحسن التدبير والأمر جامح.

ـ الخلاف مع الحكام: «فخلافنا مع الحكام ليس خلافاً فرعياً يمكن حلّه، وإنما نتحدث عن رأس الإسلام، شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فهؤلاء الحكّام قد نقضوها من أساسها بموالاتهم للكفار وبتشريعهم للقوانين الوضعية، وإقرارهم واحتكامهم لقوانين الأمم المتحدة الملحدة، فولايتهم قد سقطت شرعاً منذ زمن بعيد، فلا سبيل للبقاء تحتها، والمقام لا يتسع لوصف هذا الأمر هنا، ولكن قد ذكرنا أقوالاً لأهل العلم ـ رحمهم الله ـ»[(١١٦)].

(٤) **تخوين كل الحكومات العربية**: يعتبر أسامة بن لادن، وكذلك أيمن الظواهري، كل النظم العربية والإسلامية حكومات عميلة ومرتدة موالية للغرب، أو حسب تعبيره: «كل الحكّام المسلمين كرزاي الحديث أو أبو رغال القديم (الذي دلّ أبرهة على هدم الكعبة)»[(١١٧)]:

يقول أسامة بن لادن: «لنا أن نتساءل: ما الفرق بين كرزاي العجم وكرزاي العرب؟ من الذي ثبّت ونصّب حكام دول الخليج؟ إنهم الصليبيون، فالذين نصّبوا كرزاي كابول، كرزاي باكستان، هم الذين نصّبوا كرزاي الكويت، وكرزاي البحرين، وكرزاي قطر وغيرها، ومن الذين نصّبوا كرزاي الرياض وجاؤوا به بعد أن كان لاجئاً في الكويت قبل قرن من الزمان ليقاتل معهم ضد الدولة العثمانية وواليها ابن الرشيد؟ إنهم الصليبيون وما زالوا يرعون هذه الأسر إلى اليوم، فلا فرق بين كرزاي الرياض وكرزاي كابول، ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾[(١١٨)]،

---

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) هو رجل من ثقيف في الجاهلية، كان دليل أبرهة لمكة حتى يهدم الكعبة، وقد توفي في الطريق وردم العرب قبره، وصار مضرب المثل في الخيانة.

(١١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الحشر،» الآية ٢.

قال تعالى ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُوْلَئِكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾»[١١٩].

(٥) تقديم عداوة السعودية ومصر: من خلال تحليل خطب ورسائل ابن لادن وأيمن الظواهري المرئية والمسجلة، يلاحظ أن كلاً من المملكة العربية السعودية بالنسبة إلى الأول بالخصوص، والنظام الحاكم في مصر بالنسبة إلى الثاني بالخصوص، يمثلان المرتبة الأولى في ترتيب الأعداء في منظومة القاعدة. ففي إشارة من أسامة بن لادن إلى المبادرة العربية للإسلام التي اقترحها الملك السعودي عبد الله بن عبد العزيز حين كان ولياً للعهد، وصدرت عن قمة بيروت في ٢٨ آذار/مارس ٢٠٠٨، يقول بن لادن: «إن الحكّام الذين يريدون حل قضايانا ومن أهمها القضية الفلسطينية عبر الأمم المتحدة أو عبر أوامر الولايات المتحدة، كما حصل بمبادرة الأمير عبد الله بن عبد العزيز في بيروت، ووافق عليها جميع العرب والتي باع فيها دماء الشهداء وباع فيها أرض فلسطين إرضاء ومناصرة لليهود وأمريكا على المسلمين، هؤلاء الحكام قد خانوا الله ورسوله وخرجوا من الملّة وخانوا الأمة».

وفضّاً واتهاماً للحجج المؤيدة لمثل هذه المبادرات، يوجه بن لادن اتهاماته إلى الكتّاب والصحافيين والعلماء الذين يؤيدونها بقوله: «وأما علماء السوء ووزراء البلاط وأصحاب الأقلام المأجورة وأشباههم فكما قيل: لكل زمن دولة ورجال، فهؤلاء هم من رجال الدولة الذين يحرّفون الحق ويشهدون بالزور حتى في البلد الحرام.. في البيت الحرام، في الشهر الحرام، ولا حول ولا قوة إلا بالله، ويزعمون أن الحكام الخائنين ولاة أمر لنا، ولا حول ولا قوة إلا بالله»[١٢٠].

(٦) حديث واجب المسلمين اليوم: كجزء من آليات التجنيد والتعبئة يلح أسامة بن لادن على أن واجب المسلمين اليوم هو إقامة دولة الإسلام وداره، ومواجهة المتغلبين عليه، ويستدعي في ذلك موقف ابن تيمية في فتوى التتار المشهورة، التي كان أول من ألح عليه المنظر الجهادي المصري محمد عبد السلام فرج في كتابه **الفريضة الغائبة**.

يقول أسامة بن لادن محدداً الواجب الذي يلتزمه ويستثير المتلقي إليه: «إن أوجب الواجبات بعد الإيمان اليوم هو دفع وقتال العدو الصائل، قال شيخ الإسلام

(١١٩) المصدر نفسه، «سورة الزبر،» الآية ٤٣.

(١٢٠) «رسالة بن لادن قبل حرب العراق».

رحمه الله: «وأما دفع العدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا، لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه فلا يشترط له شرط، فالجهاد اليوم متعين على الأمة بأسرها وهي واقعة في الإثم إلى أن تخرج من أبنائها وأموالها وطاقاتها ما يكفي لقيام الجهاد الذي يدفع بأس الكفار عن جميع المسلمين في فلسطين وغيرها، فيجب على المؤمنين أن يجاهدوا لإحقاق الحق وإبطال الباطل، كلٌ بحسب طاقته»[(١٢١)].

(٧) التركيز على الشباب والأغنياء (الموارد البشرية والمالية): تكشف خطابات أسامة بن لادن عن حاجته إلى المتطوعين في ظل استنزاف الحرب الأفغانية لأعداد كبيرة من كوادره، وكذلك إلى الأموال بعد صدور عدد من القرارات الدولية سنة ٢٠٠٢ التي تم إنفاذها في مصادرة أموال عشرات المنظمات والأفراد التي يشتبه في دعمها ولو جزئياً للقاعدة.

من هنا تركّز خطاب زعيم القاعدة وكثير من أنصارها على طلب المدد بالمال والرجال في كثير من الأحيان، وهو ما يؤكده بن لادن في قوله: «والجهاد بالنفس اليوم وإن كان متعيّناً على الأمة بأسرها إلا أنه في حق الشباب آكد مما هو في حق الكهول والشيوخ، وكذلك الجهاد بالمال المتعين اليوم هو في حق أصحاب الأموال آكد مما هو في حق غيرهم، ومن فضل الله على الأمة اليوم أن شرح الله صدور كثير من شبابها للجهاد في سبيله، والذود عن دينه وعباده، فيجب على الأمة أن تعينهم وتشجعهم وتيسر أمورهم ليدافعوا ويدفعوا عنها الظلم والخزي والإثم، ويجب على الأمة أيضاً أن تحافظ على الجهاد القائم اليوم، وأن تنصره بكل ما أوتيت من قوة، فهو عزيز جداً كما هو في فلسطين والشيشان وأفغانستان، وكشمير وإندونيسيا والفيليبين وغيرها من بلاد الإسلام، فإن الجهاد في هذه الدول لم تبق رايته مرفوعة بعد فضل الله، رغم الهجمة الشرسة من الأعداء، إلا ببذل ما لا يوصف من العناء والدماء والأشلاء، نرجو الله أن يتقبلهم في الشهداء»[(١٢٢)].

ويؤكد بن لادن دائماً في أحاديثه ـ ومنها هذا الحديث قبل الحرب على العراق ـ أن أمريكا فاشلة في غزوها أفغانستان: «وها نحن في السنة الثانية من القتال ولم تستطع أمريكا أن تحقق أهدافها، وإنما تورطت في المستنقع الأفغاني.

---

(١٢١) الرسالة نفسها.

(١٢٢) الجزيرة (٢٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦).

وأما ما اعتبرته أمريكا في الأشهر الأولى للحرب بأنه انتصار بعد أن استولت على المدن نتيجة إخلاء المجاهدين لها، فإنه لا يخفى على الخبراء العسكريين عامة، والعارفين بأفغانستان خاصة، أنه كان انسحاباً تكتيكياً يتماشى مع طبيعة دولة الطالبان ومع طبيعة الأفغان في تاريخهم الطويل مع حروب العصابات».

ويبدو أن واقع التبرعات والتأييد الجماهيري الذي تم توجيهه من الشارع العربي والإسلامي إلى الفصائل الأفغانية والمجاهدين العرب، لا زال ماثلاً في ذهنية بن لادن في حربه بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ضد القوات الأمريكية وحلفائها.

من هنا يستدعي بن لادن من ذاكرته التبرعات القديمة، مؤكداً أنه لو توفر لها مثلها اليوم «لتيسر رفع عدد العمليات يومياً إلى الحد الذي كانت عليه في الجهاد السابق ضد الروس، وهذا ما لا يحتمله الأمريكيون، لذا فإنه من الواجب المتعين على الأمة اليوم، أن تدعم الجهاد عموماً بما في ذلك فلسطين وأفغانستان، وهذه المحاور من أهم المحاور التي ينبغي التركيز عليها، لاستنزاف اليهود حلفاء الأمريكيين ولاستنزاف الأمريكيين حلفاء اليهود، وإن هزيمة أمريكا في أفغانستان ـ بإذن الله ـ تكون بداية النهاية لها، ولن تؤتوا بإذن الله من قِبَلنا، من قبلنا مع إخواننا المجاهدين الأفغان بإذن الله فنرجو ألا نؤتى من قبلكم»[١٢٣].

(٨) **حول الحرب على العراق**: بعد مقدمة دينية ووجدانية طويلة يطرح ابن لادن موقفه من الحرب التي كانت مزمعة ضد العراق، بأنها سايكس ـ بيكو جديدة، أو مواصلة لها، وهي آلية خطابية تبغي المماثلة التاريخية بين أحداث حاضرة مع أحداث من الذاكرة التاريخية المجروحة، فيشبه الحرب على أفغانستان ـ وبعدها العراق ـ بالحرب الصليبية، كما يشبه التمهيد والاتفاق على الحرب على العراق بأنه سايكس ـ بيكو جديدة، لتكرس ورسوخ هذه التعبيرات في الذاكرة النضالية العربية والإسلامية بعموم.

يتضح ذلك في قول أسامة بن لادن: «لم تلتئم جراحنا بعد، منذ الحروب الصليبية على العالم الإسلامي في القرن الماضي، ونتيجة لاتفاقية سايكس ـ بيكو بين بريطانيا وفرنسا، التي أدت إلى تقسيم العالم الإسلامي إلى قطع وأشلاء، وما زال عملاء الصليبيين يحكمونها إلى اليوم، إذ بأجواء اتفاقية سايكس ـ بيكو تطل

---

(١٢٣) المصدر نفسه.

علينا من جديد، إنها اتفاقية بوش ـ بلير، ولكنها تحت نفس الراية ولنفس الغاية، إنها راية الصليب، وغايتها تحطيم ونهب أمة الحبيب (ﷺ)». ويضيف بن لادن: «إن اتفاقية بوش ـ بلير تزعم أنها تريد القضاء على الإرهاب، فلم يعد يخفى ـ حتى على العوام ـ أنها تريد القضاء على الإسلام، ومع ذلك يؤكد حكام المنطقة في الخطابات والخطب تأييدهم لبوش في محاربة الإرهاب، أي في محاربة الإسلام والمسلمين، في خيانة واضحة للملّة والأمة، معتمدين على مباركة علماء السلاطين ووزراء البلاط، فكما أنه لا يخفى أن الاستعداد الحالي للهجوم على العراق ما هو إلا حلقة في سلسلة الاعتداءات المعدّة لدول المنطقة بما فيها سورية وإيران، ومصر والسودان، إلا أن التركيز لتقسيم بلاد الحرمين يأخذ نصيب الأسد في خطتهم، مع العلم أنه هدف استراتيجي قديم، منذ أن نقل ولاؤها من بريطانيا إلى الولايات المتحدة منذ ستة عقود»[١٢٤].

واتهاماً ونكاية بالحكومات والأنظمة العربية التي يصفها بالخيانة والعمالة، يقول ابن لادن «لا يزال أبو رغال يتكرر في الأمة منذ قرنٍ من الزمن بشخصه وشخصيته الغادرة يسعى لكسر الشوكة، وتنكيس الراية، ووأد الجهاد، وإنفاذ الكفر وتثبيت أركانه. وما مبادرة الأمير عبد الله بن عبد العزيز (صهيو ـ أمريكية بثياب الحكومة السعودية) إلا حيلة من حيل أبي رغال ومؤامرة وصورة من صور الخيانة المتكررة في تاريخ حكام المنطقة تجاه قضايانا بشكل عام، وقضية الأقصى بشكل خاص. فهو إن أعلن ذلك فإنما يسير على نهج والده الذي أجهض انتفاضة عام ١٩٣٦م/ ١٣٥٤هـ، بوعدٍ كاذب منه ومن الحكومة الإنكليزية، فخدع الفلسطينيين وأوقفوا الانتفاضة واستمر الاحتلال الإنكليزي حتى عام ١٩٤٨م/ ١٣٦٦هـ حين سلمت فلسطين لليهود، وهو بذلك أيضاً يسير على نهج أمثاله من الحكّام الخونة الذين سيّروا الجيوش السبعة بقيادة الإنكليز تحت قيادة رجل الحكومة الإنكليزية (غلوب باشا) فقضوا بذلك على التحرك الشعبي الجاد لتحرير فلسطين فأكملوا المؤامرة ووقّعوا هدنةً بوقف القتال وذلك في عام ١٩٤٩م/ ١٣٦٧هـ، أما خيانتهم العظمى للقضاء على انتفاضة الأقصى الأولى فكانت في أوسلو عام ١٩٩٢م/ ١٤١٢هـ»[١٢٥].

ويؤكد أسامة بن لادن توصيفه الحرب على أن الحرب على أفغانستان هي

---

(١٢٤) المصدر نفسه.

(١٢٥) انظر: «رسالة بن لادن،» **القدس العربي** (لندن)، ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٢.

حرب دينية صليبية بشكل أساسي، وهو ما سبق أن وصفناه بمحاولات استنفاره للذاكرة التاريخية المجروحة للشارع العربي والمسلم، حيث يقول «قامت مظاهرات عارمة في المشرق الإسلامي من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب من إندونيسيا والفيليبين وبنغلاديش والهند وباكستان مروراً بالعالم العربي وانتهاء بنيجيريا وموريتانيا، فهذا يدل على طبيعة هذه الحرب وعلى أن هذه الحرب هي حرب دينية في الأساس»[١٢٦].

ويؤكد زعيم القاعدة رفضه العقدي والفكري لما يعرف بالشرعية الدولية، لأنها تنطلق من تشريعات مخالفة للتشريع الإسلامي، حسب تصور القاعدة، وهو ما يؤكده بن لادن بقوله: «هؤلاء الذين يزعمون بأنهم زعماء للعرب وما زالوا في الأمم المتحدة هم كفروا بما أنزل على محمد عليه الصلاة والسلام، الذين يحيلون الأمور إلى الشرعية الدولية هم كفروا بشرعية الكتاب الكريم وبسنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، فهذه هي الأمم المتحدة التي عانينا، منها ما عانينا، فلا يذهب إليها مسلم بحال من الأحوال»، فالحل الوحيد المتاح والممكن قبوله من قبل القاعدة والسلفية الجهادية هو القتال وجهاد الكفار.

وكثيراً ما يلحّ أسامة بن لادن على وصف هذا الصراع ـ كما أسلفنا ـ بالحرب الصليبية، حيث يقول: «إن الذين يفرقون بين أمريكا وإسرائيل هم أعداء حقيقيون للأمة. هم خونة خانوا الله ورسوله وخانوا أمتهم وخانوا أماناتهم، يخدرون الأمة. لا ينبغي بحال من الأحوال النظر إلى هذه المعارك على أنها معارك جزئية بل إنها جزء من حلقة من سلسلة عظيمة هي الحرب الصليبية الشديدة الشرسة الشنعاء»[١٢٧].

(٩) رد الشبهات وتبرير المستجدات: يتكرس خطاب بن لادن في جزء كبير منه لرد الشبهات والاتهامات التي تأتيه من قبل معارضيه، من قبيل تحميله مسؤولية الغزو الأمريكي لأفغانستان والعراق، بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

وهو ما يرد عليه في الذكرى السنوية الثانية لهذه الأحداث ـ غزوة مانهاتن ـ حسب تعبيره، حيث يقول: «إن هؤلاء الفتية كبدوا العدو خسائر فادحة

---

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) «رسالة بن لادن،» الجزيرة نت (٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠١).

معنوية ومادية كما أحبطوا مخططاته العدوانية، فقد ظهر بالوثائق أن هذا العدوان في احتلال المنطقة وتقسيمها قد بيّت بليل قبل ستة أشهر من الغزوتين، فكان إرباك العدو كافياً للناس بأن ينتبهوا من غفوتهم ويهبّوا من سباتهم للجهاد في سبيل الله»[١٢٨].

وهو ما يؤكده كذلك نائب زعيم التنظيم والرجل الثاني فيه أيمن الظواهري، حين يقول: «وها هي الذكرى السنوية الثانية لغزوتي نيويورك وواشنطن تتحدى أمريكا وحملتها الصليبية التي تترنح من جراحها في أفغانستان والعراق وتكشف عن خداعها لتخفي حجم خسائرها فيهما»[١٢٩]، ثم يضيف الظواهري مترجرجاً، وكأنه يرفض جهاد الطلب لا جهاد الدفع: «وفي هذه الذكرى يهمنا أن نخاطب شعوب دول الحملة الصليبية فنقول لهم إننا لسنا دعاة قتل وتدمير، ولكننا سنقطع بعون الله أي يد تمتد لنا بعدوان. ونقول لهم كفى انحرافاً في العقيدة وانحداراً في السلوك واعتداءً على أنفس المستضعفين وأموالهم، بل وكفى متاجرةً بشعارات الحرية والعدالة وحقوق الإنسان، إننا ندعوكم إلى الإسلام دين التوحيد والعدالة والعفة والنزاهة والعزة، فإن أبيتم الإسلام فلا أقل من أن تكفّوا عن عدوانكم على أمتنا، فإنكم منذ عقود تقتلون نساءنا وأطفالنا وتسرقون ثرواتنا، وتدعمون الطغاة القاهرين لأمتنا، فإن أبيتم إلا الاستمرار في العدوان فتوقعوا أن نرد عليكم بكل وسيلة اعتديتم بها على المسلمين وعلى كل مظلوم من بني البشر». ويضيف مغازلاً الشعوب الغربية: «لقد مرت حتى الآن سنتان على غزوتي نيويورك وواشنطن وعلى بداية حملتكم الصليبية فماذا حصدتم فيهما، ومَنْ كان فينا أصدق لهجةً: نحن أم أكابر مجرميكم بوش وبلير».

ويذكّرهم الظواهري بقسم بن لادن ويجدّد تهديده قائلاً: «هل تذكرون قسم الشيخ أسامة بن لادن، حفظه الله، بأن أمريكا لن تنعم بالأمن حتى نعيشه واقعاً في فلسطين وسائر بلاد الإسلام. هل صدقكم فيه أم صدقكم بوش وبلير في حملتهما الصليبية. هل تعلمون ما هي القاعدة؛ إنها طليعة أمة مسلمة أرادت أن تقاتلكم حتى آخر رمق إباء أن تستسلم لجرائمكم وفحشكم، فهل تستطيعون القضاء على الأمة المسلمة؟، ويهمنا أن نزيدكم علما فنؤكد لكم أن ما رأيتموه

---

(١٢٨) «رسالة بن لادن والظواهري،» الجزيرة نت (١٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣)، <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?archiveid=59967>.

(١٢٩) المصدر نفسه.

حتى الآن ليس إلا المناوشات الأولى وبداية الاشتباك، أما الملحمة الحقيقية فلم تبدأ بعد»(١٣٠). ثم يلعب على أوتار الشعوب الغربية قائلاً: «إننا نتحداكم إن كانوا يمتلكون الشجاعة ليصارحوكم، ولكنهم أجبن من ذلك. وننصح أمهات جنود الصليبيين إن كنَّ يأملن في رؤية أبنائهن بأنْ يسارعن بمطالبة حكوماتهن بإعادتهم قبل أن يعودوا إليهم في توابيت».

ويضيف الظواهري مخاطباً أمة الإسلام: «فالأمريكان في كلا البلدين بين نارين: إن انسحبوا خسروا كل شيء، وإن بقوا استمر نزيفهم حتى الموت. واعلموا أيها المسلمون أن الصليبين واليهود لن يتمكنوا من بلادنا إلا بخيانة الحكام العملاء وأعوانهم من علماء السلاطين الذين باعوا ديار الإسلام لأعدائهم، فاسعوا بكل ما تملكون إلى خلعهم ولتنتشر الدعوة إلى ذلك في كل طوائف الأمة»(١٣١).

كما يتحفّظ زعيما القاعدة على تحولهما عن الجهاد في فلسطين إلى جبهات أخرى، بعيدة وتشتيت الجهد الجهادي، وهو ما يرد عليه أيمن الظواهري بقوله في رسالته في ١٧ أيار/مايو ٢٠٠٧: «حديثي إليكم يتناول جذور النزاع، القضية الفلسطينية تحديداً. هذا النزاع يتفاقم ويزداد حدّة بسبب سياساتكم (يعني الغرب). أريد أن أؤكد هنا أن القضية الفلسطينية هي القضية الأهم بالنسبة لأمتي»(١٣٢).

وتتبدى الثقة في الحل الجهادي القاعدي ونجاعته، في خاتمة كتاب **التبرئة** لأيمن الظواهري التي يقول فيها في إطار نقده لوثيقة الترشيد التي كتبها د. فضل واتهام خطابها بـ «الخور والضعف»: إن الأمة التي تنزل النكايات بالتحالف الصليبي في العراق وأفغانستان والجزائر والصومال ليست أمة ضعيفة، والأمة التي صمدت لروسيا المتوحشة منذ أربعة قرون ونصف في القوقاز ليست أمة عاجزة، والأمة التي طردت اليهود من غزة ليست أمة مشلولة، والأمة التي أنجبت الإمام شامل وعمر المختار وحسن البنّا وعز الدين القسّام وسيد قطب وخالد الإسلامبولي وعصام القمري وعبد الله عزام وأبا عبيدة البنشيري وأبا حفص القائد ومحمد عطا وخطاب وشامل بساييف وأصلان مساخادوف وزليم خان يندربييف

(١٣٠) المصدر نفسه.

(١٣١) «رسالة بن لادن والظواهري،» الجزيرة نت (١٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣)، <http://www.aljazeera.net/news/archive/archive?archiveid=59967>.

(١٣٢) انظر: ملف أيمن الظواهري في» منبر التوحيد والجهاد لأبي محمد المقدسي على شبكة الإنترنت.

وأحمد ياسين وعبد العزيز الرنتيسي وأبا الوليد الغامدي وأبا عمر السيف وعبد الله الرشود وأبا مصعب الزرقاوي وملا داد الله ليست أمة عقيمة»[١٣٣].

(١٠) **الطرح الاستراتيجي للقاعدة**: من السمات الرئيسية للخطاب الفكري للجماعات الإرهابية أنه خطاب تبسيطي في رؤيته للعالم، تلفيقي في ربطه بين المقدمات والنتائج، وبحكم نشأته يتأسس التنظيم السري على قاعدة «أجندة البند الواحد»، وبالتالي يكون فكرهم نوعاً من التسويغ والتبرير لما تم تحديده مسبقاً ليكون «هدف التنظيم». ومن يتأمل الرسائل والتسجيلات المصورة والكثير من كتابات من يطلق عليهم منظِّري هذه الجماعات يجد أن «السجال الإعلامي» يغلب فيها على «الجدل الفكري».

ثامناً: من عبد الله عزام إلى أبي بكر ناجي

رغم أن للدكتور عبد الله عزام صاحب تعبير القاعدة، قبل أن تتحول إلى حركة عالمية، وصاحب الكثير من المؤلفات، إلا أن من التجاوز اعتباره صاحب مشروع فكري واستراتيجي واضح المعالم.

وتظل كتابات د. أيمن الظواهري كذلك، فمؤلفاته سجالية في معظمها وتوثيقية ولا تحمل رؤية أو مشروعاً فكرياً واضح الملامح والأسس[١٣٤].

وبعد المؤسس الأول (د. عبد الله عزام) والمؤسسين التاليين (أسامة بن لادن ود. أيمن الظواهري) ظهرت أسماء مَنْ يمكن وصفهم بـ «الجيل الثاني من القاعدة» والجيل الثالث من الحركة الجهادية العالمية من مفكري القاعدة. وسنتوقف مع اثنين يعدّان أبرز هذه الأسماء، وهما أبو بكر ناجي، وأبو مصعب السوري.

١ ـ أبو بكر ناجي

لعل هذا الاسم مستعار لأحد قيادات تنظيم الجهاد المصري، لأهمية طرحه الاستراتيجي الأخير للقاعدة، وهو طرح «إدارة التوحش» الذي نرى

---

(١٣٣) الظواهري، **التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة تهمة الخور والضعف**، ص ٢٠٩.

(١٣٤) أهم مؤلفات د. أيمن الظواهري: **فرسان تحت راية النبي؛ الحصاد المر (الإخوان المسلمين في سبعين عاماً)؛ الولاء والبراء: عقيدة منقولة وواقع مفقود. شفاء صدور المؤمنين**، و**التبرئة: رسالة في تبرئة أمة القلم والسيف من منقصة الخوار والضعف**.

القاعدة ملتزمة به في كثير من المناطق، وخاصة الصومال وأفغانستان والمناطق الجبلية في أفغانستان، وأخيراً اليمن والساحل الأفريقي.

ضمّن أبو بكر ناجي أطروحته كتاباً حمل نفس الاسم وهو **إدارة التوحش** تم نشره عبر شبكة الإنترنت، في ١١٢ صفحة، ووزع محتوياته في خمسة مباحث ومبحث تمهيدي وعدة مقالات في نهايته. والكاتب كما يبدو من المقدمة معني إلى حدٍّ كبير ببلورة مشروع فكري لأهل السنّة والجماعة. وهو يرسم صورة لخارطة المشاريع الفكرية المطروحة على الساحة الإسلامية قائلاً: «إن من كل تيارات الحركة الإسلامية لم يضع مشاريع مكتوبة إلا خمسة تيارات، فبعد إخراج تيار التبليغ والدعوة وتيار سلفية التصفية والتربية [السلفية الصوفية] وتيار سلفية ولاة الأمر وغيرهم، سنجد أن التيارات التي وضعت مشاريع مكتوبة وتصلح للنقاش لما لها من واقع عملي، هي خمسة تيارات:

تيار السلفية الجهادية؛ تيار سلفية الصحوة الذي يرمز له سلمان العودة وسفر الحوالي؛ تيار الإخوان [الحركة الأم.. التنظيم الدولي]؛ تيار إخوان الترابي؛ تيار الجهاد الشعبي [مثل حركة حماس وجبهة تحرير مورو وغيرها]»[(١٣٥)].

● أطروحة «إدارة التوحش»

يحدد ناجي أن الهدف بوضوح من كتابه وضع الخطوط العريضة لمشروع أهل التوحيد والجهاد، ومفصلاً لما أسماه «إدارة التوحش» على اعتبار أنها ستكون المرحلة القادمة التي ستمر بها الأمة الإسلامية، التي يصفها بأنها ستكون أخطر مرحلة، إلا إذا نجحت الأمة في إدارة هذا التوحش، لتكون تلك المرحلة مدخلاً إلى دولة الإسلام المنتظرة، وإذا أخفقت ستتجه إلى مزيد من التوحش.

ويُعرّف المؤلف إدارة التوحش بأنها منطقة تخضع لقانون الغاب بصورته البدائية، يتعطش أهلها الأخيار منهم، بل عقلاء الأشرار، لمن يدير هذا التوحش، بل يقبلون أن يدير هذا التوحش أي تنظيم، أخياراً أكانوا أم أشراراً، إلا أن إدارة الأشرار لهذا التوحش يمكن أن تحول هذه المنطقة إلى مزيد من التوحش. وهو يطلق عليها «إدارة الفوضى المتوحشة»، وفي إطار ذلك أشار

---

(١٣٥) أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمة** (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية)، <http://www.e-prism.org/images/Idarat_al-Tawahhush_-_Abu_Bakr_Naji.pdf>.

المؤلف إلى مهمات «إدارة التوحش» في الصورة المثالية التي تتفق مع مقاصد الشرع.

وأول الملاحظات على الكتاب أنه «يستدرج» قارئه إلى «حتمية التوحش»، ثم يبدأ في الحديث عن إدارته. والخطير أن الكاتب يُعرّف إدارة التوحش بأنها «منطقة تخضع لقانون الغاب بصورته البدائية»، لكنه في الوقت نفسه يعتبر تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة نموذجاً لإدارة التوحش، يقول: «السوابق التأريخية والمعاصرة لإدارة التوحش»: «إدارة التوحش قامت في تأريخنا الإسلامي مرات متعددة، وأول مثال لها كان بداية أمر الدولة الإسلامية في المدينة، فباستثناء الإمبراطورية الرومانية والفارسية وبعض الدول أو الدويلات التي كانت على أطراف الجزيرة كان النظام القبلي في الجزيرة يقوم على نظام مشابه لنظام إدارة التوحش، ويمكن اعتبار المرحلة الأولى من العهد المدني ـ قبل استقرارها وإقامة دولة تأتيها الزكاة والجزية وتقيم وتعتمد الولايات حولها وتعيّن العمال والولاة ـ يمكن اعتبار تلك الفترة السابقة لذلك أنها أُديرت فيها المدينة بنظام إدارة التوحش، نعم لم تكن المدينة قبل هجرة الرسول (ﷺ) تُعاني التوحش بل كانت تدار من قبل قبائل كالأوس والخزرج بنظام شبيه بنظام إدارة التوحش، ثم عندما هاجر الرسول (ﷺ) للمدينة وأعطت العناصر الرئيسية فيها الولاء له أديرت المدينة في هذه الفترة الأولى بشبيه هذا النظام من قبل المسلمين، بل بالنظام المثالي لإدارة التوحش».

وحسب الكتاب هناك مراحل تسبق مرحلة إدارة التوحش وتليها، فهناك مراحل تمر بها الدول الرئيسية وهي: مرحلة «شوكة النكاية والإنهاك»، ـ مرحلة «إدارة التوحش» ـ مرحلة «شوكة التمكين» أي قيام الدولة. والدول المرشحة لأن تكون ضمن المجموعة الرئيسية التي تقوم بالنكاية والإنهاك لقوات العدو هي: الأردن، المغرب، نيجيريا، باكستان، «بلاد الحرمين»، واليمن، والمقومات المتوفرة في تلك الدول كمناطق لمرحلة النكاية والإنهاك، ثم مرحلة التوحش تتمثل في طبيعة نظم الحكم بها، فباقي مناطق العالم الإسلامي التي بها مد إسلامي جهادي تعاني قوة الأنظمة الحاكمة لها ومركزيتها ما يجعلها غير مؤهلة لأن تقوم بنكاية أو إنهاك.

وفي مرحلة شوكة النكاية والإنهاك تتمثل أبرز الأهداف في جذب شبابٍ جدد للعمل الجهادي، لإنهاك قوات العدو والأنظمة العميلة، وإخراج المناطق

المختارة من سيطرة الأنظمة، ومن ثم العمل على إدارة التوحش الذي سيحدث فيها، من خلال الارتقاء بمجموعات النكاية بالتدريب والممارسة العملية، ليكونوا مُهيأين نفسياً وعملياً لمرحلة إدارة التوحش.

وينتقل المؤلف من المفاهيم إلى خطة العمل وأولى خطواتها ضربات متسلسلة لأمريكا تنتهي بضربة تستحقها تلك الدولة شرعاً وستنجح قدراً، ثم تنويع وتوسيع ضربات النكاية في العدو الصليبي والصهيوني في كل بقاع العالم الإسلامي، بل خارجه إن أمكن، ويتطلب العمل على إنجاح تلك الخطة ضرب جميع أنواع الأهداف الجائز ضربها شرعاً، مع التركيز على الأهداف الاقتصادية وبخاصة البترول.

المبحث الثالث عنوانه: «أهم القواعد والسياسات التي تتيسر باتباعها خطة العمل وتتحقق أهداف مرحلة (شوكة النكاية والإنهاك) بصفة عامة، وأهداف مرحلة (إدارة التوحش) بصفة خاصة» يتناول فن إتقان الإدارة، فهناك ضرورة لإتقان فن الإدارة عبر إقامة تنظيمات إسلامية تمكّن العالم الإسلامي من مواجهة متطلبات مرحلة التوحش، بالاعتماد على مجموعات جهادية.

ومن قاعدة الهرم ينتقل المؤلف إلى قمته مستعرضاً سمات القائد الذي من يفترض أن يقود الأمة خلال المرحلة القادمة، وأهمها من الجانب الشرعي والواقعي: الحنكة السياسية والخبرة، مدعومة بالتأصيل الشرعي الدقيق. وفي تأكيد لمشروعية الاستفادة بكل ما هو غير محرم من الوسائل أيّاً كان مصدرها يؤكد تحت عنوان «اعتماد القواعد العسكرية المجربة» أنه لا مانع من الاستفادة من الخطط والقواعد العسكرية لغير المسلمين، ما لم يكن فيها إثم، مبرراً ذلك بأنه يختصر سنوات طويلة من مفاسد النمطية والعشوائية، كما أن تعليم هذه القواعد للأفراد يفتح أمام أعينهم مجالاً واسعاً للابتكار، وقد يخرج منهم قادة أفذاذاً.

وفي الفصل الرابع، وتحت عنوان «اعتماد الشدة» يؤكد المؤلف أن الجهاد ما هو إلا شدة وغلظة وإرهاب وإثخان وتشريد. والقتال مع العدو لا يمكن أن يستمر بدون هذه الشدة. ولتحقق الشدة أهدافها يجب أن يرافقها اقتناع بضرورة دفع الثمن، أي أن العدو يجب أن يدرك أنه ما من إيذاء قد يقع على الأمة الإسلامية دون ثمن، وهو ما يبث اليأس في نفوس الأعداء.

أما مفهوم «تحقيق الشوكة» فيعني حصول كل فرد في منطقة التوحش على الولاء من الآخرين، ومن ثم يعطي هو الولاء للباقين، بحيث يكون هو فداء

لهم وهم فداء له، وحسب تصوره فإن كل فرد أو مجموعة أو جماعة ثبت لها حكم الإسلام ودخلت في الجهاد معنا على أساس الولاء هي جزء من الحركة الجهادية، حتى لو خالفت المنهج الصواب في أمور علمية وعملية. وليس لهذا الذي يطرحه أبو بكر ناجي أي أصل شرعي في الإسلام بل هو ترجمة رديئة لمفهوم «الأمة تحت السلاح»، وهو مفهوم من كلاسيكيات الفكر العسكري الألماني في أكثر مراحله عدوانية وإيغالاً في التطرف القومي. وتنغلق الدائرة الجهنمية تماماً عندما يقرر المؤلف أننا لا يمكن أن نبني تحركاتنا على تحركات من لا نملك ولاءهم وتوجيههم، وإذا لم يحدث هذا فقد تترتب عليه خسائر جسيمة وغير متوقعة، وهو نزوع يؤدي حتماً إلى حماية «الجهاد» بمنظومة شمولية تضمن السيطرة على الولاء والتوجيه.

ومن الشمولية ينتقل الكاتب إلى العسكرة، فإتقان العمل السياسي المنضبط بالسياسة الشرعية في مواجهة الواقع لا يقل أهمية عن العمل العسكري، أي أن القرار السياسي يجب أن يصدر عن القائد العسكري، وألا يترك القرار السياسي بأيدي من لا يخوض المعارك العسكرية تحت أية حجة!

الفصل السابع عنوانه: «الاستقطاب معركة ملتهبة.. الإعلام.. إتقان الإدارة.. رفع الحالة الإيمانية.. المخاطبة المباشرة.. العفو.. التأليف بالمال..» وفيه يتحدث المؤلف بوضوح عن الاستقطاب ويعرّفه بأنه «جر الشعوب إلى المعركة»، وهو منطق يتعارض مع كل ما هو مستقر من قواعد أرساها الرسول في مجتمع المدينة ومع جندهم «خير القرون»، ولأجل نصرة القضية الأكثر قداسة على الإطلاق، فهو (ﷺ) في غزوتي بَدْر وأُحُد استشار حتى سمع التفويض بوضوح لا لبس فيه من الأنصار في واقعة شهيرة، وفي أحد استشار حتى خرج للقتال خارج المدينة «مكرها»، بينما أبو بكر ناجي يفضّل استدراج الشعوب إلى المعركة.

ويرى أنه في مرحلة شوكة النكاية والإنهاك تزداد الحاجة إلى استقطاب الأخيار من شباب الأمة، رغم صعوبة تحقيق ذلك في وجود إعلام مضاد، أما في مرحلة إدارة التوحش فيبدأ الاستقطاب بأخذ أهمية من نوع آخر، إذ يحدث نوع تلقائي من الاستقطاب بين الناس الذين يعيشون في منطقة الفوضى. وأهم وسائل الاستقطاب في مرحلة إدارة التوحش: رفع الحالة الإيمانية، المخاطبة المباشرة لاستقطاب مناطق مجاورة تديرها تنظيمات أخرى، العفو إذا وقع في

أيدينا أحد المُطاعين أو مجموعة من الأفراد من أهل الكفر الأصلي أو أهل الردة، ووجدنا أنه لا خطورة كبيرة من العفو عنهم، التأليف بالمال.

وينتقل المؤلف في الفصل الثامن الذي يحمل عنوان «قواعد الالتحاق للحديث عمّا يحدث عند تعثر منطقة من المناطق المدارة من إدارة التوحش أو عند الحاجة إلى ضم وإلحاق منطقتين متجاورتين ببعضهما البعض أو أكثر من منطقتين»، ويؤكد المؤلف أن معرفة قواعد الالتحاق وممارستها تتمثل في القيام بالخطوة الأولى في المرحلة التي تلي مرحلة إدارة التوحش، وهي مرحلة قيام الدولة. والقيمة الحقيقية لهذا الكلام ليس درجة استيعابه للواقع من عدمه، بل هذا «التقديس» الشديد الذي يتعامل به أبو بكر مع الدولة، وهو أيضاً سمة من سمات الفكر الغربي الحديث، وبشكل أكثر تحديداً الفكر القومي الأوروبي.

وفي نقلة تؤكد أن الدولة التي يحلم بها أبو بكر ناجي، ويبذل جهداً كبيراً ويبرر سفك الكثير من الدم لإنشائها هي «دولة بوليسية» لا أكثر ولا أقل، فتحت عنوان: «إتقان الجانب الأمني وبث العيون واختراق الخصوم والمخالفين بجميع أصنافهم» يؤكد المؤلف ضرورة القيام باختراق».

وفي استعراضه لأهم المشكلات والعقبات التي تعترض المشروع ما يتعرض له المؤلف في المبحث الرابع الذي يحمل عنوان «أهم المشاكل والعوائق التي ستواجهنا وسبل التعامل معها» أن أولاها «مشكلة تناقص العناصر المؤمنة»، ولمواجهة هذه المشكلة يرى ضرورة «جر الشعب إلى المعركة وتجييشه».

ويضع المؤلف خاتمته في المبحث الخامس تحت عنوان «هل توجد حلول أخرى أيسر من ذلك الحل؟» ويناقش فيه الحلول التي يطرحها آخرون غير الجهاد والقتال لإحداث تغيير في المجتمعات الإسلامية وهما الدعوة السلمية والرضا بتداول السلطة عن طريق الانتخابات والتعددية السياسية، والانقلاب أي استخدام القوة بضربة خاطفة سريعة تنهي كل شيء في وقت قصير بدون إراقة كثير من الدماء، وهو يحاول تفنيد الحجج الداعمة لهذه البدائل، ليظهر في نهاية المبحث أن الجهاد هو البديل الأفضل لتحقيق دولة الإسلام المرجوة.

وينهي المؤلف كتابه بعدة مقالات، أولها «معركة الصبر» وهو خصلة ضرورية في معركة المسلمين مع أعداء، ويتحدث في إطار ذلك عمّا يُعرف بانهيار القوة القتالية، الذي ينتج من نفاد صبر الطرف المُنهار، ومن ثم يركز على كيفية التعجيل بنفاد صبر العدو. في المقالة الثانية «الابتلاء بين النفس

البشرية وسنن الله في الدعوات»، ويتناول الابتلاءات كسنن للحياة منذ نشأت البشرية، وكيف أن تحمل الابتلاءات والصبر عليها يخلق جيلاً من الشباب الفذ.

وفي المقالة الرابعة «السنن الكونية بين الأخيار والأغيار» يرى المؤلف أن قيام الدول والتمكين لا يكون إلا عبر القوة وسُنَّة التدافع، فحتى الدول الديمقراطية قامت بعد حروب أكلت الأخضر واليابس، إلى أن تمّت غلبة أحد الفريقين على الآخر. وهذا المقال نموذج نادر لسيطرة الاعتبارات الواقعية على الاعتبارات الفقهية، بل الاستخدام الواضح للفقه في التبرير، أي أنه يحوله من «معيار» إلى «مبرر».

ويؤكد المؤلف أن الطريقة الكونيّة التي يسلكها عقلاء البشر في بناء دولتهم هي عينها الطريقة النبويّة في إقامة الدولة الإسلاميّة، وذلك على خلاف ما اعتقد بعض قيادات وأعضاء الجماعات الإسلامية. وأن «الأغيار» لديهم أهداف، منها ما هو مشروع للمؤمنين، ومنها ما هو غير مشروع، ويجب أن نحذر من الخلط بين تلك الأهداف، كما لا يجب الخلط بين وسائل تحقيقها، والتي هي بالطبع تختلف عند المؤمنين عنها عند الأغيار. وفي هذا المقال يساوي الكاتب بين ما هو عقلاني وما هو سنّة كونية في خروج مثير للدهشة على ما هو مستقر في الفكر الإسلامي من أن العقل ليس مصدراً للمعايير والحقائق الكلية.

وفي تحول يثير الكثير من التساؤلات يناقش الكاتب في مقالته السابعة الأخيرة قضية «المؤلّفة قلوبهم»، وعنوان المقال: «الاستقطاب والمال»، والكاتب يتحدث بوضوح عن استقطاب الناس لصف أهل الإيمان، وهو الاستقطاب بالمال لتأليف قلوب الناس من الأعداء، وممّن هم على الحياد، «فنعطيهم شيئاً من الدنيا لجذب ولائهم»، وهو يبرّر ذلك بأن بعض الناس يدخل في ولاء أهل الباطل للمال فقط، مع علمه بالحق، وإذا ما تم توفير هذا الجانب لهم من قبل أهل الإيمان، يدخلون في ولاء أهل الإيمان، فإذا دخلوا واختلطوا بأهل الإيمان وعايشوا أحوالهم ورأوا النور والكرامات والآيات وخالطت قلوبهم بشاشة الإيمان، لانت قلوبهم للحق، وعملوا لأجل الدين»، ومن يقصدهم المؤلف بهذا الاستقطاب أغلبهم سيكونون من الشعوب والجنود المسحوقين اقتصادياً، وبعض الرتب الدنيا من الجيوش. ومن المؤكد أن هذا الاجتهاد سيفتح الباب للتساؤل عمّا إذا كان الاجتهاد يعني ـ صراحةً أو ضمناً ـ مخالفة موقف أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في شأن سهم المؤلفة قلوبهم.

٢ ـ أبو مصعب السوري

أبو مصعب السوري هو الاسم المستعار لقيادي بالقاعدة اسمه الحقيقي مصطفى عبد القادر مصطفى حسين الشيخ أحمد المزيك الجكيري الرفاعي، وتعرف عائلته باسم «ست مريم» نسبة إلى جدتهم. ولد أبو مصعب السوري بحلب عام ١٩٥٨ وفيها درس الهندسة الميكانيكية وانتسب إلى الطليعة المقاتلة، وكانت تشير إلى نفسها كتنظيم مسلح تابع لإخوان سورية. توجّه أبو مصعب من العراق إلى أفغانستان ثم إسبانيا ثم بريطانيا.

وفضلاً عن اتساع مساحة تحرك أبي مصعب، فإنه وبقدر أكبر ترك تأثيراً في نطاق جغرافي واسع، فدوره كمنظّر للتيار السلفي الجهادي لا يقتصر على بقعة جغرافية معيّنة، بل إن تأثيره امتد إلى بقاع كثيرة وهو ما دفع مراكز دراسات أمريكية مرموقة إلى ترجمة أعماله، بحكم تأثيرها[(١٣٦)]، وباتت تنظيراته مصدراً لدراسات متخصصة في الولايات المتحدة حتى أن كتاباً أكاديمياً خصص لدراسة شخصيته وتنظيراته. من ناحية أخرى اعتبر آخرون كتبه «أساسية لبناء الفرد المقاتل»، وهو بهذا المعنى الوجه الآخر لأبي بكر ناجي بميله المبالغ فيه نحو الجماعية. فالفكرة الرئيسية عنده هي «الجهاد الفردي» لتثوير المجتمعات الإسلامية لمواجهة أعدائهم، كما يفترضهم التيار السلفي الجهادي، ولذا فليس غريباً أن كتبه تحولت إلى مرجع في عمليات التجنيد الذاتي لدى السلفيين الجهاديين.

وقد تفرّغ أبو مصعب السوري للبحث والتأليف إثر سقوط نظام طالبان. وتنبع أهمية تنظيرات السوري للتيار السلفي ـ الجهادي، من مستويين أساسيين: **المستوى الأول** الانتشار الجغرافي للتيار السلفي الجهادي، والتنظير لأهمية الجيوبولتيك في رسم السلوك السياسي للتيار السلفي الجهادي، وتنظيم «القاعدة» المعبّر الأساسي عنه. **المستوى الثاني** في أهمية السوري هو تنظيره لفكرة «الجهاد الفردي» (الخلايا الصغيرة)، التي لعبت دوراً أساسياً في تحويل القاعدة» إلى فكرة أو أيديولوجيا ألهمت العديد من النشاطات السلفية ـ الجهادية، أكثر من كونها تنظيماً تتحرك وفق أوامر هرمية هيرراكية. وكتاب أبو مصعب السوري، **دعوة المقاومة الإسلامية** أكبر نتاجه (أكثر من ١٥٠٠

(١٣٦) Jim M. Lacey, *A Terrorist's Call to Global Jihad: Deciphering Abu Musab Al-Suri's Islamic Jihad Manifesto* ([n. p.]: Naval Institute Press, 2008).

صفحة)، أهم ما كتبه، وفيه يطرح نظريته لتحالف التيارات التي يصفها بالمقاومة الإسلامية لمواجهة «الحرب الصليبية الثالثة».

ويرسم أبو مصعب السوري خريطة مغايرة للساحات الأفضل للمواجهة، فهو يرى أن «أفضل الأقاليم للمواجهات في جبهات مفتوحة»: أفغانستان، بلاد وسط آسيا وما وراء النهر، اليمن وجزيرة العرب، المغرب الأقصى وشمال أفريقيا، وبلاد الشام والعراق.

● **الجهاد الفردي**

فكرة «الجهاد الفردي» أهم أفكار أبي مصعب السوري، باعتبارها إحدى الاستراتيجيات التي اتبعتها «القاعدة» والتيار السلفي الجهادي في مواجهة التضييق الأمني بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر. وهناك أربعة أسباب للتحول لهذه الاستراتيجيا، هي: «فشل أسلوب عمل التنظيمات السرية الهرمية في ظل الهجمة الأمنية الدولية والتنسيق الإقليمي والدولي»، «عجز التنظيمات السرية عن استيعاب كل شباب الأمة الذين يريدون أداء فريضة الجهاد والمقاومة»، «اتساع تواجد العدو وتنوع أهدافه وتواجده في بقاع كثيرة يصعب أن تقوم فيها جبهات قتال كما يصعب أن تنشأ فيها تنظيمات مركزية»، و«سقوط فكرة الجبهات والمواجهة الثابتة مع العدو نتيجة استخدام العدو لاستراتيجية الحسم الجوي».

وشكل استخدام الإنترنت من قبل التيار السلفي الجهادي، وبخاصة في التجنيد وعدد كبير من العمليات، وبخاصة في أوروبا، التأثير الذي مارسته نظرية السوري حول «الجهاد الفردي». والمناطق التي يتوجب أن يستهدفها «الجهاد الفردي» بحسب أهميتها هي: «بلدان الجزيرة العربية والشام ومصر والعراق»، «بلدان شمال أفريقيا من ليبيا إلى موريتانيا»، «تركيا وباكستان وبلدان وسط آسيا»، «باقي بلدان العالم الإسلامي»، «المصالح الأمريكية والحليفة في بلدان العالم الثالث»، «دول أوروبا الحليفة لأمريكا الداخلة معها في الحرب»، «قلب أمريكا ذاتها». وهنا نلاحظ محورية بلاد الشام في الاستراتيجيا التي يرسمها.

ترتبط رؤية أبي مصعب السوري لسورية برؤية أوسع لإقليم بلاد الشام الجغرافي، إضافة إلى ما يطرحه في «كفر» النظام السياسي في سورية. وقد عزز أهمية الفكرة هذه بروز «الجيل الثالث» من السلفيين الجهاديين، وقد شكّل العراق مختبره الأساسي بعد بروز سورية كممر لانتقال المتطوعين العرب إلى العراق.

وتقوم رؤية أبي مصعب السوري لبلاد الشام، وسورية تحديداً، على مستويين: الأول فكري ـ تنظيري، والثاني على مستوى الاستراتجيا والتكتيك للثورة أو مواجهة النظام السوري.

ويورد أبو مصعب السوري نحو ١٧ سبباً لـ «فشل التجربة الجهادية السورية» في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات، ويرى أن أهم الأسباب تكمن في: (١) غياب الاستراتيجيا والتخطيط الشامل المسبق، (٢) تشرذم المخلصين المجاهدين في تنظيمات شتى وولاءات شتى، (٣) العجز عن إيضاح نظرية جهادية ثورية وجملة أهداف واضحة على الصعيد الأيديولوجي، (٤) ضحالة الوعي السياسي والثوري وانخفاض مستوى العلم الشرعي إجمالاً، (٥) الاعتماد على الكم بعد أن ذهبت الضربة الأولى بالنوعيات، (٦) ضعف الإعلام الداخلي والخارجي للمجاهدين، (٧) انتظار المجاهدين الدعم من جهات خارجية باستمرار وعدم الاعتماد على النفس، (٨) التورط في شكل من أشكال حرب العصابات طويلة الأمد لا يناسب البلد، (٩) الانتقال إلى الخارج فترة طويلة وخسارة الجماهير وإمدادها وتدني المستوى الديني والثوري لدى الأفراد، (١٠) عدم الإفادة من التجارب الإسلامية والعالمية لحروب العصابات، (١١) التعامل مع الأنظمة [المجاورة وغيرها] كسد دائم، (١٢) العمل العلني في الخارج، (١٣) قصور العمل العسكري الخارجي وفقدان القدرة على ردع العدو وأصدقائه، (١٤) غياب أي تصور عن مرحلة ما بعد سقوط النظام لو حصل بفعلنا أو فعل غيرنا، (١٥) عدم الالتفاف حول العلماء المخلصين الثقاة والإفادة منهم، (١٦) عدم الإفادة من كافة القطاعات الإسلامية في البلد على صعيد التعبئة في الثورة ولا سيما عشائر البادية والأكراد، (١٧) عدم إمكانية تحويل التنظيمات الإسلامية الدعوية المدنية إلى تنظيمات عسكرية قادرة على المقاومة والدفاع عن النفس.

ومن الناحية التنظيمية يدعو أبو مصعب السوري الجهاديين إلى تجاوز النمط الهرمي في تشكيل المجموعات الجهادية، «لأنها سرعان ما تنكشف تحت وطأة الضربات»، وكذلك التنظيم «الخيطي عبر تشكيل كل قيادي خلية صغيرة»، بل يدعو إلى المزج بينهما، عبر الارتباط بقيادة مركزية، وهو ما يبرهن على محاولته ربط الجهاديين، إذا بدأوا الظهور في أي مرحلة، بـ «القاعدة» كرسالة، وكفكرة، وحتى كتنظيم إذا ما قدر ذلك.

وتأثير أفكار السوري، وبخاصة فيما يتعلق بالاستفادة من تجربة مواجهات الإسلاميين مع السلطات السورية، برزت مع الاحتلال الأمريكي للعراق، وبروز

«القاعدة» كأحد اللاعبين الأساسيين في الساحة العراقية. وقد عمد «مركز دراسة الإرهاب» بكلية وست بوينت العسكرية بنيويورك إلى تطبيق نظرية السوري، إن جاز التعبير، على مجموعة القاعدة في العراق، لقياس مدى استفادة الأخيرة منها، ووجدت تطابقاً عالياً بالاستفادة من الدروس التي أشار إليها السوري في دراسته المذكورة أعلاه، ووجدت أن الزرقاوي تلافى أخطاء «التجربة الجهادية في سورية» فيما يتعلق بالتخطيط الاستراتيجي واستخدام الإعلام، أو في ايجاد قيادة مركزية، وعدم الاعتماد على الحكومات الأجنبية. .الخ، ولم يستطع تلافي خطأ عدم استقطاب محليين للتنظيم، أو نعت التنظيم بالتطرف، حسب الدراسة.

وهذا ما يجعلنا نرى أن الرجلين وإن مثلا جيلاً واحداً في تنظيم القاعدة، إلا أن اختلاف خبراتهما ومشاربهما جعلهما نموذجاً للتقابل بين «الفردي» و«الجماعي»، بين «الثوري» و«السلطوي»، وهما في الوقت نفسه مؤشر على درجة التوحش التي وصل إليها التنظيم مع ظهور الجيل الثالث.

تاسعاً: الموقف من الجماعات الأخرى

يغلب على موقف القاعدة من الحركات الإسلامية الأخرى، موقف الاتهام بالتخاذل والسكون، فهم يرون جماعة كجماعة الدعوة والتبليغ قاديانية جدداً، يوقفون مفهوم الجهاد ولا يعتمدونه؛ كما يرون الإخوان المسلمين، وسائر حركات الإسلام السياسي، التي ترى إمكانية التغيير؛ عبر المشاركة السياسية والبرلمانية، طلاباً للدنيا، ولا يمثلون الإسلام الصحيح، وهو اتهام يشمل كلَّ الإخوان، بدءاً من مؤسس جماعتهم حسن البنا (ت: ١٩٤٩) حتى تجلياتها الحالية، ولا يحضر استثناء في هذا التقويم للإخوان في فكر القاعدة، إلا في شخص سيد قطب، والسوري مروان حديد (١٩٣٤ ـ ١٩٧٥)، اللذين يعتبران من المرجعيات الفكرية للقاعدة، ولعل هذا يتضح بقوة في كتاب أيمن الظواهري: **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً**[١٣٧].

وفي تعليقه على الانتخابات المصرية، سنة ٢٠٠٦، التي حصد فيها الإخوان المسلمون عدداً من المقاعد، اعتبر الظواهري في شريط بثته قناة «الجزيرة» في ٦ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، أن الإخوان يستغلون مشاعر الجماهير المحبة للإسلام، وأنهم ينتسبون إليه، ويتحدثون باسمه فقط، وأنهم بذلك ليسوا أكثر من

(١٣٧) أيمن الظواهري، **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً** (حركة التوحيد والجهاد).

جزء في اللعبة الأمريكية، التي تدير بها الولايات المتحدة الوطن العربي[١٣٨].

ويحضر المنطق نفسه، في تقييم النزوع السياسي، الذي مارسته جماعة كجبهة الإنقاذ الجزائرية، وترحيب بعض أعضائها بالحوار، أو التفاوض مع النظام الجزائري، أو حماس التي نعاها أيمن الظواهري للأمة، في شريط فيديو له في ١١ آذار/مارس ٢٠٠٧، متهماً إياها بالتفريط في القضية؛ حين وضعت سلاحها وقبلت العملية السياسية، أو قبلت المصالحة مع حركة فتح في اتفاق مكة، الذي كان برعاية سعودية عام: ٢٠٠٧، مؤكداً أن «قيادة حركة حماس اعتدت على حقوق الأمة الإسلامية؛ عندما قبلت، لما سمته سخرية بعقول المسلمين ومشاعرهم، باحترام الاتفاقات الدولية»[١٣٩].

ويرى دعاة القاعدة ومنظّروها وقياداتها في المنهج السلفي، الذي يرى في الخروج على الحاكم فتنة لا تجوز، وأنه لا يكون جهاد إلا باستئذان ولي الأمر، وعدم القول بتكفير النظم الحاكمة في المنطقة، أدعياء للسلفية، ووعاظاً للسلاطين ومرجئة جداً، وهذا ليس تقييمهم لمختلف رموز الدعوة والسلفية المعاصرين. بينما يرون في الإخوان المسلمين، أو في بعض تنظيماتهم الفرعية، حيث توجد تنظيمات فرعية للقاعدة كذلك، مثل الحزب الإسلامي في العراق، حيث توجد دولة العراق الإسلامية وتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، أو حركة حمس الجزائرية حيث يوجد تنظيم القاعدة في المغرب العربي، أو في حماس الفلسطينية التي اصطدمت مع السلفية الجهادية خلال عام ٢٠٠٩ وتنظيم جند الله بقيادة أبي النور المقدسي وقتلت الأخير، أعداء للحركة الجهادية مثلهم مثل العلمانيين، ويجوز قتالهم متى احتاج الأمر، وكان التنظيم الفرعي للقاعدة قادراً على ذلك.

ورغم أن أيمن الظواهري في طبعته الجديدة من كتابه **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في سبعين عاماً** قد حاول ضبط عدد من أحكامه الحدّية والاتهامية لجماعة الإخوان المسلمين وعدد من قياداتها، وفي مقدمتهم حسن البنّا نفسه، إلاّ أن هذا التعديل الفكري لم يتبعه تعديل عملي أو استراتيجي لإمكانية القبول أو الاعتراف، وخاصة على مستوى التنظيمات الفرعية للقاعدة.

---

(١٣٨) أيمن الظواهري، في: بي بي سي عربي (٦ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦).

(١٣٩) إسلام أون لاين (١١ آذار/مارس ٢٠٠٧)، وأحمد أبو مطر، «مَنْ يداوي هذا المريض أيمن الظواهري؛» **إيلاف** (١٤ آذار/مارس ٢٠٠٧).

٤١ ـ تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية

هاني نسيرة

مقدمة

شغَل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وهو الاسم الذي أطلقته القاعدة على فرعها في المملكة العربية السعودية، حيزاً كبيراً من الاهتمام، كما تميز بسمات عدة من سواه من التنظيمات الفرعية للقاعدة، لكونه التنظيم الأول الذي أنشأته القاعدة خارج أفغانستان، وأنه نشأ بأمر مباشر من قائدها، أسامة ابن لادن، وكانت جرثومته الرئيسية محاربين سابقين من السعوديين الأفغان، ممَن لم ينقصهم التدريب، ولا الأداء التنظيمي سواء في التجنيد أو في إدارة العمليات.

لكن رغم أنه التنظيم الأول الذي أسسته القاعدة خارجها، إلا أن هذا التأسيس جاء متأخراً بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ولم يظهر اسم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب إلا في ربيع ٢٠٠٣، ورغم مركزية مقولة «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب» كمقولة رئيسية في المشروع الأيديولوجي لأسامة بن لادن، السعودي الجنسية وإن نزعت عنه فيما بعد.

وسنعرض فيما يلي مراحل التنظيم وأهم محطاته وتحولات قادته وقاعدته إلى اليمن، حيث صارت القيادة لليمنيين نتيجة الضربات الاستباقية والمستمرة التي وقعت عليه من القوات الأمنية السعودية، كما نعرض أهم أفكاره ورموزه وأهم تحدياته الراهنة، وعلاقته بتيارات الإسلامية السعودية في العموم.

أولاً: البداية بعد حرب الخليج وعاصفة الصحراء

رغم إصرار أسامة بن لادن المبكر، على رفض سياسة الحكومة السعودية أثناء حرب الخليج الثانية سنة ١٩٩٠ وقرارها بالاستعانة بقوات الحلفاء لطرد

الجيش العراقي من على حدودها ومن الكويت[1]، فقد تطورت المعركة من درع الصحراء إلى عاصفة الصحراء، والتي لم تكن على رغبة أغلب الاتجاهات الإسلامية الجهادية والمعتدلة في آن واحد. وبينما لجأت الحكومة السعودية إلى سجن عدد من رموز تيار ما يعرف بالصحوة، مثل الشيوخ سفر العودة وعائض القرني وسفر الحوالي وناصر العمر، عدة سنوات، بعد خرقهم قرار منعهم من الخطابة والتدريس بالمساجد، وإصدارهم عدداً من التسجيلات والكتابات المواجهة لتوجهات وقرارات النظام، فرضت الإقامة الجبرية على أسامة بن لادن الذي كان متحمساً وكان في زهو عودته من أفغانستان بعد جلاء السوفيات، وهو ما تحايل عليه ولجأ إلى الهروب إلى السودان، مصرّاً على طرحه «أَخْرِجُوا المشركين من جزيرة العرب» وهو ما عبّر عنه تنظيمه في السعودية فيما بعد! وقد بدأ تبلور التنظيم تحديداً بعد تفجيرات الرياض عام ١٩٩٥ والخُبَر عام ١٩٩٦ (التي قام بها بعض الشيعة السعوديين واتهم فيها السعوديون الأفغان) والتي أدّت إلى حملات مداهمة حكومية قوية، أخمدت فورة الجهاديين في السعودية، وأدخلتها مرحلة السكون، ولكن تجدد نشاطها بذهاب مجموعات جديدة من السعوديين إلى أفغانستان بعد قيام حكومة طالبان واستقرار أسامة بن لادن هناك، كان في مقدمتهم العييري والمقرن، منضمين إلى معسكرات التدريب التابعة لابن لادن[2]، وهو ما استمر حتى العام ٢٠٠١، عبر نشاطهما في المملكة العربية السعودية فيما بعد، من أجل تأسيس تنظيم فرعي أول للقاعدة[3] وقد وجد زخماً كبيراً بعد عودة كثير من العناصر السعودية الأخرى وهروبها بعد الغزو الأمريكي إلى أفغانستان سنة ٢٠٠١ عبر الحدود الباكستانية ـ الإيرانية ثم عودتهم إلى بلادهم. وكان من بين العائدين، عدد من القيادات الفاعلة في التنظيم فيما بعد مثل عبد الرحمن الغامدي، وتركي الدندني، وخالد الحاج، وعبد العزيز المقرن الذي أصبح لاحقاً زعيم فرع القاعدة في السعودية.

وكان بعضهم يحمل أوامر محددة من بن لادن للبدء في التحضير لحملة

---

(١) حول موقف الحكومة السعودية في حرب الخليج، انظر: Bob Woodward, *The Commanders* (London: Simon and Schuster, 2002).

(٢) عدد صغير من السعوديين أيضاً ذهبوا إلى أفغانستان بين عامي ١٩٩٦ و١٩٩٩، لكن تدفق المتطوعين أكتسب زخماً في عام ١٩٩٩. انظر: «سير أعلام الشهداء: سيرة يوسف العييري (رقم ١)،» موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(٣) للمزيد عن العييري، انظر: المصدر نفسه.

إرهابية في المملكة[٤]. وفي ٢٠٠٢ بنى يوسف العييري منظمة وقام باستعدادت عسكرية مكثفة للحملة المستقبلية[٥]، وقام بتجميع الأسلحة الثقيلة والخفيفة، واستأجر المنازل الآمنة في مناطق مختلفة من البلاد، وأنشأ أيضاً معسكرات تدريب في الصحراء، ومعسكرات تدريب في أماكن مغلقة داخل المدن[٦]. وفي وقت محدد من ربيع ٢٠٠٣ أمرت القيادة العليا في تنظيم القاعدة بشن الهجمة الأولى رغم اعتراضات العييري الذي قيل إنه أكد أن التنظيم ليس مستعداً بعد، ولكنه رضخ لأمر أسامة بن لادن، وكان من أول ضحايا التنظيم، كما كانت هذه العملية إيذاناً بإعلانه.

وقد أثبت التاريخ أن العييري كان محقاً، بعد الهجوم الأكبر بالقنابل في ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٣، حيث بدأت حملة اعتقالات أدت إلى مقتل العييري نفسه، والعديد من زملائه الكبار في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، كما تفرق وتشتت التنظيم بصورة كبيرة، بعد هذا التاريخ.

وقد أثبتت الشرطة السعودية كفاءة نادرة في هذا السياق، فقد نجحت في القضاء على العييري وعلى كل خلفائه من زعماء التنظيم، كما قبضت على البعض الآخر، ولا زال رهين سجونها، ومارست على كثير منهم عمليات لجان المناصحة التي تشرف عليه الداخلية السعودية لتصحيح أفكارهم. بدأت فكرة لجان المناصحة من داخل السلطات السعودية ذاتها، حيث مثّلت مضمون ورقة العمل الأساسية التي قدمتها المملكة العربية السعودية في المؤتمر الدولي لمكافحة الإرهاب (الذي عقد في ٢٥ ـ ٢٨ ذو الحجة

---

(٤) على سبيل المثال، انظر: «سير أعلام الشهداء: السيرة الذاتية لفهد السعيدي (صوت الجهاد، رقم ١٦)،» موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

(٥) في البداية: كان أفراد مجموعة العييري يشيرون إلى أنفسهم باسم «المجاهدين في جزيرة العرب». اسم «القاعدة في جزيرة العرب» لم يستخدم في الحقيقة حتى ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣. عدد من الأسماء الأخرى تمّ استخدامها أيضاً لوصف الوحدات الفرعية أو الأفرع التابعة للتنظيم. رغم هذا، اخترنا في هذا المقال اسم تنظيم «القاعدة في جزيرة العرب» ليدلّ على التنظيم في جميع مراحله وأشكاله للتبسيط.

(٦) هناك أدلّة غامرة على وجود معسكرات التدريب داخل السعودية في ٢٠٠٢ و٢٠٠٣. ووصف المسلحون هذه المعسكرات في مطبوعاتهم (مثال صوت الجهاد الرقم ١٥) وفي اعترافات متلفزة. على سبيل المثال: «مسلحون سعوديون يبدون التوبة على شاشة التلفزيون الرسمي،» رويترز (١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤)، أشرطة الفيديو التي تصوّر أفراداً من تنظيم القاعدة في جزيرة العرب يتلقّون تدريبات عسكرية في المنازل ومعسكرات صحراوية ظهرت أيضاً على مواقع إسلامية راديكالية على الإنترنت.

١٤٢٥هـ الموافق لـ ٥ ـ ٨ شباط/فبراير ٢٠٠٥ ميلادية بالرياض)[٧] رغم انفلات وخداع بعض المنتمين إلى تنظيم القاعدة في جزيرة العرب للجان المناصحة وإعلانهم رجوعهم عن الفكر المتطرف، ثم هروبهم خارج السعودية ومعاودة نشاطهم التنظيمي، مثل محمد العوفي الذي سلّم نفسه للسلطات السعودية في آذار/مارس سنة ٢٠٠٩[٨]، ومنهم كذلك سعيد الشهري نائب زعيم تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية، المقيم في اليمن، وكذلك صالح بن عبد الله القرعاوي القائد الميداني لكتائب عبد الله عزام، تنظيم القاعدة في بلاد الشام وأرض الكنانة، الذي يظن بوجوده في لبنان.

ثانياً: التأسيس: المسار ـ السمات ـ أهم العمليات

كان تأخر ظهور تنظيم القاعدة في جزيرة العرب مثار تساؤل من عدد من المراقبين الغربيين، فبينما يخلص مايكل نايتس مراسل مجلة **جينز** (*Jane's Magazine*)، إلى أن تكوين التنظيم بدأ في الفترة بين ١٩٩٨ و٢٠٠٠، يتشبث النرويجي توماس هيغهامر بتاريخ إعلان التنظيم في أيار/مايو ٢٠٠٣، حيث تبلورت الظروف المؤاتية لهذا الإعلان والتأسيس الكامل لهذا الكيان. وفي أطروحته التي دارت حول هذا الموضوع يرى هيغهامر[٩] أنه لم يكن أي شكل من «التطرف الكامن» في السعودية، ولا أي نوع من «الضغط البنيوي»، سواء سياسياً أكان أم اقتصادياً، يكفيان لتفسير ما سبق؛ وبدلاً من ذلك، وجد هيغهامر عاملين آخرين كان لهما، على ما يبدو، دور حاسم: وجود تكتل قوي من الرموز القيادية الكفؤة؛ ونجاح القاعدة في استخدام الإنترنت كوسيلة للتجنيد والإغراء (الاستقطاب).

فقد كان تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الأكثر تميزاً في استخدام تقنيات

(٧) يمكن مراجعة أعمال هذا المؤتمر على الموقع التالي: . <http://www.ctic.org.sa/acomittee.asp>

(٨) راجع تصريحات محمد العوفي للتليفزيون السعودي بعد تسليمه نفسه للسلطات السعودية، والتي بثّها الأخير في: **الشرق الأوسط**، ٢٨/ ٣/ ٢٠٠٩، وكذلك تصريحات سعيد الشهري وتهديداته باختطاف أمراء ووزراء سعوديين بعد اعتقال هيلة القصير المعروفة بأم الرباب، في ٣ حزيران/يونيو ٢٠١٠. انظر: **الرياض**، ٣/ ٦/ ٢٠١٠، والعربية نت (٣ حزيران/يونيو ٢٠١٠).

(٩) انظر دراسة لتوماس هيغهامر، قُدّمت في جامعة برينستون، في: Thomas Hegghammer, «Political Violence in Saudi-Arabia: The Rise and Fall of «Al-Qaida in the Arabian Peninsula»,» Norwegian Armed Forces (2 March 2007), <http://www.mil.no/multimedia/archive/00091/Political_Violence_i_91403a.pdf>.

الإنترنت، بين سائر التنظيمات الفرعية للقاعدة وربما سائر الجماعات المسلحة، ومثل الإنترنت أداءه في التجنيد والتعبئة في آن واحد، وهو ما استفز جهود الحكومة السعودية لمواجهته عبر حملة إنترنتية مضادة سمتها حملة السكينة، حُشد لها متخصصون ومؤهلون من طلاب العلوم الشرعية من أجل مجابهة ونقد أفكار القاعدة على شبكة الإنترنت[١٠]، وقد استمر هذا الوضع ولم يتفوق عليه مؤخراً سوى تنظيم القاعدة في العراق، بعد تدشين الأخير عدداً من المواقع المهمة على الشبكة العنكبوتية تمدد فيها رغم انحساره على أرض الواقع بعد ظهور الصحوات منتصف ٢٠٠٦.

ومن أبرز من تميز في النشاط على شبكة الإنترنت مؤسس القاعدة في السعودية، وزعيمه الأول يوسف العييري، الذي تميز كذلك بسماته القيادية والحجاجية والتأليفية، وهو من قدماء المحاربين في ساحات القاعدة المختلفة، في كلٍّ من أفغانستان والبوسنة والصومال، كما كان المصمم والمنفذ لأحد أول المواقع الإلكترونية التي ترتبط بالقاعدة، وهو موقع «النداء» <http://www.alneda.com>، الذي أُطلق إلكترونياً عام ١٩٩٨، وظل بين النشاط والانقطاع إلى أن تم دمجه في وقت لاحق، بعد الإنشاء الفعلي لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، مع موقع التنظيم الرسمي آنذاك، «صوت الجهاد». وقد تم تسجيل هذا الموقع الذي ضم أخباراً عن أسامة بن لادن وقاعدته حينئذ، وعبّر عن الطرح الجهادي بقوة في سنغافورة، لكنه ظهر على خدمة الإنترنت في تكساس وماليزيا أيضاً، وقد تمّت إزالة الموقع الأصلي بناءً على طلب مسؤولين أمريكيين، لكن العييري حاول لبعض الوقت، ونجح مرات، في إعادة إطلاق موقع «النداء»، حسب غابرييل وايمان أحد أبرز المختصين في علاقة القاعدة بالإنترنت[١١]، ويبدو أن العييري كان متميزاً في مجال تجنّب الرقابة والرصد، وقد كتب رسالة إلى أعضاء تنظيمه في هذا الاتجاه، بثّها موقع «القاعدون» التابع للتنظيم، بعنوان «لا تكن مع العدو ضدنا: رسالة هامة عن أمن المعلومات»[١٢].

---

(١٠) بدأت حملة السكينة بجهود فردية غير رسمية في شباط/ فبراير سنة ٢٠٠٣، ثم تبنّتها الحكومة السعودية رسمياً عبر وزارة الأوقاف بها لتنطلق بشكل رسمي في ٢٢ آذار/ مارس ٢٠٠٤، انظر: هاني نسيرة، «حملة السكينة والمناصحة،» في: **أزمة النهضة العربية وحرب الأفكار** (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠٩).

(١١) لمزيد من التفصيل، انظر: Gabriel Weimann, *Terror on the Internet: The New Arena, the New Challenges* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2006), p. 67 ff.

(١٢) انظر: يوسف العييري، «لا تكن مع العدو ضدنا: رسالة هامة عن أمن المعلومات،» موقع القاعدون التابع للتنظيم، ومنبر التوحيد والجهاد على شبكة الإنترنت.

وقد حدد التنظيم مهام كثير من خلاياه في النشاط عبر الإنترنت، وكثيراً ما كانت مداهمات القوات السعودية لبعض هذه الخلايا تكشف عن عدد ضخم من المواد الإلكترونية التي يعتمد عليها التنظيم. وقد استخدم التنظيم الإنترنت في توصيل مختلف رسائله حتى إلى القبائل في اليمن والسعودية، كرسالته إلى القبائل في وادي عبيدة وباقي مناطق محافظة مأرب لمواجهة الحكومة اليمنية التي بثّها عبر بعض المواقع الجهادية[١٣].

وظهرت للتنظيم مواقع عدّة، منها موقع «القاعدون» وموقع «أنصار الجهاد»، وينشط في مواقع القاعدة الأخرى، كما نشأت مواقع خاصة بيوسف العييري وغيره. ورغم أن هذه المواقع تمّ حجبها مؤخراً، إلا أن أعضاء التنظيم ينشطون بشكل واضح في المواقع التفاعلية الأخرى، شأن الفيسبوك واليوتيوب والبالتوك، وغيرها.

ثالثاً: الطرح المركزي لأسامة بن لادن

تميز تنظيم القاعدة في جزيرة العرب دون سائر تنظيمات القاعدة الفرعية الأخرى، التي نشأت بعده، بأنه جسّد الطرح المركزي للقاعدة، الذي كان مبرراً رئيسياً لإعلانها سنة ١٩٩٨، ولخروج أسامة بن لادن من السعودية هارباً إلى السودان بعد حرب تحرير الكويت سنة ١٩٩٠، ألا وهو حرب القوات الأجنبية على أرض الحرمين. وقد جعل التنظيم السعودي شعاره «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»، وهو ما مثّل قضية مركزية لدى أسامة بن لادن، ومثّلت في تصوره الدولة السعودية الثالثة عدوه الأبرز والأكثر تكراراً ومركزية في خطابه، ثم أمريكا المتحالفة معها. ولا نتفق مع ما يذهب إليه الباحث النرويجي توماس هيغهاير من أن أسامة بن لادن، ومجموعة القاعدة في السعودية، لم تحمل عداء للمملكة العربية السعودية، حيث يرى العكس قائلاً: «لكن المجموعة لم تهاجم أبداً الحكومة ولم يتعرض أي وزير من أعضائها أبداً لمحاولات اغتيال، بالإضافة إلى هذا فإن الفكر الأيديولوجي للجماعة دائماً ما يصف الولايات المتحدة وحلفاءها الغربيين، وليس النظام المحلي، بالعدو الرئيسي»[١٤]. ونرى

---

(١٣) Site (19 June 2010), < https://www.siteintelgroup.com/pages/default.aspx >.

(١٤) Hegghammer, «Political Violence in Saudi-Arabia: The Rise and Fall of «Al-Qaida in the Arabian Peninsula»».

أن بن لادن لم يعلن عداءه لأمريكا إلا مقروناً ومبرراً باستعمالها من يدعوهم «عملاءها»، وقد دأب بن لادن على وصف الملك السعودي الراحل فهد ابن عبد العزيز بـ «أبي رغال»، وأبو رغال هو الرجل العربي الذي كان دليلاً في طريق أبرهة الأشرم الحبشي لهدم الكعبة ودلّه عليها، ويضرب به المثل في الكفر والخيانة(١٥)، كما تواترت رسائل كلٍّ من أسامة بن لادن ويوسف العييري إلى علماء السعودية وشيوخها في مجال تكفير حكّامها، سواء الشيوخ الرسميين أو شيوخ الصحوة (سفر الحوالي ـ ناصر العمر ـ سلمان العودة ـ عائض القرني) الذين عارضوا في البداية الوجود الأمريكي على أرض الحرمين، وكانوا وقوده الخطابي والنظري، ولكنهم لم يمتدوا بهذه المعارضة إلى المواجهة العملية والمسلحة شأن القاعدة بعد فترة من سجنهم، كما أنهم تحولوا إلى الاعتدال والمصالحة مع موقف السلطة السعودية ضد القاعدة التي تصفها بالفئة الضالة، وهو ما استفز بالخصوص كلاً من زعيم القاعدة أسامة بن لادن وقائد تنظيمه في السعودية الراحل يوسف العييري الذي قتل في مواجهات مع قوات الأمن السعودية في أيار/مايو ٢٠٠٣.

يرى البعض أن فكرة القاعدة في السعودية، جال بخاطر بن لادن منذ وقت مبكر، بعد هروبه إلى السودان سنة ١٩٩٢، رغم أنه كان ممنوعاً من السفر وتشديد الرقابة عليه وعلى ممتلكاته، منذ عودته من أفغانستان إلى السعودية سنة ١٩٩٢، وهو ما استشاط غضبه واتقدت به ثورته، وما إن خرج حتى توالى سيل تحديه للنظام السعودي وإصراره على اتهام حكامه وعلمائه، وترويج مطلبيته بطرد الأمريكان من جزيرة العرب، حيث نجح في تجميع أمواله في رحاب حكومة الإنقاذ الإسلامية في السودان، ومارس بعض النشاط الاقتصادي هناك، كما نجح في إنشاء بعض المعسكرات التدريبية، كما توافد عليه عشرات من السعوديين المرتبطين به وبفكرته.

لا شك أن البيئة السعودية كانت جاهزة لإفراز متعاطفين معه، ومن ثم أعضاء فاعلين فيه، فقد كان السعوديون الأفغان هم الأكثر بين سائر العرب الأفغان، ويقدر عددهم بحوالى ١٥٠٠ عنصر جهادي، قتل ربعهم، كما اعتقل بعض آخر ونقل إلى قاعدة غوانتانامو، بعد الحرب الأمريكية على طالبان سنة

---

(١٥) انظر: رسائل أسامة بن لادن في منبر التوحيد والجهاد على شبكة الإنترنت، وانظر أيضاً: هاني نسيرة، «القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات».

٢٠٠١، بينما عاد ما يقرب من النصف إلى السعودية، ليمثلوا نواة أساسية اعتمد عليها العييري بالخصوص في تكوين نواة تنظيمه، منذ أن كلّف به بأمر مباشر من أسامة بن لادن.

رابعاً: تنظيم ذكوري به إناث

رغم ثبوت دور كبير للعنصر النسائي داخل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، خاصة في مجال التمويل والدعم اللوجيستي والإعلام[١٦]، من زوجات كانوا مع أزواجهن دائماً، رغم مطاردة الأخيرين.. كما برزت منهن امرأة مصرية تدعى أم أسامة كانت ناشطة على الإنترنت، وقد تم القبض عليها فيما بعد.

لكن رغم ذلك يظل التنظيم تنظيماً ذكورياً في مجموعه، وسعودياً في جنسيات أعضائه، فيغلب عليه الذكور، رغم وجود نساء يقمن بأدوار مساعدة، كما يغلب على أعضائهم انتماؤهم السعودي، رغم وجود نسبة من الأجانب في قيادته، وقد وصل أحدهم وهو اليمني خالد الحاج إلى قيادة التنظيم بعد مقتل مؤسسه زعيمه الأول يوسف العييري سنة ٢٠٠٣.

إن معظم مسلحي تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية كانوا في أواخر العشرينيات من العمر عندما بدأت الحملة عام ٢٠٠٣. متوسط العمر كان ٢٧ عاماً بين أصغر سن ١٩ والأكبر ٤٢ سنة. وحتى مع وضع المشاكل المتعلقة بالمصادر في الاعتبار فإن هذا المتوسط مرتفع نسبياً[١٧]. وبداية فإن هذا المتوسط يوضح زيف الأسطورة التي تُظهر المسلحين السعوديين كمراهقين غُرِّر بهم بسهولة، وأيضاً يوضح هذا المتوسط أن مسلحي القاعدة في الجزيرة العربية كانوا أكبر سناً من نظرائهم في أيّ جماعة إسلامية مسلحة أخرى[١٨]. وقد كان استثمار صغار

---

(١٦) تضمّنت مجلة صوت الجهاد عدّة مقالات موقّعة بأسماء نسائية مستعارة وزُعم أن مجلة الخنساء أنتجتها مجموعة من النساء أطلقن على أنفسهن «مكتب المعلومات النسائي في جزيرة العرب»، وعدد من النساء تم اعتقالهن للعلاقة بغارات شنتها الشرطة على منازل ومخابئ أفراد القاعدة، إلا أنه لم يتمّ الإعلان سوى عن قدر ضئيل جداً من المعلومات عنهن.

(١٧) العديد من الأفراد الأصغر سناً كانوا غالباً بين الفئة الاقل شهرة ولهذا تم تمثيلهم بدرجة أقل في العينة.

(١٨) آلان كروغر وجينكا ماليكوفا، «التعليم والفقر والإرهاب: هل هناك صلة عرضية؟»، ص ١٣٢، في: Hegghammer, «Political Violence in Saudi-Arabia: The Rise and Fall of «Al-Qaida in the Arabian Peninsula»».

السن في العمل الدعائي والإعلامي أيضاً، كما تم تجنيد عدد كبير منهم عبره.

وقد كانت الغالبية العظمى من أعضاء تنظيم القاعدة في الجزيرة العربية مواطنين سعوديين، ولم تتجاوز نسبة الأجانب الخمسة عشرة بالمئة، وقد جاؤوا من بلدان مثل اليمن والمغرب وسورية والتشاد وموريتانيا، وقد احتل بعضهم مثل اليمني خالد الحاج والمغربي كريم مجاطي مراكز متقدمة في قيادة التنظيم. وتجدر الإشارة إلى أنه لا يوجد أي عامل مغترب من جنوب آسيا انضم إلى التنظيم.

وقد نجح التنظيم في استغلال العنصر النسائي في تنفيذ عملياته والتخطيط، مثل هيلة القصير المعروفة بأم الرباب التي تم القبض عليها يوم ٣ حزيران/يونيو ٢٠١٠، ووفاء الشهري (أم هاجر الأزدية) الهاربة الآن في اليمن، وهي زوجة سعيد الشهري الرجل الثاني في قيادة تنظيم القاعدة في اليمن وغيرهن. ويشار إلى أن تنظيم القاعدة في جزيرة العرب قد أصدر مجلة نسائية بعنوان **الخنساء** سنة ٢٠٠٤، الموافق سنة ١٤٢٥ هجرية، لم يصدر منها سوى عددها الأول، كما نشر موقع «صوت الجهاد» مقالة طويلة تستحث النساء على القيام بدورهن بعد أن نام الرجال في تصور التنظيم[١٩]، وهو ما استلهمه وطوّره أبو مصعب الزرقاوي في العراق فيما بعد حين جنّد عدداً من السيدات للقيام بعمليات انتحارية داخل العراق، وقد يكون للحركات الفلسطينية المسلحة سبق في مثل هذا التوجه.

وعن العنصر النسائي داخل تنظيم القاعدة في جزيرة العرب وفاعليته على الإنترنت يتحدث مسؤول حملة السكينة في المملكة العربية السعودية، التي تنشط في مواجهة ومناصحة أعضاء القاعدة وفكرها على شبكة الإنترنت، الشيخ عبد الله المشوح أنه «منذ البداية نلاحظ دوراً ملفتاً للمرأة في أنشطة «القاعدة» الإعلامية والفكرية والتنظيمية البسيطة، خصوصاً لدى الجيلين الثاني والثالث (الحالي). ففي حين كان توجه أسامة بن لادن وأيمن الظواهري واضحاً في رفض إدخال المرأة في الصراع الذي يقوده التنظيم، كان عبد العزيز المقرن ومن جاء بعده ضد ذلك. ومن خلال رصدنا لـ ١٥٠٠ موقع متطرف، وجدنا ٤٠ بالمئة منها بإدارة نسائية»[٢٠].

---

(١٩) انظر: خالد المشوح، «أطفال بعد نساء القاعدة،» **الوطن** (السعودية)، ١١/٦/٢٠١٠.

(٢٠) انظر: الحوار مع الشيخ عبد الله المشوح، في: «حملة السكينة بالسعودية تطلق التجنيد الحميد، وتتلقى ٣٠ طلباً،» العربية نت (١٣ حزيران/يونيو ٢٠١٠).

وقد أصدر التنظيم مجلتين إلكترونيتين عبر مواقعها المختلفة هما «صوت الجهاد» التي تخصصت في التجنيد الفكري و«نشرة البتّار» التي تحمل لقب مؤسس التنظيم يوسف العييري، الذي يلقب بالبتّار، وتخصصت في تعليم الأعضاء كيفية استخدام الأدوات والأسلحة العسكرية وكيفية القيام بصيانة كلٍّ منها.

وقد مثّلت النساء وسيطاً في جمع التبرعات للتنظيم، حيث ثبت للأجهزة الأمنية تورط عدد من الأثرياء في السعودية في حشد التمويل والتنظيم، كما يستخدم التنظيم عدداً من الوسائل التقليدية وغير التقليدية، كغسيل الأموال، والتبرعات العينية وغير المباشرة، بل يشك في استخدام القاعدة في السعودية لجنسيات غير عربية في جمع تبرعات عبر التسول وغيرها، وكانت واحدة من التهم الموجهة إلى العنصر النسائي الأبرز في التنظيم «أم الرباب» أنها مسؤولة عن قيادة أكثر من ٦٠ عنصراً متورطاً بالعمليات الإرهابية، إضافة إلى أنها كانت تؤوي المطلوبين في منازل آمنة، واتهمت هيلة القصير بقيامها بتحويل مبالغ تفوق المليوني ريال إلى التنظيم في اليمن[٢١].

خامساً: عمليات التنظيم، تراجع مستمر

لم ينجح تنظيم القاعدة في جزيرة العرب منذ أيار/مايو ٢٠٠٣ في القيام بعمليات كبرى داخل المملكة العربية السعودية، نتيجة الضربات الاستباقية التي نجحت قوات الأمن السعودية في توجيهها له، ومنذ عام ٢٠٠٨ يمكن القول إن أغلب عناصر التنظيم وكوادره النشطة والقيادية قد هاجرت إلى خارج الأرض السعودية، إما إلى العراق كمتطوعين تحت إمرة الزرقاوي وخلفائه، وإما في حماية تنظيم القاعدة اليمني، الذي تم دمج تنظيم القاعدة السعودي فيه، ولكن كانت الإمرة ليمني، كما هي استراتيجية القاعدة الجديدة[٢٢] أن يتولى القيادة أبناء البلد المقيمين، الذين تلقبهم بالأنصار، بينما تكون النيابة أو المنصب الثاني في التنظيم الفرعي للمهاجرين، فبينما يتولى قيادة تنظيم القاعدة

---

(٢١) انظر: **الشرق الأوسط**، ٦/٦/٢٠١٠.

(٢٢) حول فكرة تشكيل القيادة داخل تنظيمات القاعدة الفرعية، انظر: هاني نسيرة، «القيادة الجديدة في العراق: استمرار مأزق غياب الرمز،» **الحياة**، ٢١/٥/٢٠١٠.

في اليمن أبو بصير ناصر الوحيشي، يتولى السعودي سعيد الشهري منصب نائب قائد التنظيم(٢٣).

ورغم أنه يصعب علينا أن ننسب عمليات الخبر الأولى (جنوب الخبر) في ٢٥ حزيران/يونيو ١٩٩٥ إلى التنظيم أو حتى بعض كوادره الباكرة، حيث ثبت اتهام الشيعي أحمد إبراهيم المغسل فيها (مقيم في إيران حالياً) وقد اعترف بذلك يوسف العييري في سيرته الذاتية التي كتبها القائد العسكري في التنظيم عيسى العوشن(٢٤)، كما أن هذه العملية وعمليات أخرى تم القيام بها قبل تأسيس التنظيم الذي تكونت نواته بين عامي ٢٠٠٢ و٢٠٠٣، لذا نرى أن العمليات الكبرى التي قام بها تنظيم القاعدة في السعودية تبدأ من عمليات الرياض في ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٣ التي استهدفت أحياء إشبيلية وغرناطة والحمرا وقتل فيها ما لا يقل عن أربعين شخصاً، من بينهم تسعة من المنفذين، كما جرح حوالى مئتين آخرين، وقد قتل مؤسس التنظيم نفسه يوسف العييري في أول حزيران/يونيو ٢٠٠٣ أثناء مواجهة مع القوات الأمنية في أحد شوارع الرياض.

وقد خلفه في قيادة التنظيم اليمني خالد الحاج، ثم القائد الميداني عبد العزيز المقرن، ثم صالح العوفي، ثم سعود العتيبي وفارس آل شويل الزهراني، ثم تشتت أعضاء التنظيم ليتم نقل ثقله وقاعدته بعد ذلك إلى اليمن.

ويمكننا أن نوجز تطور عمليات التنظيم التي نلاحظ تراجعها داخل السعودية بمرور الوقت كما يلي:

١ ـ بعد إعلان التنظيم في أيار/مايو ٢٠٠٣ قام التنظيم بعدد من العمليات الكبيرة، ثلاثة منها في نفس الشهر، كما شهد باقي العام ١٤ مواجهة أمنية مع القوات الامنية السعودية، كما تم تفجير مجمع المحيا السكني في ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ الذي كان يقطنه أجانب، وقد قتل في هذا التفجير ما لا يقل عن عشرين شخصاً، كما عرف هذا العام ٦ عمليات متفرقة للقاعدة في

(٢٣) في ذلك، انظر تصريحات العوفي للتلفاز السعودي المنشورة، في: **الشرق الأوسط**، ٢٨/٣/٢٠٠٩.

(٢٤) انظر: ترجمة يوسف العييري، الترجمة رقم ١ في: سير أعلام الشهداء، موقع القاعدون التابع لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب.

السعودية، وفي كانون الأول/ديسمبر نهاية العام، أعلنت الحكومة قائمة بأسماء ٢٦ مطلوباً سعودياً.

٢ ـ كان العام ٢٠٠٤ الأخطر على مستوى العمليات والمواجهات الأمنية، حيث شهد ٢٦ مواجهة أمنية، بين قوات الأمن والمطلوبين، كما شهد تنفيذ القاعدة لـ ١٩ عملية، ولم يمر شهر من هذا العام تقريباً بدون مواجهات أو عمليات للقاعدة، وكان اكثرها دموية شهر نيسان/أبريل الذي شهد مواجهات أمنية وأربع عمليات نفذتها القاعدة(٢٥).

٣ ـ وفي العام ٢٠٠٥ تراجعت عمليات القاعدة في السعودية قليلاً، ولكنها كانت مؤثرة، فقد قام التنظيم بأربع عمليات كبيرة في شهور أيار/مايو، وحزيران/يونيو، وتموز/يوليو، وتشرين الأول/أكتوبر، بينما تعرضت لضربات موجعة أثناء عدد من المواجهات الأمنية مع قوات الأمن السعودي، وقد أعلنت الداخلية السعودية قائمة بستة وثلاثين مطلوباً حينئذ.

٤ ـ شهد عام ٢٠٠٦ تراجعاً ملحوظاً على مستوى العمليات والمواجهات على حدٍّ سواء، حيث لم يشهد سوى خمس مواجهات أمنية وثلاث عمليات للقاعدة، وكان شهر تموز/يوليو هو الشهر الأكثر دموية حيث شهد ثلاث مواجهات أمنية وعملية واحدة نفّذتها القاعدة، ولكن لم يكن من بينها عملية كبيرة واحدة، ولم ينجح التنظيم منذ هذا التاريخ في القيام بواحدة منها.

٥ ـ كان العام ٢٠٠٧ أهدأ الأعوام حيث لم يشهد سوى عملية واحدة، نفذها التنظيم ضد مجموعة من الفرنسيين في الحجاز، في شباط/فبراير من هذا العام، وشهد مواجهة أمنية واحدة أسفرت عن مقتل أحد قائمة المطلوبين الـ ٣٦، وأحد منفّذي هذا الهجوم.

ومنذ عام ٢٠٠٨ ومع صعود ونجاح الضربات الوقائية والاستباقية من قبل الأمن السعودي، سواء بالقتل أو القبض عليهم، انحسرت عمليات التنظيم بشكل واضح، واتجهت أغلب كوادره إلى خارج المملكة العربية السعودية، وبخاصة إلى اليمن في جنوب الجزيرة، ليتم خلال العام ٢٠٠٩ إدماج التنظيمين «القاعدة في السعودية» و«القاعدة في اليمن» في تنظيم واحد يحمل اسم «تنظيم

(٢٥) Hegghammer, «Political Violence in Saudi-Arabia: The Rise and Fall of «Al-Qaida in the Arabian Peninsula»».

القاعدة في شبه الجزيرة العربية» كما يشار إليها أحياناً بنفس الاسم القديم، أو يظل يحمل الاسمين بالتبادل، فيوقّع التنظيم باسم أيٍّ منهما حسب الجمهور المستهدف. وأيّاً كانت التسمية فقد صار محل تأكد اتخاذ القاعدة اليمن منطلقاً لها ولتنفيذ سائر عملياتها في منطقة الخليج العربي، خاصة مع ما تشهده من فوضى وصراع بين الحكومة والحوثيين لا زالت القاعدة تحسن استغلاله وتحتشد لاستثماره باستمرار.

ولعل هجرة وخروج أغلب كوادر تنظيم القاعدة في جزيرة العرب إلى اليمن، دليل واضح على نجاعة الضربات الأمنية لقوات الأمن السعودية، وكذلك فاعلية برنامجيها في إعادة التأهيل والمواجهة على الإنترنت، المعروفين ببرنامجي المناصحة وحملة السكينة. وقد بلغت الحملة الأمنية ذروتها في ربيع ٢٠٠٤ حيث نجحت في تفكيك تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وقتل القائد الثالث للتنظيم عبد العزيز المقرن، الذي كان معروفاً بمهارته الميدانية وخبرته القتالية التي امتدت من أفغانستان إلى الصومال، كما تم تصفية خليفته صالح العوفي الذي تولى القيادة بعد مقتل المقرن، وعدد من كبار القادة الآخرين مثل سعود العتيبي وسلطان العتيبي وغيرهم. كما لا يزال مسجوناً في السجون السعودية عدد من أبرز قادة ومنظري التنظيم شأن أبي جندل الأزدي أبو فارس آل شويل الزهراني المسجون في السعودية منذ آب/أغسطس ٢٠٠٤. ولم يتعاف التنظيم بعد هذه الانتكاسات وظل ضعيفاً رغم بعض الهجمات المتفرقة، والدليل على ضعف التنظيم أنه في الفترة بين كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤ وتشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦ لم يقم بأي عملية كبرى ناجحة، ونجحت القوات الأمنية السعودية في القيام بعدد من الضربات الوقائية والاستباقية المهمة التي ضربت دعائم تمويلية ولوجيستية وميدانية وإعلامية للتنظيم بشكل نجح في إجبار سائر كوادره على الهجرة إلى خارج المملكة أو الانزواء داخلها.

سادساً: الاندماج في القاعدة في اليمن

تشكّل تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية في عام ٢٠٠٩ باندماج فرعين من التنظيم في كلٍّ من المملكة العربية السعودية واليمن، وتعهد التنظيم الذي يتزعمه أحد مساعدي زعيم التنظيم الدولي أسامة بن لادن بمهاجمة منشآت

النفط والأجانب وقوات الأمن بهدف الإطاحة بالعائلة الملكية في السعودية، والحكومة اليمنية لإقامة خلافة إسلامية في المنطقة.

وكانت جرثومة التنظيم تتكون من فلول الخارجين من السعودية، وخلايا القاعدة الموجودة باليمن منذ وقت مبكر، حيث كان عدد الأفغان السعوديين واليمنيين هو الأكثر بين سائر مجموعات العرب الأفغان. وقد نجحت خلايا القاعدة في اليمن في القيام بعدد من الهجمات، كان أبرزها استهداف المدمرة الأمريكية كول في عام ٢٠٠٠ وهو الحادث الذي أسفر عن مقتل سبعة عشر بحاراً أمريكياً، إلا أن الأمر استغرق نصف عقد لتشكيل مجموعة تابعة ومنتمية للتنظيم فيما بعد. وقد شهدت الأعوام بين ٢٠٠٢ و٢٠٠٥ تعاوناً من الحكومة اليمنية مع الحكومة الأمريكية في الحرب على الإرهاب، ولكن أثناء الحرب مع الحوثيين والضغط على الجنوب الذي صعد فيه العديد من النزعات الانفصالية غضّت اليمن النظر عن القاعدة التي نشطت مستغلة الصراع بينها وبين الحوثيين، وحين عودتها إلى إحكام القبضة يبدو أن الزمام قد انفلت لخلايا القاعدة اليمنية والسعودية للتكون وإعادة التبلور، مستغلة بيئة قبلية وطائفية وإكراهات اقتصادية واجتماعية وسياسية أحسنت استغلالها.

ففي العام ٢٠٠٦ تغير الحال بعد أن فرّ ثلاثة وعشرون سجيناً من عناصر القاعدة من أحد السجون بصنعاء، من بينهم جمال البداوي العقل المدبّر للهجوم على المدمرة الأمريكية كول، وقد تم اعتقال وقتل معظم السجناء الفارين، لكن استعصى على قوات الأمن الإمساك باثنين من السجناء الأقل شهرة، وهما عبد الكريم الوحيشي الذي كان مساعداً شخصياً لبن لادن في أفغانستان، والآخر هو قاسم الريمي.

يذكر أن الوحيشي البالغ من العمر ٣٣ عاماً هو من محافظة البيدا الجنوبية، درس بالمعاهد الدينية في اليمن قبل أن يسافر إلى أفغانستان في التسعينيات، وقد قاتل في معركة تورا بورا في عام ٢٠٠١ ضد القوات الأمريكية قبل أن يهرب حتى الحدود مع إيران حيث تم اعتقاله وترحيله إلى اليمن عام ٢٠٠٣.

وعقب هروبه من السجن بصحبة الريمي قاما بإنشاء تنظيم القاعدة في اليمن، حيث تم استقطاب وضم مقاتلين عرب جدد مدرّبين وأصحاب خبرة مكتسبة من القتال في العراق وأفغانستان، واستطاع التنظيم إنشاء قواعد لشن

هجماته متمتعاً بحماية القبائل اليمنية المناوئة للحكومة اليمنية وتدخلها في المنطقة.

وقد أعلن التنظيم مسؤوليته عن هجومين انتحاريين أسفرا عن مقتل ستة سائحين غربيين، وتبنّى أيضاً الهجوم الذي وقع على السفارة الأمريكية في صنعاء عام ٢٠٠٨ حيث استخدم المهاجمون الصواريخ والقنابل اليدويّة، فقتلوا عشرة حراس يمنيين وأربعة مدنيين قبل أن يلقوا مصرعهم. بعد مرور أربعة شهور على الحادث خرج الوحيشي في تسجيل مصوَّر ليعلن عن اندماج فرعي القاعدة في السعودية واليمن ليشكلا معا تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية، وهو ما يرد إلى محاولة القيادة المركزية للقاعدة جمع عناصر القاعدة السعوديين الذين فروا من وطنهم والمسلحين اليمنيين تحت مظلة واحدة قبل البدء في شن هجمات على المنطقة، وقد ظهر الوحيشي في تسجيل مصوَّر وبجواره نائب زعيم التنظيم الجديد سعيد علي الشهري، الذي أطلق سراحه من معتقل غوانتانامو في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧، ومعتقل سابق آخر يدعي محمد عاتق الحربي وهو القائد الميداني للتنظيم.

وكانت أولى العمليات التي سعى هذا التنظيم إلى تنفيذها خارج اليمن، وداخل المملكة العربية السعودية، محاولة اغتيال الأمير محمد بن نايف في ٢٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٩ حين التقى الانتحاري عبد الله عسيري الأمير في قصره بجدّة، معلناً توبته وتراجعه عن فكر القاعدة واستعداده للمساعدة في عودة مطلوبين آخرين إلى السعودية، أبرزهم وفاء (أم هاجر الأزدية) زوجة سعيد الشهري نائب قائد التنظيم في اليمن، وأثناء جلوسه مع الأمير حاول الانتحاري تفجير نفسه وقتل الأمير عبر عبوة كان يخفيها في ملابسه الخاصة، وفي نفس المكان الذي كان يخفي فيها النيجيري عمر عبد المطلب العبوة التفجيرية أثناء محاولته تفجير طائرة ديترويت، ولكن قتل الانتحاري ونجا الأمير من العملية. ولم تكن هذه المحاولة الأولى لاغتيال الأمير محمد بن نايف، وهو ما يرد إلى دوره في رعاية برنامج ولجان المناصحة واستتابة أعضاء القاعدة في التنظيم، فقد سبقته محاولتان فاشلتان سنة ٢٠٠٤ وسنة ٢٠٠٨ أثناء وجوده في بعض البلدان المجاورة[٢٦].

---

(٢٦) انظر: «نصّ المكالمة التي جرَت بين الأمير محمد بن نايف وعبد الله عسيري،» العربية نت (١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩)، <http://www.alarabiya.net/articles/2009/09/01/83630.html#001>.

وأعلن التنظيم مسؤوليته عن عدد من الهجمات على كلٍّ من السعودية واليمن، خلال عامي ٢٠٠٩، ٢٠١٠ كما اتهم الرئيس الأمريكي باراك أوباما التنظيم ذاته بمحاولة تفجير طائرة ركاب أمريكية في ديترويت خلال عيد الميلاد أوائل العام ٢٠١٠[٢٧].

سابعاً: برنامج المكافحة وإعادة التأهيل السعودي

بجوار المواجهة الأمنية والضربات الوقائية والاستباقية تستخدم الحكومة السعودية عدداً من الوسائل الأخرى لمكافحة التطرف الفكري ومحاولة تأهيل أعضاء القاعدة في السعودية واستعادتهم واستتابتهم تصالحاً معها ومع الحكومة وبهدف تصحيح فهمهم للدين. وكان أبرز هذه المحاولات برنامج العفو الملكي الذي بدأت الحكومة السعودية بتطبيقه في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ حيث يتم العفو عمّن يسلّم نفسه من أعضاء التنظيم واضعاً سلاحه ومفارقاً لهذا التنظيم، ثم تطورت هذه الآليات من خلال برنامجي المناصحة الذي أشرفت عليه وزارة الداخلية السعودية وحملة السكينة التي تديرها وزارة الأوقاف في المملكة عبر عدد كبير من الدعاة والداعيات.

١ ـ لجان المناصحة

بدأت فكرة لجان المناصحة من داخل السلطات السعودية ذاتها، حيث مثلت مضمون ورقة العمل الأساسية التي قدمتها المملكة العربية السعودية في المؤتمر الدولي لمكافحة الإرهاب، (الذي عقد في ٢٥ ـ ٢٨ ذو الحجة ١٤٢٥هـ الواقع فيه ٥ ـ ٨ شباط/فبراير ٢٠٠٥ ميلادية بالرياض)[٢٨]، الذي سعى إلى تحديد خطط الدولة في مكافحة الإرهاب، وقد تحددت أهدافه فيما يلي:

أ ـ إلقاء الضوء على مفاهيم الإرهاب ومسبباته، والتطورات التاريخية والفكرية والثقافية المغذية لجذوره في المجتمعات الإنسانية.

---

(٢٧) انظر: حوار هاني نسيرة مع جريدة **نيويورك تايمز** حول حادث عمر عبد المطلب في ١٦ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، نقلاً عن: Adam Nossiter, «Lonely Trek to Radicalism for Terror Suspect,» *New York Times*, 16/1/2010, <http://www.nytimes.com/2010/01/17/world/africa/17abdulmutallab.html>.

(٢٨) يمكن مراجعة أعمال هذا المؤتمر في: <http://www.ctic.org.sa/acomittee.asp>.

ب ـ إظهار العلاقات بين الإرهاب من جانب وغسيل الأموال وتهريب الأسلحة والمخدرات من جانب آخر.

ج ـ التعرف على الجوانب التنظيمية للمنظمات الإرهابية وتشكيلاتها وطرق عملها.

د ـ الاطّلاع على تجارب وجهود الدول المشاركة والمنظمات الدولية في مجال مكافحة الإرهاب وتبادل المعلومات والخبرات.

هـ ـ الخلوص بنتائج ومقترحات عملية لدعم الجهود الدولية في مكافحة الإرهاب.

وكما يتضح من الهدف الأول للمؤتمر، فإن محاربة الفكر بالفكر وكشف الشبهات «لدى الفئة الضالة» تكتسب أهمية خاصة في الأجندة السعودية في مكافحة الإرهاب بالمملكة وخارجها[٢٩].

من هنا كان إنشاء لجان المناصحة التي بدأت في الأصل تتكون من لجنة أم تندرج تحتها ثلاث لجان علمية، واجتماعية، وأمنية يقوم على إداراتها ورئاسة اجتماعاتها وتنفيذ أهدافها مدير العلاقات والتوجيه بوزارة الداخلية.

ويقصد ببرامج المناصحة ـ وفق هذا المفهوم ـ جلسات علمية هادئة بين الموقوفين أمنياً، المتأثرين بالفكر المنحرف، والأساتذة والمشايخ والدعاة والمفكرين أعضاء المناصحة، الذين يتم اختيارهم بعناية، وذلك للإجابة عن الشبهات التي وقع فيها هؤلاء الموقوفون أمنياً، مع مناقشة أسباب الانحراف ضمن ضوابط شرعية.

فجلسات المناصحة هي جلسات فكرية وحوارية، حميمة ومباشرة، تهدف إلى إعادة الضبط العقلي والشرعي للمتطرفين وردهم إلى ساحة الاعتدال ودقة الفهم، وتخليصهم من شوائب الفهم العقيم والفعل الدموي الذي تجبلهم عليه وتدفعهم نحو التعصب له بدون مساءلة، مجموعات القاعدة في السعودية.

وثمة توافق بين شيوخ المناصحة ورجال الأمن أن لكلٍّ منهما دوره، فالموقف الشرعي الذي يدين به رجال المناصحة مع حملة السلاح والخارجين عن

---

(٢٩) المصدر نفسه.

الجماعة هو «أن واجب الدعاة مناصحتهم ومقارعتهم بالحجة قدر الإمكان، وواجب الدولة الحزم والشدة والأخذ بيد من حديد على من أراد الإفساد أو الإخلال بالأمن ولا ينافي هذا الحوار! بل هما طريقان لهدف واحد يتمثل في جمع الكلمة ووحدة الصف»(٣٠)، فالفكر السليم يقضي على الفكر المنحرف بالحجة والبيان، فالقناعات لا تزول إلا بالقناعات، فالشخص الذي يحمل فكراً منحرفاً لا يفصح عمّا لديه من أفكار، أو ربما سعى في نشرها ديانة وأنه يؤجر على ذلك، وهنا يقع الخطر وتعظم المشكلة التي لا تعالج إلا بالحوار والمناصحة والمناقشة.

ورغم أن ثمة مراجعات مهمة لجماعات كالجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد في مصر، وكذلك لبعض القيادات الفكرية لجماعات متطرفة في الجزائر والمغرب، إلا أن علاقة هذه المراجعات بالسلطات في هذه البلاد تظل بعيدة، فهي مبادرات ذاتية قام بها أصحابها في الغالب، وإن وجدوا بعض التشجيع من السلطات وتيسير السبل لهم، تتسع مثلاً عند الجماعة الإسلامية المصرية لتمثل ما يشبه الانقلاب الكلي عن طرحهم السابق في حتمية المواجهة وفكر الحاكمية لنقد كليهما، بينما تظل عند البعض الآخر تمثل انقلاباً أو تراجعاً جزئياً عن خيار العنف والمواجهة تحديداً.

ورغم وجود ما يعرف بقوافل الدعوة في السجون التي قادها عدد من رموز الفكر والدعوة الإسلامية في مصر في حوار الجماعات الإسلامية، خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، مثل الشيخين محمد الغزالي ومحمد متولي الشعراوي، إلا أنها سريعاً ما انقطعت، وقام الأمن بتحييد الجميع لتخلو الساحة فقط للخيار الأمني، كما كانت تتم في شكل ندوات وليست جلسات ثنائية.

من هنا تأتي الخصوصية السعودية في تجربة المناصحة وإعادة التأهيل للمتطرفين في الجماعات الراديكالية، فلا تسير المعركة مع القاعدة في السعودية في اتجاه المواجهة الأمنية فقط، ولكن سارت بالتوازي مع مشروع أعدته

---

(٣٠) انظر: «حوار مع الدكتور عادل بن عبد الله العبد الجبار،» **الرياض**، وهو منشور أيضاً على موقع حملة السكينة، < http://www.asskeenh.com/aboutar.aspx >.

الجهات الأمنية ذاتها، وهو مشروع برامج المناصحة للمتطرفين في المملكة، تمهيداً لدمجهم في المجتمع بفكر جديد ونظرة أبعد ما تكون عن العنف والتطرف. ومما يميز التجربة السعودية كذلك في هذا الصدد أنها تمتد برعايتها إلى مرحلة ما بعد التوبة، من أجل تيسير سبل التأقلم لهؤلاء وهو ما يغيب عن التجربة المصرية في قوافل الدعوة المذكورة، أو المراجعات الحديثة لأعضاء الجماعة الإسلامية والجهاد الذين بدأ الإفراج عن مجموعاتهم التي ارتضت المراجعات، خلال العام ٢٠٠٧.

أما في الجانب السعودي فقد خضع لإعادة التأهيل نحو ٢٠٠٠ شخص أطلق سراح ٧٠٠ منهم، عادوا إلى الانخراط في المجتمع بعد عشرة أسابيع من التأهيل الاجتماعي والنفسي، كما حازوا على إثرها وظيفة مناسبة، بل وتلقوا مساعدة للزواج وبناء أسرة، إضافة إلى حصولهم وذويهم على مساعدات مادية شهرية تساعدهم على تأمين احتياجاتهم الأساسية. مشروع وزارة الداخلية السعودية لا يقتصر على إعادة تأهيل القاعديين القدامى فقط، بل يتضمن كذلك تطبيق برامج مكافحة التطرف والتكفير في المدارس والمساجد، إضافة إلى مكافحة الإرهاب على الإنترنت الذي يعتبر من الوسائل الأكثر شيوعاً في تجنيد المتطرفين. ورغم خروج بعض من تمّت مناصحتهم وعودتهم إلى العمل التنظيمي إلى اليمن أو غيرها من البلاد خارج المملكة (شأن سعيد الشهري وصالح القرعاوي والعوفي وغيرهم) إلا أن معلومات الداخلية السعودية لا زالت تؤكد فاعلية برنامج المناصحة وتصرّ عليه، خاصة وأنه أثبت كفاءة مع العدد الأكبر وغالبية من تمّت مناصحتهم.

٢ ـ حملة السكينة: المواجهة على الإنترنت

تأتي حملة السكينة رداً على التحدّي الجديد للإرهاب، وهو تحدّي استغلالهم للشبكة العنكبوتية، فقد أصبح الإرهابيون الجدد، غير مقيّدين بمنطقة معينة، أو معتمدين سياسياً أو مالياً على دولة معيّنة، قدر ما يعتمدون على قدرات اتصالات متقدمة، بما في ذلك الإنترنت، لدفع عجلة أجندتهم المهلكة. وقد لا نبالغ إذا قلنا إن الإنترنت هو الساحة الرئيسية التي ينشط عليها تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، بل إنه يتفوق في هذه الساحة على سواه من التنظيمات الراديكالية والمعتدلة في المنطقة بشكل كبير.

وللوقوف على أهمية هذا البرنامج نستشهد بما قاله أحد الموقوفين أمنياً الذين تمّت مناصحتهم في السجون السعودية، من أنه كان ابن عشرين عاماً فقط، عندما كان «يترك الصلاة لأجل بث بيان الخلية على البالتوك»[(٣١)].

وفي العام ١٩٩٨، «كان لدى أقل من نصف المنظمات المصنفة من قبل وزارة الخارجية الأمريكية كمنظمات إرهابية مواقع إلكترونية. وبحلول نهاية العام ١٩٩٩ كانت جميع هذه الجماعات الإرهابية تقريباً قد أوجدت لنفسها حضوراً على الإنترنت. وقد أصبح اليوم لجميع الجماعات الإرهابية النشيطة حضور واحد على الأقل على الإنترنت، ويشير رصدنا للفترة الممتدة من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٧ إلى وجود أكثر من ٥ آلاف من المواقع والمنابر وغرف المحادثة الإلكترونية التابعة للإرهابيين»[(٣٢)]، فمما يذكر في سياق دراستنا أن بعض قادة تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، مثل يوسف العييري مؤسس هذا التنظيم الذي قتل في أيار/مايو ٢٠٠٣، قد أسس عدداً من المواقع الإلكترونية، وكان دائم الدخول إلى غرف البالتوك باسم عزام، كما نذكر الانتصار الأخير الذي أحرزته السلطات الأمنية السعودية بقبضها على أبي أسيد الفلوجي الذي يتولى موقعاً إعلامياً قيادياً في التنظيم وأداة الربط بين أعضاء التنظيم في الداخل والخارج، وبحوزته موادّ تمتد سعتها إلى ٤٠ ألف ميغابيت تضم موادّ تجنيدية واتصالية وتمويلية حول التنظيم، ولكن لم تعلن الداخلية السعودية في بيانها عن تفاصيلها، كما ألقت القبض على آخر يسمى أبا عبد الله النجدي كان يعد لنشر مجلة «صدى الجهاد» أحد المنابر الإعلامية للقاعدة[(٣٣)].

إن إدمان كثير من الشباب للإنترنت، ورغبتهم في إثبات وجودهم وتحقيق

---

(٣١) انظر: «حوار مع الدكتور عادل العبد الجبار،» **الرياض**، ١٨/ ١٠/ ٢٠٠٥.

(٣٢) Albert Bandura: «Moral Disengagement in the Perpetration of Inhumanities,» *Personality and Social Psychology Review*, vol. 3, Special issue on evil and violence (1999), pp. 193-209; «Selective Moral Disengagement in the Exercise of Moral Agency,» *Journal of Moral Education*, vol. 31, no. 2 (2002), pp. 101-119, and «The Role of Selective Moral Disengagement in Terrorism and Counterterrorism,» in: Fathail M. Moghaddam and Anthony J. Marsella, eds., *Understanding Terrorism: Psychological Roots, Consequences and Interventions* (Washington, DC: American Psychological Association, 2004), pp. 121-150.

(٣٣) انظر: «بيان وزارة الداخلية السعودية،» **الوطن** (السعودية)، ٧/ ٦/ ٢٠٠٧.

ذواتهم بدون أن يكون لهذا الإثبات معالم واضحة، تجعلهم فريسة سهلة لأعضاء القاعدة ومجنديها، ولعل قصة عبد العزيز بن رشيد العنزي الذي تم القبض عليه في أول أيار/مايو عام ٢٠٠٥، وقد ألّف كتاباً عقب تفجيرات الرياض عام ٢٠٠٣ بعنوان **انتقاص الاعتراض على تفجيرات الرياض** قد تم تجنيده عن طريق الإنترنت، رغم كونه خريج شريعة وانترنتي موهوب، وقد نجحت حملة السكينة في إقناعه بعد ضمه إلى اللجنة الشرعية في القاعدة بالتراجع عن تكفير العلماء، فقد تم تجنيده للقاعدة عبر الإنترنت، وتم تركه لها عبر الإنترنت كذلك[٣٤].

وتهدف حملة السكينة حسب موقعها الرسمي الذي تعرّض لاختراق من قبل القاعدة في السعودية ثم عاد سريعاً، إلى ثمانية أهداف رئيسية هي: «بثّ المفاهيم والقواعد الشرعية التي تُكرّس المنهج المُعتدل، وكشف الشُّبهات التي يعرضها أصحاب الاتجاهات المُنحرفة، وفتح الحوار والنقاش في القضايا المُشكِلة بأساليب شرعية وأخلاقية، والتصدّي لمن يبث أفكاره المُنحرفة، وتعميق مفاهيم الولاء والانتماء، ومعالجة الأسباب التي تؤدي إلى الغلو والانحراف سواء كانت فكرية أو اجتماعية أو نفسيّة، وتقديم استشارات وحلول منطقيّة للأسر التي تلاحظ انحرافاً في سلوك أحد أبنائها لاستدراك الوضع بالطريقة المناسبة، ورصد الحركة الفكرية وتحليلها ودراستها»[٣٥].

وتعتمد حملة السكينة في سبيل ذلك على الانتشار في مواقع ومنتديات ومجموعات الإنترنت، وذلك عبر فريق عمل مُختلِف التخصصات، يُحقق بتكامله أهداف الحملة عبر الوسائل والأساليب المُناسبة والمؤثّرة في أن تكون صفة الانتشار والتعامل مع الجمهور صفة شخصيّة وديّة، ومن خلال هذه المواقع والمنتديات يتم بث المفاهيم الصحيحة ومُناقشة الأفكار المُنحرفة، وقد يكون هذا النقاش «علناً أو عبر الرسائل الخاصّة، وتُركّز على المضمون الشرعي، بالإضافة إلى الأدب في الحوار ومُراعاة اختلاف المُخاطَبين»[٣٦].

وقد بدأت حملة السكينة بجهود فردية غير رسمية، ربما قبل أن يظهر

---

(٣٤) **الوطن**، ١٢/٥/٢٠٠٥.

(٣٥) انظر: الموقع الرسمي لحملة السكينة، < http://www.asskeenh.com/AboutAr.aspx >.

(٣٦) المصدر نفسه.

تنظيم القاعدة في جزيرة العرب رسمياً[٣٧]، في ٢٥ من ذي الحجة سنة ١٤٢٣ الموافق ٢٧ شباط/فبراير سنة ٢٠٠٣، كمحاولة للتصدي لمفاهيم الغلو والتطرف التي تنتشر عبر مواقع ومنتديات الإنترنت، ويتخذ الفريق من الحوار محوراً أساسياً لتفكيك الشبهات وكشف المفاهيم المنحرفة، مع تكثيف إبراز المفاهيم الشرعية الصحيحة.

وبعد أربعة شهور من بدء نشاط الحملة رأى وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية في المملكة ضرورة ترتيب هذه الجهود ورعايتها، وانطلقت رسمياً في أول صفر ١٤٢٥ هجرية الموافق ٢٢ آذار/مارس ٢٠٠٤ ميلادية، وهو ما دفع العمل في الحملة إلى آفاق أوسع وإمكانيات أرحب لمواجهة الفكر المتطرف على ساحات الإنترنت، وظلت حملة السكينة مستقلة، ولكن تشرف عليها الوزارة، التي فرغت لها عدداً «من الدعاة المتمكّنين وطلبة العلم والمختصين للحملة، بالإضافة إلى مجموعة من المُتعاونين، وأخذت تتطور الوسائل والأقسام بشكلٍ مُتتابع ومدروس حتى حصلنا بفضل الله على مجموعة من النتائج الإيجابية والتي سيأتي بيانها»[٣٨].

وهنا نؤكد أنه بينما تعتبر لجنة المناصحة لجنة تابعة لإدارة التوعية والتوجيه داخل وزارة الداخلية، يمكن اعتبار حملة السكينة حملة مستقلة تدعمها وزارة الأوقاف السعودية فقط. وبينما تركز المناصحة على حوار المسجونين في الداخل تمتد جهود السكينة مناصحة إلى مَنْ لا حدود لهم ولا قيود عليهم على شبكة الإنترنت. ونكاد نتفق مع بعض الكتّاب السعوديين في ضرورة أن تمتد المناصحة إلى الخارج، وعلى كل المستويات والمساحات الخارجية غير المتاحة حتى يتحقق لها النجاح وتبتعد عنها مخايل الفشل[٣٩].

ولعل تعبير مختلف التخصصات التي وضعته حملة السكينة في تعريفها لنفسها، ومجموعة الدعاة «المتمكنين» التي تم تفريغهم لها، تدرك أهميته من خلال تحديدنا للغة الدعاية الإرهابية، وهو ما يصعب مهمة المواجهة الفكرية

---

(٣٧) نذكر في هذا السياق أن كلاً من مشروعي السكينة والمناصحة لا يواجه فقط القاعديين ولكن التكفيريين، فممّن يشتبك معهم المناصحون وأعضاء السكينة تكفيريون وجهاديون وجماعات مختلفة، تمثّل بذوراً للعنف في المجتمع السعودي أو خلايا نائمة له.

(٣٨) <http://www.asskeenh.com/AboutAr.aspx>.

(٣٩) خالد الغنامي، «نجح رجال الأمن وفشل رجال المناصحة،» **الوطن**، ٣٠/٤/٢٠٠٧.

لها ولآليات تجنيدها في الآن نفسه عند غير المتمكن، حيث تعتمد الدعاية الإرهابية على التبرير، وآلية التبرير آلية هروبية يصعب الإمساك بصاحبها، وهو يقدمه لتبرير استخدام العنف. ومن النظريات المفيدة المواجهة لهذا التحليل نظرية «فك الارتباط أو الفصل الأخلاقي» لألبيرت باندورا، ولو أنها لم توضع خصيصاً للإرهابيين، الذين يحاولون كالمجرمين، فك ارتباطهم والنأي بأنفسهم عن الاستخدام المروع للعنف، بالوسائل التالية:

ـ **تنحية المسؤولية**: يشتمل هذا على تحريف العلاقة بين أعمال الشخص ونتائج تلك الأعمال، و/أو لوم الضحية أو الظروف على أعمال العنف وقتل الأبرياء.

ـ **تمييع المسؤولية**: ويتم ذلك بتقسيم الواجبات، بحيث يكون كل عمل مفرد غير مؤذٍ نسبياً بحد ذاته، ولكن المجموع الكلي مؤذٍ. وقد تستخدم القرارات الجماعية لتمييع المسؤولية الفردية عن عملٍ ما وتوزيعها على أفراد المجموعة.

ـ **تجريد الأهداف من إنسانيتها**: يكون ارتكاب العنف ضد الأبرياء أسهل إذا لم يتم تصورهم كبشر وأشخاص. ويمكن للمرء أن يقلّل من الوحشية التي فُرضت على الآخرين بالتركيز، عوضاً عن ذلك، على الطبيعة غير الشخصية للهجمات والمعنى الرمزي للأهداف، وبتسمية الضحايا بأسماء غير بشرية والنظر إليهم على أنهم لا يرقون إلى مستوى البشر ـ حشرات مؤذية، كلاب، وما إلى ذلك. ويحط أسامة بن لادن، على سبيل المثال، من منزلة الأمريكيين كـ «شعب حقير» يرتكب أعمالاً «لا ينحط إليها أكثر الحيوانات نهماً».

ـ **اللغة الملطفة**: يتضمن ذلك جعل السلوك المؤذي محترماً، وتقليص المسؤولية الشخصية بالإشارة إليها بعبارات غير شخصية. فمثلاً، تشير القاعدة دائماً إلى أحداث ١١ أيلول/سبتمبر على أنها هجمات على رموز القوة والروح الاستهلاكية الأمريكية، ولا تشير إطلاقاً إلى قتل نحو ٣ آلاف رجل وامرأة وطفل.

ـ **مقارنات مفيدة وملتوية**: حيث يتم حجب حقيقة السلوك المستهجن بمقارنته بسلوك آخر أكثر إيذاء. مرة أخرى، يقارن قتل الأشخاص الأبرياء، بما في ذلك الأطفال، في هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر إبّان

السلم، بإلقاء الولايات المتحدة القنبلة الذرية على اليابان لإنهاء الحرب العالمية الثانية، التي قتل فيها مئات الآلاف.

ـ **تحريف تسلسل الأحداث وعزو اللوم لغيرهم**: تجاهل الحقائق أو تحريف عواقب عمل عنف على المواطنين الآخرين بالتأكيد أن الهجوم الإرهابي لم يكن إلا عملاً انتقامياً أو إجراءً دفاعياً ضد استفزاز سابق للعدو يتيح للإرهابيين الحد من الشعور الفردي بالذنب، وينحى باللائمة على الضحية، ويتهم آخرين بمسؤولية التسبب في الأعمال التي تستحق الشجب، كما يحدث عندما تقطع رؤوس المختطَفين لأن حكوماتهم «لم تلب مطالب الإرهابيين».

ختاماً نرى أن اليمن بفوضى الصراع الداخلي فيها وتقلص سلطات الدولة داخل العاصمة صنعاء، تمثّل الحاضنة الآمنة والراعية للقاعدة في السعودية الآن، خاصة بعد ثبات اتخاذها قاعدة للعمليات فيها وسائر بلدان الخليج.

٤٢ ـ تنظيم القاعدة في العراق

هاني نسيرة

مقدمة

بدأ ظهور القاعدة في العراق بعد الفوضى التي شهدها عقب الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، هذه الفوضى أو التوحش الذي تبحث القاعدة دائماً عنه، ووفق مفهومها الاستراتيجي لإدارته، حيث يكون البحث عن الملاذات الآمنة وسط مناطق التوحش والفوضى[1]، التي كان العراق بعد الغزو الأمريكي لأفغانستان سنة ٢٠٠١، ثم الاحتلال الأمريكي للعراق سنة ٢٠٠٣ نموذجاً فريداً له، رغم ما كان متوقعاً أو مسوقاً له من قبل مضخات الأفكار الأمريكية كنموذج للديمقراطية والاستقرار السياسي في المنطقة، وهو ما نتج بشكل رئيسي من الأخطاء الاستراتيجية الكبرى، التي وقع فيها الأمريكيون بعد الغزو، وهو ما تزامن مع تصاعد النزعة الجهادية السنيّة في الشارع العراقي على العموم، والكردي بالخصوص، قبل الغزو وبعده.

فقد أخطأت إدارة الرئيس الأمريكي جورج دبليو بوش حين أغفلت المشكلات الحقيقية لتحقيق الاستقرار، وعملية بناء الدولة، وارتكابها أخطاء سياسية وعسكرية فادحة، وفّرت مناخاً مؤاتياً لنشاط ونمو وتطور الحركات الجهادية المقاومة والمجابهة داخل العراق، وفي مقدمة هذه الأخطاء تجاهل وإغفال طبيعة التركيبة العرقية والطائفية المعقدة في العراق والممتلئ بالعديد من الهويات الفرعية، التي تفجر بعضها بعد طول تنكر له، أو انكسر بعضها الآخر بعد طول هيمنة منه، وقد تصورت الطائفة السنيّة بالخصوص أن الاحتلال

---

(١) انظر: أبو بكر ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة** (مركز الدراسات والبحوث الإسلامية)، <http://www.e-prism.org/images/Idarat_al-Tawahhush_-_Abu_Bakr_Naji.pdf>.

استهداف رئيسي لها وتغليب للطوائف الأخرى عليها، بينما تماهت في تصور الآخرين مع النظام البعثي السابق الحاكم في العراق[٢].

لهذه الأسباب السابقة، وكذلك تحول أرض العراق بعد احتلالها إلى أفغانستان جديدة في تصور الجهاديين والإسلاميين العراقيين، يجب فيها الجهاد والنصرة، كما تجب إليها الهجرة، وجدت في البداية الظاهرة الزرقاوية إمكانيات صعودها وحواضنها، ثم نشاط تنظيم القاعدة بعد الغزو الأمريكي للعراق على طول هذه السنوات.

قبل هذا الصعود كان العراق ساحة لبعض المجموعات والفصائل الجهادية، التي نشأت في أوائل التسعينيات، وتحديداً بعد الغزو العراقي للكويت سنة ١٩٩٠، وما نتج منه من آثار اقتصادية واجتماعية وسياسية داخل الساحة العراقية، وفي شماله الكردي بالخصوص، وهو ما زاد منه القرب من الساحتين الأفغانية والإيرانية، برفدهما وخطابهما الصحوي الإسلامي، وكذلك عودة أو تأثر كثير من كوادرها بهاتين الساحتين، أثناء فترة الحصار الدولي على العراق، ونظام صدام حسين. وقد تأثرت هذه الكوادر العراقية الجهادية بالخصوص بالسلفية السعودية، سواء في شكلها التقليدي أو شكلها الصحوي، كما تأثرت بالقطبية منهجاً فكرياً، ومنهج جماعة الجهاد المصري حركياً[٣]. ومما زاد من مؤاتاة البيئة العراقية حينئذ جنوح النظام العراقي إلى خطاب عاطفي ديني، يواجه به تحدياته ويدجّن به جماهيره، كما أنه قد غضّ طرفه أو فقد سيطرته فعلياً على أنشطة الجهاديين في المنطقة الكردية بالخصوص.

أولاً: الجهادية العراقية قبل الزرقاوي

كان ظهور أول جماعة جهادية في المنطقة الكردية سنة ١٩٨٠ وحملت اسم «الجيش الإسلامي الكردستاني»، ثم تكونت في عام ١٩٨٥ «الرابطة الإسلامية الجهادية»، وبعد عامين تم تشكيل «تنظيم الحركة الإسلامية» سنة

---

(٢) لمزيد من التفصيل حول ذلك، انظر: توماس بيكرنغ، جيمس شليزنغر وإيريك شوارتز، «عام على احتلال العراق (ملف): العراق بعد عام واحد،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٦، العدد ٣٠٢ (نيسان/أبريل ٢٠٠٤)، والمجموعة الدولية للأزمات، «ماذا بإمكان الولايات المتحدة أن تفعل في العراق؟،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣١٢ (شباط/فبراير ٢٠٠٥)، ص ٣٤.

(٣) في ذلك، انظر: هاني السباعي، «الحركات المسلحة في العراق،» مركز المقريزي للدراسات التاريخية (لندن)، <http://www.almaqreze.net/articles/artcl028.htm>.

١٩٨٨ في كردستان العراق على يد الشيخ عثمان بن عبد العزيز، وهي جماعة متأثرة بفكر الإخوان المسلمين في منحاه القطبي، وذات نزعة جهادية واضحة، ثم حدث انشقاق داخل الحركة الإسلامية في عام ١٩٩٢، حيث تشكلت جماعة جديدة أطلق عليها «النهضة»، وبعد ذلك بسنتين تشكلت جماعة جديدة أطلق عليها اسم «الاتحاد الإسلامي» الذي اختار نهج الإخوان المسلمين في العمل الحزبي والسياسي وابتعد عن العمل الجهادي، كما ارتبط بعلاقات قوية مع الجماعة المصرية الأم، وكذلك فروعها في العالم. ولكن في عام ١٩٩٩ اتحدت «الحركة الإسلامية» بقيادة الملا علي عبد العزيز مع «حركة النهضة» وأطلق على الجماعة الجديدة «حركة الوحدة الإسلامية»، وهي تعد أول وأقدم الجماعات الجهادية الموجودة حالياً في كردستان العراق.

كما سبق استقرار الزرقاوي الكامل في العراق، وصول بعض طلائع «جند الشام»، ممّن كان يعرفهم جيداً في أفغانستان، ، إلى كردستان العراق، وقد كوّنوا جناحاً جهادياً على هامش الحركة الإسلامية الكردية، وقريباً من طرفها الجهادي بالخصوص، بقيادة رفيقه الأردني السابق أبو عبد الرحمن الشامي، واسمه الحقيقي رائد خريسات[٤] عام ١٩٩٨، وكان كلاهما مقرّباً من منظّر السلفية الجهادية في الأردن أبي محمد المقدسي. وقد تولى خريسات تأسيس وإمارة «جند الشام» في كردستان، والتحق به الزرقاوي قبل سفره إلى أفغانستان واستقراره هناك في ظل حكومة طالبان، ولكن كانت الإمارة وقيادة هذه الجماعة لرائد خريسات دون الزرقاوي طوال إقامتهما معاً[٥].

وقد نجح أبو عبد الرحمن رائد خريسات في التحالف والاتفاق مع شباب «كتيبة سوران الإسلامية الكردية»، وكوّنا معاً جماعة جهادية جديدة في ١/ ٩/

---

(٤) رائد خريسات، أردني من مدينة السلط، ذهب إلى أفغانستان ثم دخل إيران، واستقرّ في منطقة كردستان شمال العراق، وكوّن معسكراً خاصاً به بالتعاون مع جماعة أنصار الإسلام الكرديّة، التَحق به عبد الهادي دغلس من جماعة الزرقاوي، ويُقال إن خلافاً نشأ بين الزرقاوي وخريسات -وكلاهما أردني- حول طريقة العمل والتنظيم، وتنازعا على مسمى جند الشام، وقد قتل خريسات وعدد ممّن كان معه وهم: معتصم درادكة، ولؤي حياصات، ومحمود النسور، بالإضافة إلى عبد الهادي دغلس في آذار/ مارس ٢٠٠٣، وبعد دخول القوات الأمريكية إلى بغداد التحق ما تبقى من هذه المجموعة بأبي مصعب الزرقاوي.

(٥) في ذلك، انظر: فاتح كريكار، «الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل،» الجزيرة نت، ١٥/ ٦/ ٢٠٠٦، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/d2d4ba7f-ab64-4cb6-a3d3-bd2e6034e878.htm>.

وانظر أيضاً: ترجمة أبي عبد الرحمن الشامي، موجودة في: منبر التوحيد والجهاد ورثاء أبي محمد المقدسي له.

٢٠٠١ باسم «جند الإسلام في كردستان»، وقد ضمّت في صفوفها بعض الإسلاميين الذين سبق لهم الجهاد في أفغانستان، وتزعّم هذه الجماعة الكردي أبو عبيد الله الشافعي (اسمه الحقيقي: جعفر حسن واشتهر بـ وريا هوليري)[٦].
وقد انتشرت جماعة «جند الإسلام» على شريط القرى الممتد بين حلبجة والقرى المتاخمة للحدود الإيرانية، وتعدادها تقريباً تسع قرى، أهمها «البيارة» التي كانت مقر قيادة قيادة الجماعة. وأقامت هذه الجماعة في هذه المنطقة ما يشبه الإمارة الإسلامية المصغرة، حيث أقامت الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) وكانت تأمر بغلق المتاجر أثناء الصلاة، وتمنع بيع الخمور، وتدعو إلى الإعداد والتجهز للجهاد ضد أعداء الأمة[٧].

لكن مقتل أمير جند الإسلام (رائد خربسات) في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠١، في هجوم لقوات حزب الاتحاد الوطني الكردستاني بقيادة جلال الدين الطالباني عليها، شتت جماعته التي أوى أغلب أعضائها إلى إيران، بينما انضمت بقيتهم إلى جماعة أنصار الإسلام بقيادة فاتح كريكار.

ورغم أن فاتح كريكار[٨] يوحي أو يشير إلى ما يشبه الاختلاف بين كل من رائد خريسات والزرقاوي، إلا أن أبا محمد المقدسي يؤكد وجود مثل هذا الخلاف، ويرى أنهما مع ذلك اجتمعا ـ ومعهم أبو أنس الشامي ـ في التشديد على أولويات الجهاد ومغامرتهما بكوادر الحركة الجهادية الأردنية[٩]، وهو ما يعني أن مقتل خريسات قد أعطى المفتاح، وزعامة الجهاديين العرب في كردستان، للزرقاوي بلا منازع، وقد ساعده في ذلك بعض من لحقوا به مثل أبي أنس الشامي وأبو الغادية عبد الهادي دغلس الذي كان رفيقه منذ البداية[١٠].

أما الجماعة الأبرز والأهم في الساحة العراقية التي وجد فيها الزرقاوي

---

(٦) تم اعتقال أبي عبيد الله الشافعي في الخامس من أيار/مايو ٢٠١٠ مع عدد من أصحابه، انظر: هاني نسيرة، «اعتقال أبي عبيد الله الشافعي ضاعف من إرباك القاعدة في بلاد الرافدين،» **الحياة**، ٤/٥/٢٠١٠.

(٧) هاني السباعي، «الحركات المسلحة في العراق،» موقع مركز المقريزي للدراسات التاريخية (لندن).

(٨) كريكار، «الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل».

(٩) حول ذلك انظر رسائل وكتابات أبي محمد المقدسي حول تنظيم بيعة الإمام وكذلك رسالته إلى الزرقاوي مناصرة ومناصحة، وهي منشورة على منبر التوحيد والجهاد له، وقد نَقَل ذلك صهر الزرقاوي أبو قدامة الهامي في: أبو قدامة الهامي، **الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية** (نسخة إلكترونية)، ص ١٦٣.

(١٠) ستأتي ترجمتهما فيما بعد.

وبعض عناصر القاعدة منذ البداية والتي شكلت الدرع والحماية، فهي جماعة أنصار الإسلام، التي كان اسمها الأول «جماعة الإصلاح»، وقد تأسست بقيادة الملاّ فاتح كريكار، واتخذت من كولب بكردستان مقراً لها.

ولدت جماعة «أنصار الإسلام» بشكل رسمي في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ في شمال العراق، وإن تم الإعلان عنها، قبل ذلك التاريخ بأربعة شهور، حيث أجريت زيارات ولقاءات متعددة بين أعضاء من مجموعة كاريكار ومسؤولين كبار في تنظيم القاعدة، وقد ظل كاريكار يحمل تقديراً كبيراً لكلٍّ من زعيمي القاعدة أسامة بن لان وأيمن الظواهري، وإن لم يخل خطابه دائماً من تحفظات غير مباشرة ـ أو غير حادة ـ تجاه الزرقاوي(١١).

كان لهذا التلاقي المبكر بين جماعة «أنصار الإسلام» و«القاعدة»، أثره في الجماعة، بل كثيراً ما أشار مراقبون إلى كريكار كبن لادن في العراق، وجماعته كفرع لها، وهو ما نراه غير صحيح لسبب رئيسي وهو أن جماعة «أنصار الإسلام» ظلت ـ رغم مرجعيتها السلفية الجهادية ـ جماعة قطرية تهدف وتقف مع الانفصال والاستقلال وإقامة كردستان العراق ـ بحكم إسلامي ـ تمهيداً لكردستان الكبرى، وليست حركة أممية أو عولمة جهادية كما تعبّر وتمثّل شبكة القاعدة.

كما اختلف كثير من أعضاء جماعة «أنصار الإسلام» مع رؤية الزرقاوي في إدارة المشروع الجهادي للقاعدة داخل العراق، وفي مقدمتهم الملا كريكار نفسه(١٢)، وظل أبو عبيد الله الشافعي زعيمها بعده، وحتى اعتقاله في أيار/مايو ٢٠١٠ غير منضم أو مرتبط بدولة العراق الإسلامية، التي يديرها تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، وإن ظل يمثل دعماً لوجستياً ومعنوياً لها في كل الأحوال والحالات(١٣).

وقد ضمّت «أنصار الإسلام» في بدايتها نحو ٦٥٠ عنصراً من الأكراد والسنّة

---

(١١) فاتح كريكار، **الحلقة المفقودة بين بن لادن وصدام حسين** (لندن: الدار الأندلسية، ٢٠٠٤)، و Jonathan Schanzer, «Ansar Al-islam: Iraq's Al-Qaeda Connection,» *Frontpage Magazine* (17 janvier 2003), dans: Barah Mikaïl, *Al-Qaïda en Mésopotamie* (Paris: IRIS, 2006), p. 12.

(١٢) انظر: كريكار: المصدر نفسه، و«الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل».

(١٣) انظر: هاني نسيرة، «اعتقال أبي عبيد الله الشافعي ضاعف من إرباك القاعدة،» **الحياة**، ١١/٥/٢٠١٠.

العراقيين، كان من بينهم بعض اللبنانيين والسوريين والأردنيين والفلسطينيين والأفغان الذين انضووا تحت لوائها[١٤]، ونظراً إلى قلّة عدد عناصرها ـ كما هو واضح ـ فقد اتبعت هذه الجماعة دائماً أسلوب حرب العصابات من كرٍّ وفرٍّ وضربات نوعية واستهدافات محددة، مع التركز في مناطق جبلية وعرة تساعدها على تنفيذ هذا الأسلوب. ويذكر أنه قد اندلعت حروب شديدة بين جماعة «أنصار الإسلام» و«الاتحاد الوطني الكردستاني»، بقيادة جلال الدين طالباني، لكن كانت هناك هدنة متوقعة بين الجماعة وجماعة طالباني، حيث حاول أمير أنصار الإسلام الملا فاتح كريكار أن يتكيف مع ظروف ما بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، فأعلن رغبته في عقد هدنة مع «الاتحاد الوطني الكردستاني»، وقابل زعيم الحزب ـ ورئيس العراق فيما بعد ـ جلال الدين طالباني لكن حدثت محاولة اغتيال الرجل الثاني في «حزب الاتحاد الوطني» د. برهم صالح في منزله في ٢ نيسان/ إبريل ٢٠٠٢، واتهمت فيها جماعة «أنصار الإسلام»، ولكنها نفت التهمة وسقطت الهدنة بين الطرفين.

وعن علاقة جماعة «أنصار الإسلام» بـ «القاعدة» نرى أنها لا تتجاوز كونها علاقات تحالفية وفردية، تتم عبر الصحبة المشتركة والطويلة في أفغانستان وبعدها، فضلاً عن التلاقي المرجعي السلفي الجهادي، فقد كان كلٌّ من الملا فاتح كريكار (أبو سيد قطب) كما هي كنيته، مؤسس «أنصار الإسلام»، كما كان خليفته أبو عبيد الله الشافعي مشاركين في الجهاد الأفغاني، وسبقت لهم لقاءات بعدد من قيادات القاعدة، كأسامة بن لادن والظواهري وسيف العدل، وهو ما ساعد في احتضان القاعدة وفلولها التي فرّت إليهم عبر إيران بعد الحرب الأمريكية على طالبان، نتيجة أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وليس ثمة اختلاف بين الجماعتين ـ القاعدة وأنصار الإسلام ـ كما أسلفنا إلا في أهداف مشروعهما الجهادي وأولوياته؛ فبينما تبدو «أنصار الإسلام» جماعة قطرية تسعى إلى الاستقلال ـ سواء من نظام البعث أو من الاحتلال الأمريكي ـ بكردستان العراق وإنشاء حكومة إسلامية، تظل القاعدة أممية تستهدف الأمريكان والغربيين في أيّ مكان، كما أنها جماعة جهادية أممية وعولمية وليست محدودة جغرافياً، ومن هنا اتسعت عملياتها وجبهاتها على مساحات واسعة كما حدث في أفغانستان الصومال وكينيا وتنزانيا واليمن والشيشان ودول

(١٤) المصدر نفسه.

روسيا الإسلامية والساحل الأفريقي وداخل الولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية وغيرها.

وقد زاد كل ذلك من فرصة الزرقاوي وجماعته لتمكين أقدامه في العراق، وبخاصة الأسباب التالية التي نؤكدها:

١ ـ فقدان نظام صدام حسين السيطرة على هذه المنطقة بعد إنشاء المنطقتين الأمنيتين في شمال وجنوب العراق فور انتهاء حرب الخليج ١٩٩١، فضلاً عن ميله إلى خطاب ديني مهادن للجماعات الدينية على اختلافها قبل الاحتلال الأمريكي للعراق سنة ٢٠٠٣، هيأ الشارع العراقي وبخاصة الطائفة السنيّة لميل ديني وأيديولوجي غذّت منه حالة السقوط ومناخها فيما بعد!

٢ ـ الفوضى التي عمّت العراق بعد الغزو الأمريكي، وسقوط بغداد، خاصة عقب حل الإدارة الأمريكية الخاطئة لكلٍ من الشرطة والجيش عقب الغزو الأمريكي للعراق سنة ٢٠٠٣.

٣ ـ تصاعد نزعة المقاومة داخل الطائفة السنيّة التي استشعرت تهميشاً وتمييزاً طائفياً يتم ضدها من الأطراف الأخرى في العراق، كما شهدت الطوائف الأخرى، وبخاصة الطائفة الشيعية تحققاً وصحوة ربما لم تشهدها منذ عدة قرون في هذا البلد، حيث مثلت ـ كما يذكر فالي نصر ـ «حرب العراق عام ٢٠٠٣، الحلقة الاكثر أهمية في تاريخ الشيعة الحديث بعد الثورة الإسلامية الإيرانية عام ١٩٧٩، سواء في تأكيدها الرمزي والإيجابي الاستحقاق السياسي للشيعة في العراق، وتحققه، أو دلالتها السلبية في سقوط أكبر عدو للشيعة على مدار القرن العشرين، وهو النظام البعثي بقيادة صدام حسين، سواء في قمعه الداخلي أو في حربه الخارجية، ودعايته الأيديولوجية المناهضة والرافضة لها»[١٥] وهو ما كانت ـ ولا زالت ـ سياقاته تجتذب كلاً من السنّة والشيعة على السواء، كردود فعل، وليس سعياً إلى فعل توافقي مختلف!

يروي لنا الملا فاتح كريكار، وهو ما يتفق مع رواية سيف العدل، قصة

(١٥) Valy Nasr, *Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future* (New York. W.W. Norton, 2006).

انتقال الزرقاوي إلى العراق بعد سقوط حكومة طالبان، فيقول أبو سيد قطب فاتح كريكار (مواليد عام ١٩٥٦)[١٦] «كان أبو مصعب الزرقاوي ومن معه في هيرات في تلك الفترة كبقية العرب الأفغان حيارى يفتشون هذه المرة عن ملجأ ليختفوا فيه، فتلمّحت لهم كردستان»[١٧] وكانت الأخيرة ـ كما وضحنا ـ ملتهبة أو مشتعلة بالأفكار السلفية الجهادية وبتجربة الجهاد الأفغاني، وبنيران مأساة حلبجة التي وقعت في ١٦ آذار/مارس ١٩٨٨، وكانت دافعاً قوياً لنشوء الحركات الجهادية الكردية في العراق.

هكذا تحققت فكرة إدارة التوحش واستراتيجية البحث عن الملاذات الآمنة للجماعات القتالية الجهادية. كانت هذه العوامل داعمة بقوة للزرقاوي، وتمكين مشروعه في العراق، بعد خروجه من أفغانستان عام ٢٠٠١ ـ إيجاد بيئة حاضنة لجماعته واستراتيجيته الجهادية، حين نجح بكاريزميته الشخصية[١٨]، أن يجمع فلولها تحت لوائه، مؤسساً في البداية جماعته الأولى التي سمّاها «جماعة التوحيد والجهاد» (اسم موقع أبي محمد المقدسي وكذلك معسكره في هيرات) التي مثّلت النواة لما عرف فيما بعد بتنظيم القاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، بعد انضوائه تحت قيادة بن لادن وإعلانه البيعة له، ليكون في ترتيبه التنظيم الثاني للقاعدة خارج أفغانستان بعد تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وكان هذا الإعلان وهذه البيعة في ٢٧ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤.

---

(١٦) هو نجم الدين فراج أحمد الشهير بالملا كريكار أو الفاتح كريكار، وكنيته «أبو سيد قطب» نسبة إلى ابنه الأول، وابنه الثاني اسمه ابن تيمية، وقد أنهى دراساته في باكستان ثم توجه إلى أفغانستان إبّان الحرب ضدّ الاحتلال السوفياتي في الثمانينيات، ومنها إلى النرويج في أوائل التسعينيات حيث حصل على حقّ اللجوء السياسي وحصل أيضاً على الجنسية النرويجية، وبعد حصوله على الجنسية عاد إلى العراق وأعلن عن تشكيل جماعة أنصار الإسلام.

وفور عودة الملا كريكار إلى العراق بدأت الأحداث تتوالى عليه حيث اعتُقِلَ في إيران، ثم قامت طهران في أيار/مايو ٢٠٠٢ بترحيله إلى أوروبا حيث يعيش في النرويج كلاجئ سياسي منذ العام ١٩٩١، بعد أن اعتُقل في الجانب الإيراني من الحدود مع العراق بعد خمسة أشهر على تشكيل جماعة الأنصار، وفي النهاية قامت بترحيله إلى هولندا، حيث اعتقل هناك قبل إعادته إلى النرويج، وقد تعرّض لمضايقات واستهدافات متعدّدة أثناء إقامته في النرويج كان آخرها في ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١٠ حيث أُلقِيَت على منزله عبوات حارقة، انظر: «Mullah Krekar Leader of Kurdish Ansar,» El Islam Profile, <http://www.pwhce.org/krekar.html>.

(١٧) انظر: كريكار، **الحلقة المفقودة بين بن لادن وصدام حسين.**

(١٨) حول ملامح شخصية الزرقاوي وتأثيره، انظر: سيف العدل، «تجربتي مع أبي مصعب الزرقاوي،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i=ttofom6f>.

وانظر أيضاً: إلهامي، **الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية.**

ثانياً: أبو مصعب الزرقاوي ومحطات حياته

ولد أبو مصعب الزرقاوي (أحمد فضيل نزال الخلايلة) في ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٦ في مدينة الزرقاء الأردنية، التي تضم بعض العشائر العربية وبعض المهاجرين الفلسطينيين، الذين تأثروا بفترة الإسلام النفطي نتيجة سفرهم إلى الخليج في فترة السبعينيات. ورغم الارتفاع النسبي في مستوى المعيشة في هذه المدينة، إلا أنها تضم أطيافاً من الدعوات السلفية (استقر بها الشيخ الألباني بعد هجرته واستقراره في الأردن حتى وفاته سنة ١٩٩٣) كما خرج منها مع الزرقاوي آخرون مثل الشيخ أبي محمد المقدسي (مواليد ١٩٥٧ بالكويت) وأبو الغادية عبد الهادي دغلس وكثير من رموز الحركة الجهادية الأردنية.

تدعى عشيرة أبي مصعب عشيرة بني حسن أو الحسانية، وهي عشيرة معروفة هناك، وقد ولد لأسرة متواضعة، وكان متفوقاً في دراسته الابتدائية والثانوية، ولكنه لم يكمل تعليمه، حيث كانت حياته عادية حتى بدأ تحوله الجهادي على يد شيخ سلفي جهادي في مسجد مجاور بمنطقته، واتجه إلى باكستان ثم أفغانستان في مطلع التسعينيات، وفي أفغانستان كان لقاؤه بشيخه ومرشده الروحي، الذي اختلف معه في نهاية حياته خلافاً جزئياً، وهو أبرز منظري ومشايخ السلفية الجهادية، عاصم البرقاوي أو أبو محمد المقدسي، الذي شاركه في تحرير مجلة عربية في أفغانستان كان يصدرها المقدسي بعنوان **البنيان المرصوص**[19].

وبعد عودته إلى الأردن بدأ الزرقاوي العمل مع المقدسي على تأسيس جماعة سلفية جهادية، إلا أن السلطات الأمنية الأردنية تمكنت من إلقاء القبض

---

(١٩) أبو محمد المقدسي، هو عصام محمد طاهر البرقاوي، المقدسي شهرة، من قرية برقا من أعمال نابلس، انتقل مع عائلته إلى الكويت وأكمل دراسته الثانوية هناك، ثم درس العلوم في جامعة الموصل بشمال العراق، ذهب إلى السعودية لدراسة العلوم الشرعية، وهناك اطلع بشكل معمّق على أدبيات الحركة الوهّابية والدعوة السلفية، ثم سافر إلى باكستان وأفغانستان. وألّف عدداً كبيراً من الكتب والرسائل، ثم عاد واستقرّ في الأردن عام ١٩٩٢، وبدأ بنشر أفكاره إلى أن اعتُقِلَ عام ١٩٩٤ على خلفية قضية بيعة الإمام، ثم خرج عام ١٩٩٩، دخل السجن مرّات عِدّة على خلفية قضايا الإرهاب، أصدر عدّة رسائل بيّن فيها علاقته بالزرقاوي، وأظهر خلافاً في مجموعة من القضايا كاستهداف الشيعة، والقتل على الطائفة واللون والعمليات الانتحارية. انظر عن المقدسي: «ملف أبي محمد المقدسي،» منبر التوحيد والجهاد.

عليهما في قضية عُرفت باسم «تنظيم بيعة الإمام» عام ١٩٩٤[٢٠]، الذي سيطر عليه الزرقاوي، وكان لقوة شخصيته الأمير الفعلي له وليس المقدسي، الذي اكتفى بالتوجيه الشرعي والديني، ولا زال محتبساً للتأليف والكتابة، وقد بقي كلاهما في السجن حتى عام ١٩٩٩، حتى صدر عفو ملكي عنهم جميعاً بعد تولّي الملك عبد الله الثاني الحكم في الأردن. وبينما استقر المقدسي في الأردن، قرر الزرقاوي ومعه بعض من كوادر الشباب الجهادي في الأردن، السفر إلى أفغانستان، وهو ما يبدو أنه كان مختلفاً فيه مع شيخه أبي محمد المقدسي الذي رأى في ذلك إهداراً لطاقتهم[٢١]، وكان الزرقاوي مختلفاً مع القاعدة ورؤاها في بعض المسائل، فلم ينضم إليها، وقد قبلت القاعدة. وفي أفغانستان بدأ الزرقاوي تشكيل جماعة مستقلة عن الجماعات المتواجدة على الساحة الافغانية[٢٢]، وأنشأ معسكراً للتدريب في منطقة هيرات على مقربة من الحدود الإيرانية. وحسب ما أشار به سيف العدل المسؤول العسكري الأول في القاعدة[٢٣]، لم يتجاوز عدد أعضاء الجماعة في البداية ستة أفراد قدموا مع الزرقاوي، ثم انضمت إليهم عائلة أردنية كبيرة، وأخذ في الأزدياد فيما بعد، ونجح في التحالف مع القاعدة رغم

---

(٢٠) «تنظيم بيعة الإمام» هو الاسم الذي أطلقته الأجهزة الأمنية الأردنية على عدد من أتباع السلفية الجهادية أواخر عام ١٩٩٣، ويرى المقدسي أنه اسم أمني ولم تكن هناك جماعة بهذا الاسم، وقد ضمّت ثلاثة عشر عضواً وهم: أبو محمد المقدسي (عصام طاهر البرقاوي)، أبو مصعب الزرقاوي (أحمد فضيل الخلايلة)، أبو القسام (خالد العاروري)، عبد الهادي دغلس، نصري الطحاينة، مصطفى حسن، محمد وصفي، نبيل حارثية، محمد الرواشدة، أحمد الزيتاوي، علاء سعدات، شريف حسن، مازن فرج، وقد تمّت إدانة هذه المجموعة بتهمة التآمر بقصد القيام بأعمال إرهابية وحكموا بفترات متفاوتة وطويلة، وقد أُفرِجَ عنهم عام ١٩٩٩ بعفو ملكي. في ذلك، انظر: محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن** ([د. م.]: مؤسسة فريدريش إيبرت، ٢٠٠٩).

(٢١) انظر: إلهامي، **الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة: دراسة منهجية ونقدية**، وكذلك ما كتبه أبو محمد المقدسي حول تنظيم بيعة الإمام في موقعه منبر التوحيد والجهاد.

(٢٢) كانت هذه المجموعات تتبنى استراتيجية قتال العدو القريب المتمثّل في أنظمة دولهم، ولم تكن لها علاقة بالقاعدة التي شهدت تحولاً مفاده تطوير استراتيجية جديدة تعتمد على قتال العدو البعيد، المتمثّل في اليهود والصليبيين والأمريكان، على يد أسامة بن لادن والظواهري، إلا أن الحملة الأمريكية على الإرهاب وضعت هذه المجموعات جميعاً ضمن تنظيم القاعدة، على الرغم من وجود خلافات بينها، الأمر الذي حمل هذه المجموعات بالنهاية على تبنّي برنامج القاعدة بالإضافة إلى الحفاظ على برامجها الخاصة. ولمزيد من التفصيل حول هذه المجموعات، انظر: أبو مصعب السوري عمر عبد الحكيم، **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، ص ٤٥١. وأبو مصعب السوري هو مصطفى عبد القادر ست مريم نصار، سوري الأصل، تنقل في أوروبا، ويحمل الجنسية الإسبانية، وعمل في مجال الإعلام في نظام طالبان، ويعتبر أحد مؤسّسي خلية إسبانيا، ومسؤولاً رئيسياً عن تفجيرات مدريد.

(٢٣) سيف العدل، «تجربتي مع الزرقاوي،» منبر التوحيد والجهاد (٢٠٠٥).

عدم البيعة، التي لم يضطر إليها حسب اتفاقه مع سيف العدل، لوجود خلافات في النظر إلى بعض الأمور. وقد أطلق الزرقاوي على مجموعته في هيرات هذه في البداية اسم «جند الشام»، وهو نفس اسم جماعة رائد خريسات المشار إليها سابقاً في كردستان، وقد تبلورت فكرة «جند الشام» في هيرات تحديداً، بينما كان اسم معسكره هناك يحمل اسم «معسكر التوحيد والجهاد»، كما حملت شبكته في العراق نفس الاسم، وهو الاسم الذي يحمله موقع أبي محمد المقدسي ويعبّر أشد تعبير عن فكر السلفية الجهادية، ولكن الزرقاوي في رده على المقدسي، ورسالته مناصرة ومناصحة، ذكر أن هذا الاسم ليس حكراً على موقع المقدسي ولم يسم معسكره ولا جماعته باسمه[٢٤]!

بعد هجمات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ والحرب الأمريكية على أفغانستان وإسقاط طالبان، شارك الزرقاوي في المعارك، وأصيب في قندهار في قصف جوي، وكسر أحد أضلاعه، ونجح في الهروب من سجنه متوجهاً بمجموعته إلى إيران التي مثّلت حسب سيف العدل ملاذاً آمناً لمختلف عناصر القاعدة والعرب الأفغان في ذلك الوقت[٢٥].

وقد قبض في إيران على مساعده ورفيقه السابق ـ في تنظيم بيعة الإمام وهيرات ـ خالد العاروري (كنيته أبو القسام) في إيران، وذهاب الرجل الثالث عبد الهادي دغلس إلى شمال العراق لمنطقة كردستان، للالتحاق بمعسكرات «جند الشام» التي أسسها رائد خريسات بالتعاون مع جماعة أنصار الإسلام، وقد قتل الاثنان في القصف الأمريكي الذي استهدف قواعد «أنصار الإسلام» في الأيام الأولى من بدء العمليات العسكرية في العراق.

وكان الزرقاوي خلال وجوده في إيران يتنقل بين إيران والعراق والأردن، ودخل الأردن مرتين بحسب معلومات مؤكدة، وعمل على جذب المزيد من الأعضاء إلى شبكته من أنصاره القدامى في الأردن وسورية، بالإضافة إلى مجموعته التي أسسها في معسكر هيرات في أفغانستان، التي استقطب من خلالها أبو الغادية (وهو سوري الجنسية) واسمه الحقيقي خالد سليمان درويش (١٩٧٤ ـ ٢٠٠٥) وكان له دور كبير في تأسيس جماعة الزرقاوي في العراق فيما بعد، حيث أنشأ معسكراً في سورية بالقرب من الحدود العراقية، بهدف ادخال العناصر من

---

(٢٤) ردّ الزرقاوي على المقدسي في رسالة مطوّلة.

(٢٥) انظر في ذلك: سيف العدل، المصدر نفسه.

مختلف الأقطار العربية إلى العراق، قبل دخول القوات الأمريكية إلى العراق، وقد كان له دور أساسي في قضية كتائب التوحيد المتهمة بالتخطيط لتنفيذ هجمات على مبنى المخابرات الأردنية، والسفارة الأمريكية، ورئاسة الوزراء، وقد قتل أبو الغادية خلال غارة أمريكية في أواخر شهر أيار/مايو ٢٠٠٥[٢٦]. وقد قام أبو الغادية بإنشاء معسكر خاص في سورية بالقرب من الحدود العراقية، بهدف تسهيل دخول المتطوعين العرب إلى العراق وضمهم إلى شبكة الزرقاوي.

وفي هذه الفترة اتهم الزرقاوي بأنه وراء اغتيال الدبلوماسي الأمريكي لورنس فولي في عمّان التي تمّت في ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢، وقد حكم على الزرقاوي في الأردن حكماً غيابياً في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠، بالسجن خمسة عشر عاماً، أثناء وجوده في أفغانستان من قبل محكمة أمن الدولة في الأردن، على خلفية قضية الألفية الثانية التي اتّهم فيها مع ٢٦ آخرين بالتخطيط لهجمات على مواقع سياحية ودينية في الأردن.

ويعطينا سيف العدل بعض الملامح الشخصية والفكرية للزرقاوي من خلال شهادته عنه، خاصة وأن القاعدة كانت تتابع استراتيجياً ومعلوماتياً قضايا الأفغان الأردنيين منذ وقت مبكر، فيقول سيف العدل: «كنّا نتابع المحاكمات العسكرية التي تعقدها محكمة أمن الدولة الأردنية، لإخواننا من الأفغان الأردنيين العائدين، وكذلك للمجموعات الإسلامية الصغيرة المتعددة، التي كانت تحاول القيام ببعض الأعمال الجهادية ضد دولة العدو الصهيوني في فلسطين الحبيبة، انطلاقاً من الأراضي الأردنية، وكان الأبرز ظهوراً من الناحية الإعلامية ـ من بين هؤلاء الإخوة ـ الأخ أبو محمد المقدسي والأخ أبو مصعب من خلال متابعة وقائع محاكمتهما في «قضية التوحيد ـ بيعة الإمام» وكان أبو قتادة الفلسطيني (الشيخ عمر أبو عمر) يبشّر زعماء القاعدة بهم ويحرص على نشر إنتاجهم في مجلته **المنهاج** التي كان يصدرها في لندن، وكان ذلك حتى وصلت الأخبار بقدوم أبي مصعب الزرقاوي وبعض إخوته إلى باكستان[٢٧]، فقد كانت هذه هي البداية الحقيقية للتعارف بين

---

(٢٦) انظر: ترجمته في منتديات أنا المسلم، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t = 364489>، نقلاً عن: **سير أعلام الشهداء في بلاد الرافدين**، العدد ٢٢، التي أصدرتها مؤسسة الفرقان الإعلامية.

(٢٧) سيف العدل، «تجربتي مع الزرقاوي،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/r?i = ttofom6f>.

الزرقاوي والقاعدة عبر شخصية سيف العدل نفسه، والذي كان مفوضاً من قيادة القاعدة بذلك.

كانت معلومات القاعدة تشير إلى أن أبا مصعب الزرقاوي كان ينوي الذهاب إلى الشيشان، فقد كانت الساحة الإسلامية الأكثر سخونة، والأكثر توجهاً في ذلك الوقت، ولكن شاءت الظروف الأمنية في باكستان والقبض عليه وعلى مجموعته، وإطلاق سراحهم بشرط مغادرة باكستان، اضطرارهم إلى الدخول إلى أفغانستان.

وكان الانطباع الأول الذي كوّنه مسؤول القاعدة عن أبي مصعب حسب سيف العدل «أن أبا مصعب لديه آراء متشددة في بعض القضايا والأمور، لم يتم الاتفاق عليها بينه وبين الإخوة»[٢٨]. وعن الصفات الشخصية التي رآها سيف العدل في الزرقاوي يقول: «وجدت أنني أقف أمام رجل يتطابق معي في كثير من الصفات الشخصية، رجل صلب البنية، **لا يتقن فن الكلام كثيراً**، يعبّر عمّا يجول في نفسه وفكره بكلام مقتضب، لا يتنازل عن أي شيء مقتنع فيه، لا يهادن ولا يساوم، لديه هدف واضح يسعى لتحقيقه؛ وهو إعادة الإسلام إلى واقع الحياة البشرية، ليست لديه تفاصيل كثيرة عن الطريقة والأسلوب والوسائل لذلك، سوى تحقيق التوحيد وفهم العقيدة السليمة وجهاد أعداء الأمة»[٢٩].

ويلوح سيف العدل بطباع تشدد وحدّة واضحة في شخصية أبي مصعب الزرقاوي، في شهادته، كما يرى أن تجربة ومعرفة الزرقاوي لم تكن متسعة بالدرجة الكافية، فبعد لقائهما الأول اكتشف العدل أن معلومات الزرقاوي عن الأردن جيدة، ولكن كانت معلوماته عن فلسطين ضعيفة جداً ـ حسب تعبير سيف العدل ـ والمتكأ الشخصي الأساس الذي يمكن اعتماده في شخصية الزرقاوي حينئذ حسب هذه الشهادة، هي طموحه الكبير وأهدافه الواضحة[٣٠].

ويبدو أن العدل بعد أن فوضه بن لادن والظواهري في المسؤولية عن الزرقاوي، والاستفادة، منه رغم اختلافه الجزئي معه، كانت مهمته محددة الهدف متجاهلة للخلافات الفكرية بينه وبين الرجل الصارم والجليد، فلم يقف العدل

---

(٢٨) المصدر نفسه.

(٢٩) المصدر نفسه.

(٣٠) المصدر نفسه.

طويلاً عند الخلافات وتجاوزها سريعاً، وهو ما يعبّر عنه بقوله: «بعد ذلك انتقلنا لموضوع النقاط الخلافية مع الإخوة، سمعنا منه ولم نناقشه في ذلك، فقد كان هدفنا كسبه إلى جانبنا ابتداء. استمرت جلستنا حوالى خمس ساعات متواصلة، وسمعنا منه كل ما لديه، وتركناهم متواعدين على اللقاء بعد يومين»[٣١]. خمس ساعات متواصلة من النقاش أصرّ فيها المسؤول العسكري في القاعدة على مجانبة نقاط الخلاف الفكرية مع الزرقاوي ممّا يحمل دلالة مبطنة على تعصب الزرقاوي لرأيه وحرص القاعدة بالأساس على القضايا العملية وليس على المسائل النظرية.

ثالثاً: ملخص التطور التنظيمي للقاعدة في بلاد الرافدين

ـ ١٩٩٩ ـ ٢٠٠١: أسس أبو مصعب الزرقاوي تنظيم «التوحيد والجهاد» في أفغانستان.

ـ ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٣: سيدخل الزرقاوي إلى كردستان العراق مع مجموعة من أعضاء تنظيمه، ليجدوا مكاناً لهم عند تنظيم «أنصار الإسلام» الذي يقوده «الملاّ فاتح كريكار».

ـ ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤: التلاقي بين أنصار الإسلام والزرقاوي بعد تأكيد هذا الأخير على أنه الأقوى من بين التنظيمات السلفية الجهادية في العراق.

ـ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤: سيعطي الزرقاوي اسماً جديداً لتنظيمه وليصبح «القاعدة في بلاد الرافدين».

ـ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦: اندماج القاعدة في بلاد الرافدين مع الجماعات السلفية الجهادية الصغيرة، ليتشكل بذلك «مجلس شورى المجاهدين». يبقى الزرقاوي زعيم تنظيم القاعدة في العراق، ويصبح «أبو عمر البغدادي» زعيماً لمجلس شورى المجاهدين.

ـ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦: وبعد موت الزرقاوي، الإعلان عن تشكيل «الدولة الإسلامية في العراق»، يقودها «الأمير» أبو عمر البغدادي حتى وفاته سنة ٢٠١٠، في مرحلة استعادتها الثانية بعد تأثرها بتحدي مجالس الصحوات التي انهارت منذ النصف الثاني من عام ٢٠٠٩.

---

(٣١) المصدر نفسه.

وسنعرض فيما يلي لمراحل التنظيم حسب الترتيب السابق، وبناها التنظيمية والتمويلية، كما نعرض لاستراتيجيات القاعدة في مرحلة الزرقاوي وبعده.

١ ـ تنظيم التوحيد والجهاد

يشير العديد من الدلائل والشهادات إلى أن الزرقاوي كان يتنقل بسهولة بين أفغانستان وباكستان وإيران وتركيا وسورية والعراق والأردن، إلا أنه دخل بشكل نهائي إلى العراق بعد الإعلان عن سقوط بغداد، ودخل معه عدد من أتباعه، وكان في إيران ينتظر هذا السقوط وينتظر حلول الفوضى لبدء مشروع المقاومة والجهاد، كجزء من فرصة إدارة التوحش التي أشار إليها أبو بكر ناجي[٣٢].

مع انتهاء العمليات العسكرية الأمريكية في العراق أجرى الزرقاوي اتصالات واسعة داخل العراق وخارجه، مركزاً بالأساس، على الاتصال بالمتطوعين العرب الذين دخلوا إلى العراق قبل بدء العمليات العسكرية وأثناء الحرب، وكذلك مع أنصاره وشبكة علاقاته التي نسجها أثناء وجوده في أفغانستان وإيران مع عدد من المجموعات الجهادية داخل العراق، وخاصة «جند الإسلام» و«أنصار الإسلام».

وكان لنجاح أبو الغادية السوري (سليمان خالد درويش) في إنشاء معسكر للمتطوعين داخل سورية بالقرب من الحدود العراقية، أثر كبير في استقطاب المتطوعين فيما بعد، وكان تنظيم القاعدة يسمّي المتطوعين من خارج العراق «المهاجرين»، والأعضاء من داخل العراق «الأنصار»، حيث نجح في ضم عدد من العراقيين ممَن لهم تجربة قتالية سابقة في أفغانستان، والحرب مع إيران، وممّن كانوا أصلاً ضباطاً في الجيش العراقي، مثل أبي عمر البغدادي (أمير دولة العراق الإسلامية فيما بعد المقتول في ٢٠ نيسان/ أبريل ٢٠١٠).

بدأ الزرقاوي عملية البحث عن الأسلحة، لغايات تخزينها وإخفائها للاستعمال عند الحاجة فيما بعد، وكان أثناء الانشغال في بناء شبكته الخاصة في العراق، على اتصال ببعض فصائل المقاومة التي بدأت في الظهور بمجرد سقوط بغداد[٣٣]، وخصوصاً الجماعات ذات الهوية السلفية الجهادية كجماعة «أنصار

---

(٣٢) ناجي، **إدارة التوحش: أخطر مرحلة ستمر بها الأمة.**

(٣٣) لمزيد من التفصيل حول فصائل المقاومة وهويتها خلال الشهور الأولى من سقوط بغداد، انظر: مثنى حارث الضاري، «حول المقاومة العراقية للاحتلال (ملف): المقاومة العراقية،» **المستقبل العربي**، السنة ٢٧، العدد ٣٠٣ (أيار/ مايو ٢٠٠٤)، ص ٨٠.

السنة»[٣٤]، الذي كان على اتصال معها منذ فترة طويلة، وقد قاتل معها أحد أكثر المقربين إليها، وهو أبو تيسير عبد الهادي دغلس، وبعض أصدقائه الآخرين.

في البداية نفّذ الزرقاوي عدداً من العمليات المحدودة التي استهدفت قوات الاحتلال والتحالف، وبعض السفارات، ولكن تعدّ عملية تفجير مبنى الأمم المتحدة في ١٩ آب/أغسطس ٢٠٠٣، هي فاتحة العمليات الكبيرة التي قامت بها شبكته. وكرد فعلي أمريكي ودولي بعد هذه العملية، أعلنت الولايات المتحدة الأمريكية، تجميد أموال الزرقاوي، ثم أعلنت عن جائزة مالية مقدارها خمسة ملايين دولار لمن يدلي بمعلومات تؤدي إلى القبض عليه، وفي الفترة نفسها اتهم الزرقاوي بأنه خلف تفجيرات استانبول في ٢٠ تشرين الثاني/أكتوبر ٢٠٠٣.

ونفذ الزرقاوي هجوماً انتحارياً كبيراً بهدف اغتيال رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق محمد باقر الحكيم بتاريخ ٢٩ آب/أغسطس ٢٠٠٣، ونفّذ العملية والد زوجة الزرقاوي الثانية، ياسين جراد، وتمت العملية عن طريق استخدام سيارة إسعاف ملغّمة، وقد أعلن الزرقاوي عن مسؤوليته عن العملية في خطاب بعنوان «أمتي الغالية»[٣٥].

وفي الثاني من شباط/فبراير ٢٠٠٤ هاجم انتحاريون تابعون للزرقاوي كلاًّ من مدينتي كربلاء والكاظمية الشيعيتين، راح ضحيتها عدد كبير من الشيعة، وكشفت السلطات الأمريكية عن رسالة زعمت أن الزرقاوي بعثها إلى قادة القاعدة، تضمّنت طلباً للمساعدة بشن حرب طائفية في العراق، إلا أن مصادر مقربة أشارت إلى أن هذه الرسالة مشكوك في صحتها، ولم يكتبها الزرقاوي، على الرغم من التشابه الكبير بين محتوى الرسالة وخطاب الزرقاوي[٣٦]. وبعد هذه التفجيرات أعلنت السلطات الأمريكية في العراق عن مضاعفة المكافأة ـ لمن يدلي بمعلومات تساعد في القبض على الزرقاوي ـ لتصل إلى عشرة ملايين دولار أمريكي، رغم أن التنظيم نفى مسؤوليته عن تلك التفجيرات.

وفي هذا الوقت نجح الزرقاوي في استقطاب عدد كبير من أنصار القاعدة

---

(٣٤) راجع تعريفات جماعة أنصار السنّة في العراق، في: السباعي، «الحركات المسلحة في العراق».

(٣٥) رسالة الزرقاوي بعنوان «أمتي الغالية» على موقع شبكة أنصار المجاهدين، <http://www.ansar.8.net>.

(٣٦) نُشرَت هذه الرسالة في: نيويورك تايمز، ثم في: الحياة، ١٢/٢/٢٠٠٤، ولم يؤكّد تنظيم الزرقاوي صحّةَ هذه الرسالة أو عدمها.

في مختلف أنحاء العالم، وكذلك التيار السلفي الجهادي، داخل العراق وخارجه، وصارت العراق أفغانستان جديدة في جاذبيتها لعدد كبير من المتطوعين العرب أتوا من كل أنحاء العالم العربي والإسلامي، وحتى هذا التاريخ لم يكن لشبكة الزرقاوي هيراركية ولا صبغة واضحة، ولكن بعد نجاح عملياته ووضوح تأثيره، دخل الزرقاوي والمجموعات التابعة له في مرحلة جديدة في شهر أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣ من خلال تأسيس جماعة التوحيد والجهاد التي تحولت فيما بعد إلى تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين.

رغم نزوع الزرقاوي المبكر إلى تكوين جماعة خاصة به هي «جند الشام» منذ خبرته في هيرات، يرى بعض المراقبين أن الزرقاوي «لم يكن يرغب في القتال تحت أيّ مسمّى، وأنه كان ينتظر أن تقوم جماعة عراقية بالإعلان عن نفسها، ومن ثم يعمل معها ومن خلالها في البداية»[٣٧]. ويرى هؤلاء أن دخول أبي أنس الشامي إلى العراق كان العامل الحاسم في إقناع أبي مصعب الزرقاوي بإعلان الجماعة واقترح عليها اسمها «التوحيد والجهاد»[٣٨]، ولكن نرى عكس ذلك حيث إن اعتماد الزرقاوي على مجلس شورى يضبط شبكته وجماعته، قبل مجيء الشامي، ينفي الرأي السابق، ولا يمنع ذلك، وربما كان يحتاج بعض الوقت ليتحين السبيل لإعلانها.

لا شك أن التحاق أبي أنس الشامي كان له تأثير بالغ لأقصى حد، بحكم ثقافته وقدرته الدعوية والدينية، فلم يكن يتكلم إلا الفصحى منذ أن كان في الرابعة عشرة من عمره[٣٩]، ولكنه ليس السبب الأساس في تكوين الجماعة،

---

(٣٧) حول هذا الرأي، انظر: مروان شحادة، «الزرقاوي واستراتيجية القاعدة في العراق،» في: **القاعدة: التمدد** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٨)، و أبو رمان وأبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن**.

(٣٨) أبو أنس الشامي هو عمر يوسف جمعة، أردني من أصل فلسطيني، مواليد الكويت عام ١٩٦٩، درس العلوم الشرعية في الجامعة الإسلامية في العربية السعودية، وكان من المبرزين، عاد إلى الأردن عام ١٩٩١، متزوج وله ثلاثة أبناء، عمل إماماً في أكثر من مسجد، غادر إلى البوسنة والهرسك للتدريس والدعوة، ثم عاد إلى الأردن، كان نشيطاً وفيه طرافة في أسلوب كتابته، وكان خطيباً مؤثراً، حفظ القرآن وهو ابن ١٢ عاماً، ساهم في تأسيس مركز الإمام البخاري، التابع لجمعية الكتاب والسنّة، وهي جمعية ثقافية طابعها سلفي إصلاحي. شارك في معارك الفلّوجة، وفقد فيها إحدى أذنيه السمع في ٧ نيسان/أبريل ٢٠٠٤، سجّل تجربته في رسالة (**يوميات مجاهد من الفلوجة**)، وقتل بقصف صاروخي أمريكي في منطقة «أبو غريب» بالقرب من بغداد أثناء محاولة لاقتحام سجن «أبو غريب» مع ٣٠ من الجماعة في ١٦/ ٩/ ٢٠٠٤.

(٣٩) انظر: ترجمة أبي أنس الشامي للشيخ حامد بن عبد الله العلي، وقصيدته في رثائه على الموقع التالي: <http://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=55800>، وكذلك ترجمته على موقع منبر التوحيد والجهاد.

كما أنه لم تطل فترة التحاقه بها، فلم يستقر بها سوى عام، إذ دخلها أواخر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ وكانت وفاته أوائل أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٤، ولكن لا شك أنه كان المساعد والمستشار الأقرب إلى الزرقاوي خلال هذه الفترة.

منذ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ بدأ الزرقاوي يصدر بيانات جماعته باسم جماعة «التوحيد والجهاد»، وكذلك جميع الإصدارات المسموعة والمرئية والمقروءة، وتم تشكيل هيكلية محددة بقيادة الزرقاوي ومجلس شورى للجماعة، ولم يكن معيناً في هذه الفترة أي نائب له، وتم تشكيل عدة لجان، أهمها اللجنة العسكرية، والإعلامية، والأمنية، والمالية، والشرعية العلمية. وترأس أبو أنس الشامي اللجنة الشرعية، وكان أول مسؤول في الجماعة يعلن عنه بعد الزرقاوي، وذلك في أواخر شهر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣ بعد قدومه إلى العراق وانضمامه إلى الجماعة قادماً من السعودية تمويهاً على الحكومة الأردنية وذويه.

وقد شهدت هذه المرحلة تطوراً ملحوظاً في أداء شبكة الزرقاوي، وكثر عدد المنتمين إليه، عن طريق انضمام أعضاء جدد من الذين تأثروا بأبي أنس الشامي، ومن الأردن والسعودية، كما تمكنت الجماعة من استقطاب عدد كبير من العراقيين، يلقبون داخلها بـ «الأنصار»، كما يطلق على المتطوعين من الخارج «المهاجرين»، في محاولة من الزرقاوي وجماعته تمثّل التجربة الإسلامية الأولى في مجتمع المدينة، وكانت الفلوجة المقر الرئيسي للجماعة، مع وجود قادة ميدانيين في معظم مناطق المثلّث السنّي على وجه الخصوص.

كما ازداد كم ونوع العمليات التي تقوم بها «التوحيد والجهاد» في هذه الفترة، واستغلت الإخفاق الأمريكي الواضح في إدارة العراق ـ سياسياً وعسكرياً ـ عن طريق التقليل من شأن المقاومة من حيث العدة والعدد والفاعلية، وكانت التقديرات الأمريكية حتى تموز/ يوليو ٢٠٠٤، تشير إلى أن قوة المقاومة الأساسية لا تتجاوز ٥ آلاف عنصر، بينما كانت تقديرات أخرى لبعض الخبراء تشير إلى وجود أكثر من ١٦ ألف عنصر.

وبدأت استراتيجية الزرقاوي تحقق نجاحاً في زيادة احتمالية قيام حرب طائفية بين السنّة والشيعة، والهدف من تلك الحرب هو إقحام كل المجتمع السنّي فيها لتشكيل نواة خصبة للجيش الإسلامي الذي يسعى إلى بنائه لإعادة الخلافة في العراق. واعتمدت جماعة «التوحيد والجهاد» في هجماتها المختلفة على تجهيز العبوات المتفجرة باستخدام الانتحاريين ـ الاستشهاديين ـ الذين

يقودون السيارات أو الشاحنات المجهزة بكمية كبيرة من المتفجرات، تعتمد كميتها على نوع الهدف، وكذلك اعتمدت الجماعة تفجير السيارات عن بعد. وقد وصلت عدد الهجمات التي نفذتها الجماعة بوسائل مختلفة إلى أكثر من ٥٠ هجوماً منذ إنشائها في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، ولغاية تشرين الأول/ أكتوبر عام ٢٠٠٤، وكانت معظم هذه الهجمات مركزة على مدينة بغداد.

تمكّنت جماعة «التوحيد والجهاد» من تطوير تكتيكاتها المرتبطة بالحرب النفسية، والسياسية، والمعلوماتية، عن طريق شن حملة عقائدية وسياسية ضد شرعية الحكومة والدولة، وذلك بتهديد وتخويف القوات العسكرية والأمنية، ومهاجمتها، ومهاجمة المسؤولين في الحكومة والمؤسسات التابعة لسلطة الائتلاف والدولة، وتوجيه ضربات متلاحقة إلى البنية التحتية، لإظهار عجز الحكومة عن توفير الأمن والخدمات الأساسية للمواطنين.

وجرت عمليات تنسيق بين جماعة «التوحيد والجهاد» وجماعة «أنصار السنّة»، التي تتبنّى نفس المنهج السلفي الجهادي. ولكن بينما ركزت «التوحيد والجهاد» على الشيعة، ركزت جماعة «أنصار السنة» في العراق على ضرب الأحزاب العلمانية الكردية، فهي في الأصل تمثل امتداداً لجماعة «أنصار الإسلام الكردية»[٤٠]. وقد ركز الزرقاوي أثناء هذه الفترة على ضرب المنشآت النفطية، ومحطات توليد الكهرباء والمياه، وغيرها من منشآت البنية التحتية، التي كانت هدفاً سهلاً ومفضلاً لجماعة الزرقاوي، بالإضافة إلى ضرب مشروعات المعونة الأمريكية، عن طريق قتل واستهداف المقاولين العاملين في هذا المجال. وقد جرت عمليات اختطاف واسعة، حملت كثيراً من الشركات على إعلان وقف نشاطها داخل العراق.

في هذه المرحلة يصف فاتح كريكار النجاح الزرقاوي بقوله: «استفاد من وصوله المبكر إلى العراق، ومع السقوط السريع للنظام وجد الأرضية مثالية لتحركه، فاستطاع أن يجمع من الأكراد الذين وافقوا على إمارته ـ وهم من مجموعة التوحيد ـ وأن يحشد من العرب التائهين بعد سقوط النظام ما شاء الله له أن يحشد»[٤١]. وفي هذه الفترة صار أبو مصعب الزرقاوي رمزاً مبرزاً للحركة

---

(٤٠) يمكن مراجعة تفصيلات أوفى حول جماعة أنصار السنّة في العراق على موقعها على الإنترنت: <http://www.ansar11.org/>.

(٤١) كريكار، «الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل».

الجهادية في العراق، التي عانت بعد رحيله غيبة الرمز، الذي لم يستطع أن يملأ فراغه أيٌّ من خلفائه، سواء أمير تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين أبي حمزة المهاجر أو أمير الدولة الإسلامية في العراق أبي عمر البغدادي اللذين قضيا أوائل نيسان/ أبريل ٢٠١٠، فقد كان عنصراً حاضراً باستمرار في مختلف وسائل الإعلام، كما نجح القسم الإعلامي في جماعته في الترويج لعملياته والإعلان عنها، وهو ما تجلت فيه دقة عالية كشفت عن حدّة وصرامة شخصية الزرقاوي نفسه حين تم تصويره وهو يقطع رأس الأمريكي نيكولاس بيرغ، والمختطف الكوري، صدمة ورعباً، وهو ما تحفّظ عليه فاتح كريكار حين قال في مقاله عن الزرقاوي «وهو ما أخذه عليه بعض قادة التنظيم الأم وبعض زعماء الحركة الجهادية في العراق مثل فاتح كريكار».

وقد شجعت هذه النجاحات التي حققها الزرقاوي وتنظيمه في العراق، على توسيع نطاق المواجهة في بلده الأصلي الأردن، حيث بدأ بالتحضير لهجوم كبير يستهدف مبنى المخابرات العامة الأردنية، والسفارة الأمريكية، ومبنى رئاسة الوزراء، في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٤، وأطلق على هذه المجموعة اسم «كتائب التوحيد»، وقد تمكّنت أجهزة الأمن الأردنية من إحباط هذه المحاولة وإلقاء القبض على المجموعة[٤٢]. وقد تعرض الزرقاوي إلى جملة من الانتقادات بسبب هذه العمليات، كان أبرزها من قبل شيخه أبي محمد المقدسي الذي تحفّظ على تركيزه الأساسي على العمليات الاستشهادية، وقتل المدنيين واستهداف أماكن العبادة. يقول المقدسي عن هذا الخلاف: «ويذكر المقدسي عن خلافه مع الزرقاوي حول العمليات الاستشهادية أنه لم يكن «حول مشروعيتها أو عدمها بل كتبت برسالتي التي ناصحته فيها، أن العمليات الاستشهادية هي وسيلة استثنائية وليست وسيلة تقليدية أصيلة في العمل الجهادي، وتحفّظت أيضاً على مسألة قتل المدنيين، وضرب الكنائس ومساجد الشيعة، إن صح أن من يقوم بها الزرقاوي»[٤٣].

---

(٤٢) مجموعة كتائب التوحيد ضمّت ١٧ عضواً، وتشكّلت بتوجيه من أبي مصعب الزرقاوي، وأبي الغادية السوري، وترأس هذه المجموعة عزمي الجيوسي. وقالت الحكومة الأردنية إن المجموعة جهّزت ٨٠ طناً من المتفجرات وكانت تخطّط لهجوم كيميائي، وتمكّنت الأجهزة الأمنية الأردنية من إلقاء القبض على المجموعة وقتلت أربعة من أعضائها خلال اشتباكات أثناء عملية اعتقالهم في نيسان/أبريل عام ٢٠٠٤، انظر: **الدستور**، ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٤.

(٤٣) انظر حوار أبي محمد المقدسي، في: **الحياة**، ١٠/ ٧/ ٢٠٠٥.

كما تحفّظ الملا فاتح كريكار مؤسس جماعة «أنصار الإسلام الكردية» على استراتيجية الزرقاوي واتساع عملياته قائلاً: «شكّل ـ أي الزرقاوي ـ جماعة «التوحيد والجهاد» فامتلك خلال أشهر الأرض والشباب والتجربة والمال.. فركز على محافظة الأنبار القريبة من ساحته الأصلية ـ الأردن ـ ليجعلها منطلقه العسكري إلى ساحتيه، لكنه استعجل فاصطدم!»[٤٤]، وبعد هذه العمليات في الأردن والنقد الذي لمسه من قبل العديد من أنصاره رأى أن يكرس جهده داخل العراق بدون أن يوسع دائرة المواجهة خارجه.

وكانت معارك الفلّوجه ـ معقل جماعة الزرقاوي ـ التحدي الأخطر الذي واجه جماعة الزرقاوي في هذه الفترة، حيث توجهت القوات الأمريكية إليها بعد إلقاء القبض على صدّام حسين، خاصة وأن الفلوجة كانت تمثّل الملاذ الآمن الذي يعزز القدرات القتالية للجماعات المسلحة، ويمكّنها من إعادة تنظيم نفسها وتجنيد المزيد في صفوفها.

لكن المواجهة التي جرت في نيسان/أبريل ٢٠٠٤، برهنت على قوة القاعدة في العراق، وحولت المدينة إلى رمز للمقاومة في الداخل والخارج، بعد أن تراجعت القوات الأمريكية، وانسحبت من المدينة، بعد تخريب بنيتها التحتية والقصف العنيف لمبانيها، وعدم التعامل مع مواطني المدينة بشكل لائق، وعدم تعويضهم عن الخسائر والدمار الذي حل بهم، مما عزز من شعبية الجماعات المسلحة المقاومة وجماعة الزرقاوي ورؤيته بالخصوص، حيث قارن الناس ما حل بهم بما يحل بإخوانهم الفلسطينيين تحت نير الاحتلال الإسرائيلي، كما صدرت فتاوى تأييداً للهجوم على الفلوجة من قبل مرجعيات شيعية على رأسها آية الله السيستاني، مما كرس تصور الزرقاوي للحرب الطائفية واستهداف السنّة الذي كان يلح عليه الزرقاوي وجماعته دائماً.

أطلقت جماعة «التوحيد والجهاد» على معركة الفلوجة، كما يذكر أبو أنس الشامي، غزوة الأحزاب، قياساً على ما حدث مع الرسول (ﷺ) في هذه الغزوة، التي اجتمع فيها كفار قريش وحلفاؤهم على قتال النبي في السنة الثامنة للهجرة[٤٥].

وقتل في هذه المعركة عدد من كبار قادتها الميدانيين مثل ثامر مبارك

(٤٤) كريكار، «الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل».

(٤٥) أبو أنس الشامي، «يوميات مجاهد في الفلوجة».

الدليمي، وهو المشرف على عملية اغتيال محمد باقر الحكيم(٤٦)، وشارك في هذه المعارك بحسب الشامي متطوعون من مختلف أرجاء الوطن العربي، واستعملت الجماعة عدداً من الأسلحة الرشاشة والقاذفات ومدافع الهاون، وكانت حصيلة اليوم الأول بحسب الشامي خسارة الأمريكان نحو ٣ دبابات و٣ مروحيات وعدد غير محدد من الهمرات والمدرعات، وأشرف على هذه العمليات القادة: أبو محمد اللبناني (مصطفى رمضان درويش)، وأبو عزام (عبد الله الجوري)، وأبو خطاب (عمر حديد)، وأبو ناصر الليبي، وأبو الحارث محمد جاسم العيساوي(٤٧).

وعلى الرغم من خسارة جماعة «التوحيد والجهاد» بزعامة الزرقاوي عدداً من قادتها الميدانيين، إلا أن ثباتها ونجاحها في هذه المعركة وآثارها الشعبية والاجتماعية والطائفية، شكل حافزاً لانضمام مزيد من العناصر إلى صفوفها، وخصوصاً من العراقيين(٤٨).

٢ ـ تأسيس تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين

نتيجة الخسائر الكبيرة التي منيت بها الجماعة في معارك الفلوجة، بدأ أبو مصعب الزرقاوي بمراسلة القاعدة عن طريق خطابات على الإنترنت، ووسائل الاتصال الشخصي ـ عبر الرسل ـ حيث أثمرت هذه الاتصالات عن بيعة الزرقاوي لأسامة بن لادن، وانضوائه للعمل تحت لواء القاعدة، لتبدأ مرحلة جديدة، وهو ما يفسّره فاتح كريكار بقوله: «كان عليه أن يتقوى بقوة يكون لها احترام بين المسلمين عموماً والعراقيين العرب منهم خصوصاً ليرسخ قدمه ويسند ظهره، فكان أمامه العراقيون والقاعدة. . فاختار الثاني، وكان لا بد

---

(٤٦) لمزيد من التفاصيل، انظر: أبو أنس الشامي، «من وحي معركة الفلوجة، ومعركة الأحزاب الأولى،» منتدى الأنصار.

(٤٧) قُتِلَ جميع هؤلاء القادة في معارك لاحقة في الفلّوجة وحولها، حيث قُتِلَ أبو محمد اللبناني، ثم أبو أنس الشامي (المسؤول الشرعي للجماعة)، وأبو ناصر الليبي، وأبو الحارث محمد جاسم العيساوي، وأبو الخطاب عمر حديد، وأبو عزام عبد الله الجوري.

(٤٨) لمزيد من التفصيل حول معركة الفلوجة انظر إصدارات جماعة التوحيد والجهاد، وخصوصاً الزرقاوي في رسالة «وكذلك نبتلي الرسل ثم تكون العاقبة لهم»، وأبو أنس الشامي: من وحي الفلوجة (**يوميات مجاهد**)، و**معركة الأحزاب بالفلوجة** من ١-٤. والجدير ذكره أن الزرقاوي شارك في هذه المعارك، وكان على اتصال مستمرّ مع أعضاء شبكته عن طريق أحد الرسل، وهو أبو عبد الرحمن اليوبالي، كما ذكر الشامي في مذكراته: **معركة الأحزاب بالفلوجة**.

من تزكيتها إياه، ولم تكن في البداية سهلة، لكن بعد مرور عامين وظهور تأثيره صارت خطته تتقاطع مع خطة القاعدة، أو كان يجب أن تتقاطع، فآثرت القاعدة تأميره، رغم تخوفهم من بعض متغيراته الفكرية وممارساته»[٤٩]، وهو تفسير يعكس تقييماً سلبياً من كريكار لمواقف الزرقاوي الذي لم يتعامل مع العراقيين تعامل الخبيرين والمجربين من زعماء القاعدة كبن لادن والظواهري اللذين لا يخفي كريكار إعجابه بهما[٥٠].

كان هناك عدد من النقاط الخلافية بين الزرقاوي والقاعدة يمكن تلمسها في الموقف من الشيعة وقتالهم، وتشدده في مسائل القتل والتكفير والبيعة. وقد نسبت إلى الزرقاوي رسالة موجهة إلى أسامة بن لادن قبل التحالف بينهما. يقول الزرقاوي في رسالته هذه: «إذا اقتنعت بمقاتلة هذه الطوائف الهرطقية، سنكون جنودك الحاضرين دائماً، ولكن إذا كان لك رأي آخر، وقتها نبقى إخوة ولا يوجد شيء يمكن أن يفرقنا، سنتساعد من أجل الأفضل وسنتكاتف في الحرب المقدسة»[٥١].

وما يعضد نسبة هذه الرسالة إلى الزرقاوي إصراره على إشعال الحرب الطائفية في العراق، بين السنة والشيعة، فقد خطط الزرقاوي لتوجيه ضربات مؤلمة ـ مثل عمليتي كربلاء والكاظمية أو ضرب مزاري الأئمة في النجف ـ وكان من استراتيجية الزرقاوي أنه بانضمام الشيعة للقتال إلى جانب الجيش الأمريكي، فإن هذا سيقود إلى اصطفاف السنّة وراء مقاتليه.

ومن جانب آخر أكد أسامة بن لادن في رسالته بعد موت الزرقاوي في ٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٦ هذا الخلاف حين حاول التبرير لاستراتيجية الزرقاوي بقوله: «كان لأبي مصعب تعليمات واضحة لقتال قوات الاحتلال كأولوية، ولكن المسلمين الذين يقفون إلى جانب الصليبيين يمكن أن يُقتَلوا من أي جهة، مهما كان إيمان هذه الجهة أو عشيرتها»[٥٢].

وبينما كان الزرقاوي يرى كفر الأنظمة العربية بدون تمييز، كان بن لادن

---

(٤٩) كريكار، «الرؤية الزرقاوية والحمل الثقيل».

(٥٠) المصدر نفسه.

(٥١) وُجِدَت هذه الرسالة على الموقع الإلكتروني التالي: <http://www.cpairaq.org/arabic/transcripts/20040212_zarqawi_full-arabic.html>.

وهناك شكٌ في نسبتها إليه، أو أنه من كتبها.

(٥٢) <http://www.site.org>.

يستثني بعض البلدان في المراحل المبكرة، خصوصاً المملكة العربية السعودية. وفي الوقت الذي بايع بن لادن الملا محمد عمر ونظام طالبان، كان الزرقاوي متشدداً بخصوص البيعة، ولعل استراتيجية العمل كان لها أكبر الأثر في الخلاف، ففي الوقت الذي طوّر بن لادن والظواهري تلك الاستراتيجية من قتال العدو القريب، الذي يتمثل في أنظمة الحكم العربية، إلى قتال العدو البعيد، المتمثل في اليهود والصليبيين بزعامة الولايات المتحدة، كان الزرقاوي متمسكاً بوجوب قتال العدو الأقرب.

وبعد دخول الزرقاوي إلى العراق، ظهر مزيد من الخلاف حول استهداف الشيعة في القتال، فقد أصدرت شبكة الزرقاوي دراسات تتبنى كفر الشيعة جميعاً، وأصدر شخصياً عدة أشرطة يؤكد صحة نهجه[٥٣]. ولعل الخلاف الرئيسي بين تنظيم القاعدة العالمي وشبكة الزرقاوي، كان حول الأولويات الاستراتيجية للسلفية الجهادية، فقد استقر رأي بن لادن والظواهري بعد سقوط نظام طالبان وفقدان الملاذ الآمن، على وجوب بدء العمليات العسكرية في المملكة العربية السعودية، من أجل زعزعة ثقة الولايات المتحدة بحليفتها. وقد بدأت القاعدة عملياتها الفعلية في أيار/مايو ٢٠٠٣، ونفذت سلسلة من التفجيرات أحدثت عمليات فرز واستقطاب واسع داخل التيار السلفي الجهادي في السعودية، وداخل تنظيم القاعدة على وجه الخصوص، وولدت النجاحات الأمنية السعودية قناعة بأن استراتيجية الزرقاوي في العراق أكثر فاعلية وأكثر صواباً، فبدأ عدد من رموز القاعدة بالانحياز إلى الزرقاوي وشبكته عن طريق الرسائل الصوتية والمرئية والمكتوبة، وأصدر صالح العوفي عدة إصدارات ـ قبل مقتله ـ يؤيد فيها ما يقوم به الزرقاوي في العراق، والتحق عدد كبير من أعضاء القاعدة في السعودية بشبكة الزرقاوي، وعلى رأسهم عبد الله الرشود[٥٤].

---

(٥٣) أصدرت الجماعة عدّة كتب وفتاوى تتبنّى كفر الشيعة وقتالهم منها: ميسرة الغريب، **مقاتلة الشيعة في العراق، والحكم والحكمة ١ ـ ٢.**

أبو حمزة البغدادي (عضو الهيئة الشرعية لتنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين): **لماذا نقاتل؟ ونقاتل مَن.** أبو مصعب الزرقاوي: **وعاد أحفاد ابن العلقمي.** وأبو أنس الشامي: **الشيعة،** وهي منشورة على موقع منبر التوحيد والجهاد ومنتديات الأنصار وشبكة أنصار المجاهدين ومنتديات الدولة.

(٥٤) يعتبر الشيخ عبد الله الرشود من أبرز قيادات تنظيم القاعدة في السعودية، وكان من ضمن قائمة المطلوبين الـ(٢٦)، وقد التحق بالزرقاوي مع عدد من أعضاء القاعدة، بعد رسالة صالح العوفي، الذي رحّب بمبايعة الزرقاوي وطلب من أعضاء التنظيم والمتعاطفين معه مساندته بالمال والرجال، وقد قتل الرشود في هجوم بالقرب من القائم في غارة أمريكية في أيار/مايو ٢٠٠٥.

وبعد مقتل الزرقاوي في غارة أمريكية في ٧ حزيران/يونيو ٢٠٠٦، وبعد أن قام حسب تسجيل صوتي له في ٩ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ بـ ٨٠٠ عملية استشهادية ضد قوات الاحتلال الأمريكي في العراق، استمرت القاعدة في العراق، متمثلة في خليفته أبي حمزه المهاجر على نفس استراتيجيته في العداء للشيعة، بالإضافة إلى مجالس الصحوات وقوات الشرطة وتقديمها على جهاد الأمريكيين، خاصة بعد خروج الأخيرين من المدن[٥٥]، وهو ما أكدته وثيقة الاستراتيجيا الجديدة لدولة العراق الإسلامية في العراق، التي صدرت في أوائل كانون الثاني/يناير ٢٠١٠ قبل وفاة أبي حمزه المهاجر أمير القاعدة في بلاد الرافدين ونائب أمير الدولة مع أميرها في ٢٠ نيسان/أبريل من نفس العام[٥٦].

وقد ساعد القياديان في تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الرشود والعوفي في التمهيد لإعلان الزرقاوي البيعة للقاعدة، وهو ما حصل فعلاً، وربما ساهمت الملاحقات الأمنية والتضييق على عناصر القاعدة داخل السعودية بهذا التوجه. وبتاريخ ١٧/١٠/٢٠٠٤، أعلن الزرقاوي البيعة والانضمام إلى تنظيم القاعدة، وتم تغيير اسم جماعته من «التوحيد والجهاد» إلى «تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين»[٥٧]، لتبدأ مرحلة جديدة من المقاومة، ساعدت على استقطاب عدد كبير من أنصار القاعدة إلى شبكة الزرقاوي من كافة دول الجوار، وأعطت دفعة قوية لتنظيمه خاصة، وللقاعدة عموماً، ساعدت في استمرار التنظيم بعد مقتله بل واستمراره بعد مقتل خليفته الأول أبو عبد الرحمن العراقي، أو خليفتيه بعده أبو حمزة المهاجر (يعرف أيضاً بأبي أيوب المصري) وأبو عمر البغدادي سنة ٢٠١٠، حيث أعلنت القاعدة وجود قيادات بديلة مستعدة للإعلان بعد رحيلهما، ولكن لم يعلن عنهما حتى الآن[٥٨].

---

(٥٥) انظر: «بيان أبي حمزة المهاجر أمير تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ،» الأسهم السعودية (١٤ حزيران/يونيو ٢٠٠٦)، <http://saudishares.net/vb/showthread.php?t=199067>.

(٥٦) يمكن مراجعة قراءة معمّقة في هذه الوثيقة، في: هاني نسيرة: «وثيقة استراتيجية جديدة للقاعدة في العراق،» **الحياة**، ١٠/٤/٢٠١٠، وقراءة في: **آفاق المستقبل** (مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)، العدد ٥ (٢٠١٠)، ص ٢٢.

(٥٧) انظر: «بيان جماعة التوحيد والجهاد،» منتدى الأنصار، ومنتديات دولة العراق الإسلامية، ١٧/١٠/٢٠٠٤، <http://aldwla.com/vb/showthread.php?t=914>.

(٥٨) انظر: **الحياة**، ٣٠/٤/٢٠١٠.

٣ ـ البنية التنظيمية للقاعدة في العراق

كان الزرقاوي حتى وفاته يجمع جميع خيوط التنظيم بقبضة حديدية، وقد بدأ بعد إصابته، وإيمانه الذي استقر في القاعدة بضرورة توحيد الحركات والجهود الجهادية، بالتفكير في نقل القيادة إلى الأنصار العراقيين[٥٩]، خاصة بعد إصابته وتصاعد احتمالات مقتله، فأعلن التنظيم عن اسم نائب الأمير الذي كان عراقياً، وهو أبو عبد الرحمن العراقي، قائد «سرايا الشهداء»، وتولى أبو أنس الشامي اللجنة الشرعية، وكان مستشاراً مقرباً للزرقاوي، وقد وجه بدوره رسالة إلى أبي مصعب الزرقاوي بعنوان «لبّيك لبّيك يا أبا مصعب»[٦٠]. ولكن قضى الرجلان معاً بعد الغارة الأمريكية التي قتل فيها الزرقاوي، كما تولى أبو عمر البغدادي الذي صار أميراً لدولة العراق الإسلامية فيما بعد إحدى اللجان في مجلس شورى المجاهدين.

أوكل الزرقاوي إلى أبي عبد الرحمن العراقي مهمة الاتصال، وكان هذا حدثاً جديداً تطلبته ضرورات الواقع وحفاظاً على سلامة التنظيم، وهو يقوم بكل الأعمال بالتنسيق مع الزرقاوي. وتولى الجناح العسكري الأمير أبو أسيد العراقي، وهو المسؤول الأول عن الكتائب والسرايا والمجموعات العاملة والتنفيذية والمساندة، التابعة للتنظيم، وكذلك تم الإعلان عن تشكيل «فيلق عمر» في مواجهة «فيلق بدر» الشيعي، وكان هناك عدة كتائب رئيسية وعلاقتها مع القيادة العليا للتنظيم، مثل كتيبة الأمن والاستطلاع، التي تقوم بفحص دقيق للأعضاء الجدد المنتسبين إلى التنظيم، وتقوم بجمع المعلومات عن الأشخاص والأماكن والأهداف المنتخبة للعمليات، وطرق قوات الاحتلال، والشركات المساندة لها من ناحية أمنية أو لوجستية، وتوجهات القوات الأمريكية، وتكتيكاتها العسكرية، والخطط المستقبلية لها وللحكومة، وتعمل على تجنيد العملاء داخل قوات الحرس الوطني والشرطة وشركات المقاولات العاملة، وشركات النقليات، وغيرها من الوظائف الهامة الحساسة، وتنشر جماعات الاستطلاع بين الناس، وتقوم بتسجيل انطباعاتهم وتلمّس حاجاتهم، وتعمل

---

(٥٩) حول توحيد الجهود الجهادية، انظر وثيقة الاستراتيجية الجديدة التي صدرت عن «قسم الدراسات التاريخية والتوصيات الاستراتيجية في دولة العراق الإسلامية»، في كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، تحت عنوان «خطة استراتيجية لتعزيز الموقف السياسي لدولة العراق الإسلامية» في ٥٥ صفحة. وقراءتنا لها في: **آفاق المستقبل**، العدد ٥ (٢٠١٠).

(٦٠) انظر: شحادة، «الزرقاوي واستراتيجية القاعدة في العراق».

على جمع المعلومات حول الأشخاص المستهدفين بعمليات التصفية والاغتيال، سواء كانوا من أعضاء الحكومة أو البعثات الدبلوماسية، أو قادة الجيش والشرطة وغيرهم، فضلاً عن استكشاف المناطق الحساسة والحيوية ومعرفة نقاط الضعف للاستفادة منها، وترفع جميع التقارير وبشكل دائم ومستمر إلى قيادة التنظيم، التي تقوم بدراستها والتشاور حولها وانتقاء الأهداف وأوقات التنفيذ، وتوجيه أوامر التنفيذ إلى الجناح العسكري وتشكيلاته.

وينبثق عن الجناح العسكري عدة كتائب وسرايا ومجموعات، تسمّى بمسميات مختلفة، بعضها يحمل أسماء الخلفاء الراشدين، مثل كتيبة أبي بكر الصديق، وفيلق عمر، وكتيبة ابن الخطاب، وبعضها يحمل أسماء بعض قادة القاعدة في جزيرة العرب، مثل كتيبة عبد العزيز المقرن. أما الكتائب الأخرى فهي تحمل الاسم نفسه الذي حملته قبل الانضمام إلى تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين في العراق، مثل كتيبة الرجال، وتعتبر كتيبة الاستشهاديين أحد أهم الكتائب في تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، وهي كتيبة البراء بن مالك وأميرها أبو دجانة الانصاري، وهي تضم العدد الأكبر من المتطوعين العرب، وانضم إليها أعضاء من العراقيين[٦١].

ويضم التنظيم هيئة شرعية تقوم بإجراء الدراسات والأبحاث اللازمة للجماعة، وتقوم بالرد على كل الشبهات الشرعية التي يحتاجها التنظيم في نشر معتقداته وأفكاره وممارساته. وأصدرت مجلة خاصة بالتنظيم، اسمها **ذروة السنام**[٦٢]، ووظيفتها دراسة الأحكام الشرعية المتعلقة بالمسائل والقضايا التي تخدم معتقدات وأفكار التنظيم، وتقوم بالرد على الادعاءات والفتاوى التي تمس الجهاد والمقاومة، وتغطي بعض أخبار الجهاد من ناحية القتال والمقاتلين والجبهات القتالية. وقد أسس هذه الهيئة أبو أنس الشامي، ولم يتم الإعلان بعد مقتله عن خليفة له في منصب رئيس الهيئة والمسؤول الشرعي، لأسباب أمنية للحفاظ على حياة خليفته، وينبثق عن هذه الهيئة الشرعية محكمة خاصة تقوم بالنظر في الدعاوى المتعلقة بمسألة التجسس داخل التنظيم، وتصدر أحكاماً على المختطفين والأسرى تصل إلى القتل في الغالب، وأحكامها قطعية وغير قابلة للاستئناف.

---

(٦١) انظر: الإصدار المرئي لتنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، غزوة المهاجرين والأنصار.

(٦٢) انظر: **ذروة السنام**، الأعداد ١ ـ ٣.

أما القسم الإعلامي للتنظيم، فيتولى رئاسته أبو ميسرة العراقي، وهو يقوم بإصدار البيانات والنشرات والأشرطة المرئية والمسموعة، وقد لوحظ تطور كبير على عمل هذا القسم، حيث قام بإعداد عدد من الأشرطة تظهر قدراً من الاحترافية. ويتولى القسم الجانب الدعائي للتنظيم، ويعتبر مهماً في تجنيد واستقطاب أعضاء جدد في صفوف الجماعة، وأهم الوسائل التي يستخدمها في نشر كل ما يصدر عنه، شبكة الإنترنت، التي يظهر التنظيم أيضاً احترافية عالية في استخدامها، من حيث صعوبة تتبع عناوين المشرفين على مواقعها، وصعوبة تتبع مستخدميها، وابتكار أساليب جديدة متطورة باستمرار لتخطّي مسألة الحجب والرصد. ويولي التنظيم أهمية كبيرة لتدريب منتسبيه وأعضائه والمتعاطفين معه على كيفية استخدام الشبكة الإلكترونية، وتعتبر مواقع التنظيمات الجهادية جميعاً من أهم الوسائل للتعريف بالتنظيمات وأنشطتها، وإصداراتها المختلفة، السياسية والعسكرية والشرعية(٦٣).

ويوجد في التنظيم لجنة مالية تقوم بجمع الأموال اللازمة لتمويل الأنشطة المختلفة، وهي تعتمد على شبكة من الناشطين المتخصصين في مجال جمع التبرعات من خلال التجار والمساجد، وساهم مفهوم الزكاة والصدقات في الإسلام في سهولة تحصيل الأموال، ولا يقتصر جمع الأموال على العراق، بل هناك شبكة من الأنصار في مختلف أنحاء العالم العربي والإسلامي. ويبدو أن تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين قد نجح في تجاوز مشكل التمويل عبر العلاقات الدولية والدعم القادم من الأردن وعدد من دول الجوار، وهو ما يدل عليه طلب الظواهري في رسالة منسوبة إليه للزرقاوي يطلب منه ضمن ما يطلب بعض المساعدات المالية للقاعدة الأم في أفغانستان(٦٤).

ومن أهم القيادات التنظيمية التي عرفها التنظيم الأسماء التالية:

ـ أبو عمر البغدادي أمير «مجلس شورى المجاهدين». اسمه الحقيقي حامد داود محمد خليل الزاوي. انضم إلى الجماعة السلفية الجهادية في العراق عام ١٩٨٥، وعاد إلى العراق عام ١٩٩١، وقيل إنه أعدم بعد إلقاء القبض عليه من

---

(٦٣) شحادة، المصدر نفسه.

(٦٤) راجع قراءة في هذه الرسالة في: ياسر الزعاترة، «قراءة في رسالة الظواهري إلى الزرقاوي،» الجزيرة نت (٢٣ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٥)، <http://aljazeera.net/NR/exeres/E9B789CD-A21C-4629-A966-ACF49937F879.htm?wbc_purpose=1%2F>.

قبل أجهزة الأمن ولم يعلن عن وجوده في العراق إلى عام ٢٠٠٤ في معركة الفلوجة الأولى فيما بعد تم اختياره كأمير لمجلس شورى المجاهدين في العراق، ثم أميراً لدولة العراق الإسلامية، وقد استهدفته القوات الأمريكية والعراقية في عملية مشتركة يوم ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٠ ومعه أبو حمزة المهاجر وقتلا فيها حسبما أعلن يوم ٢٠ نيسان/أبريل رئيس الوزراء العراقي نوري المالكي حينئذ، وهو ما أكدته القاعدة في بيانها بتاريخ ٣٠ نيسان/أبريل من نفس العام.

ـ أبو أيوب المصري، أو (أبو حمزة المهاجر)، وهو المسؤول عن التطويع والتخطيط في القاعدة العراقية، مصري الجنسية، ولد في عام ١٩٦٧، بقي في أفغانستان حتى عام ١٩٩٠، وكان يسمّي نفسه يوسف بطرس عبد المنعم البدوي، وقيل اسمه الحقيقي شريف هزاع، ولكن بعد مقتله تأكد أنه عبد المنعم عز الدين علي البدوي (سنة ١٩٦٨ ـ ٢٠١٠) وهو مصري الأصل، ولد في مصر، محافظة سوهاج، من أعضاء جماعة الجهاد المصرية بزعامة أيمن الظواهري في عام ١٩٨٢ وعمل كمساعد شخصي للظواهري فترة، وفي عام ١٩٩٩ سافر إلى أفغانستان والتحق بمعسكر الفاروق تحت قياده أسامة بن لادن وهناك تخصص بصناعة المتفجرات. عقب مقتل أبي مصعب الزرقاوي عام ٢٠٠٦ أصبح أبو حمزة المهاجر هو زعيم تنظيم القاعدة، وقد تم اختيارة لاحقاً وزير الحرب لدولة العراق الإسلامية، والنائب الأول لأبي عمر البغدادي رئيس دولة العراق الإسلامية حتى مقتله يوم ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٠.

ـ أبو عبد الرحمن العراقي، مساعد سابق للزرقاوي، عراقي الجنسية، وكان نائباً للعراق في إمارة التنظيم، وقتل معه في نفس العملية عام ٢٠٠٦، وله عدد من الكتابات والمقالات منتشرة في المواقع والمنتديات الجهادية[٦٥].

ـ أبو أسيد العراقي، قائد الجناح العسكري في القاعدة العراقية، عراقي الجنسية.

ـ أبو ميسرة العراقي، مسؤول الجناح العسكري في تنظيم القاعدة، عراقي الجنسية.

(٦٥) انظر نموذجاً منها في: منتديات الجزيرة، <http://www.aljazeeratalk.net/forum/showthread.php?t=73455>.

٤ ـ من مجلس شورى المجاهدين إلى دولة العراق الإسلامية

في ١٢ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ عقد تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين حلفاً مع «جيش الطائفة المنتصرة» ومع مجموعات صغيرة أخرى. هذا الحلف الجديد اجتمع بعد ثلاثة أيام تحت اسم «مجلس شورى المجاهدين»، ليحل مكان «تنظيم القاعدة في العراق» من غير أن يلغيه نهائياً.

تولى قيادة مجلس شورى المجاهدين أبو عمر البغدادي، ومجموعة من الشخصيات التي عملت مع الزرقاوي، مثل أبي عبد الرحمن العراقي، مساعد الزرقاوي وقائد سرايا الشهداء (أبي أسيد العراقي، قائد الجناح العسكري)، (أبي حمزة البغدادي، مسؤول لجنة الشورى)، (أبي ميسرة العراقي، مسؤول الإعلام)[٦٦]. بعد مقتل الزرقاوي وأبي عبد الرحمن العراقي تولى قيادة تنظيم القاعدة في العراق «أبو حمزة المهاجر» المعروف أيضاً بـ «أبي أيوب المصري».

تكوّن مجلس شورى من العناصر التالية[٦٧]:

القاعدة في بلاد الرافدين، جيش الطائفة المنتصرة، سرايا الأهوال «الرعب»، سرايا الجهاد الإسلامي، سرايا الغرباء، سرايا أنصار التوحيد.

كما كان يضم مجلس شورى المجاهدين جماعات صغيرة، حتى أن البعض منها، لم يكن معروفاً بدرجة كبيرة على الساحة الجهادية العراقية، بمعنى آخر إن هذا «المجلس» لم يضم تحت قيادته جميع القوى السلفية الجهادية في العراق. إذن، العمل بشكل انفرادي أو غير موحد كان من سمات هذه الجماعات المتشددة وظل يرافقها حتى الآن. وبالنسبة إلى العمل تحت اسم واحد أو بشكل مندمج، فقد عرفته بعض الجماعات الجهادية التي تحدثنا عنها سابقاً والتي شكّلت «مجلس شورى المجاهدين».

٥ ـ دولة العراق الإسلامية

تم الإعلان عن قيامها من قبل عدد من الفصائل السنّية المسلحة في العراق في١٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦، وهي تعد قبل تراجعها سنة ٢٠٠٨، بفعل مجالس الصحوات التي ظهرت عامي ٢٠٠٦، ٢٠٠٧، ثم محاولات إحيائها من

---

(٦٦) Mohammed M. Hafez, *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2007), p. 54.

(٦٧) <http://vb.roro44.com/62002.html>.

جديد، بعد القضاء على مجالس الصحوات أو تراجعها عام ٢٠٠٩، المشروع الأساسي للقاعدة في العراق الآن.

سيطرت هذه الدولة أثناء قيامها على المناطق التالية: بغداد، الأنبار، ديالى، صلاح الدين، نينوى، بالإضافة إلى كركوك، كما ضمت مناطق أخرى مثل بابل والأوسط، واتخذت من الأنبار عاصمة لها، وأعلنت ذلك سنة ٢٠٠٦.

أعلن قيامها الشيخ أبو عبد الله الجبوري المتحدث باسم دولة العراق الإسلامية، مبيّناً سياق إقامتها في ظل الكونفيدراليات المحتملة في العراق، قائلاً: «فبعد أن انحاز الأكراد في دولة الشمال، وأقرّت للروافض فدرالية الوسط والجنوب، وبدعم من اليهود في الشمال والصفويين في الجنوب، تحميهما مليشيات عسكرية سوداء الفكر والقلب والعمل، مالت على أهلنا أهل السنّة فأوغلت في دمائهم، وعرضتهم لأبشع صور القتل والتعذيب والتهجير، حتى صار أهل السنّة كالأيتام على مأدبة اللئام»[٦٨]، ثم يجدد ضرورة قيامها قائلاً: «صار لزاماً على شرفاء وأحرار أهل السنّة من المجاهدين والعلماء العاملين والوجهاء تقديم شيء لإخوانهم وأبنائهم وأعراضهم، خاصة في ظل هذه المسرحية الهزيلة المسماة «دولة المالكي»، والتي شارك في أدوارها ـ وللأسف ـ خونة أهل السنّة، فلبسوا على الناس دينهم وأضاعوا عن عمد حقوق شعبهم»[٦٩].

ثم يضيف: «وعليه يزف إليكم إخوانكم في «حلف المطيّبين»؛ بشرى إنشاء وإقامة «دولة العراق الإسلامية» في بغداد والأنبار وديالة وكركوك وصلاح الدين ونينوى وأجزاء من محافظة بابل وواسط، حماية لديننا وأهلنا، وحتى لا تكون فتنة وتضيع دماء وتضحيات أبنائكم المجاهدين سدى»[٧٠].

وأعلنت هذه الدولة عبر إعلان القاعدة في بلاد الرافدين التضامن والاندماج بين هذه المجموعات السلفية الجهادية وضمّت إلى صفوفها، غير الجماعات التي ذُكرت سابقاً، تنظيمات أخرى سلفية جهادية: جيش الفاتحين، جند الصحابة، كتائب أنصار التوحيد والسنة، وجميعها كانت تحت قيادة «أبي عمر البغدادي» العراقي الجنسية، حيث قدم نفسه كـ «أمير للمؤمنين» في الدولة الإسلامية

(٦٨) «بيان إعلان دولة العراق الإسلامية،» الدولة، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٦، < http://aldwla.com/vb/showthread.php?t=688 >.

(٦٩) المصدر نفسه.

(٧٠) المصدر نفسه.

العراقية. وبعد ذلك بفترة قصيرة جداً، انضمت إليه جماعات أخرى هي سرايا فرسان التوحيد، وسرايا ملّة إبراهيم[٧١]. طبعاً لا بد من الإشارة هنا إلى انضمام الكثير من زعماء القبائل السنية، خوفا أو رغبة، إلى أمير هذه «الدولة».

وسنحاول هنا أن نعدّد الجماعات السلفية الجهادية التي كانت تنتمي إلى «التجمعات» السلفية الكبيرة، وإلى الدولة الإسلامية في العراق:

(١) **القاعدة في بلاد الرافدين**، وتضم:

ـ كتائب أبو أنس الشامي. ـ كتائب عمر. ـ كتائب أبي حفص المصري. ـ كتائب القائد أبي سفيان الزايدي. ـ كتائب أبو اليمان المديني. ـ كتائب خالد بن الوليد. ـ كتائب القاعدة. ـ كتائب الشهداء. . ـ محاربو سيف الحق. ـ كتائب المقداد بن أسود. ـ كتائب الغضب الإسلامي. ـ كتائب أبي بصير. ـ كتائب الفرقان. ـ كتائب الفتح. ـ كتائب الزبير بن العوام. ـ كتائب أبي عبيدة بن الجراح. ـ كتائب الفاروق. ـ كتائب عثمان بن عفان. ـ كتائب المجاهدين. ـ كتائب عبد العزيز المقرن. ـ كتائب القعقاع. ـ جماعة البراء المجاهدة. ـ الراية السوداء. ـ راية الحق.

(٢) **جيش الطائفة المنتصرة**، وتضم:

كتائب ابن تيمية، وبعض المجموعات الأخرى الصغيرة. ومن هذه المجموعة برز مؤخراً اسم أبي بكر البغدادي الذي تولى إمارة دولة العراق الإسلامية، بعد وفاة أبي عمر البغدادي، وقد أعلنت إمارته في أيار/ مايو ٢٠١٠[٧٢].

(٣) **سرايا الجهاد الإسلامية**.

(٤) **جيش السنّة والجماعة**، وتضم أيضاً:

ـ كتائب الفلوجة. ـ كتائب يثرب. ـ كتائب سيف الحق. ـ كتائب «المرابطون»[٧٣].

---

(٧١) أصدرت هذه المجموعات بياناً تعلن فيه ولاءها «لأمير مؤمنين» الدولة الإسلامية في العراق. انظر: منتديات شبكة إب الخضراء، <http://ibb7.com/vb/showthread.php?t=16278>.

(٧٢) انظر: هاني نسيرة، «القيادة الجديدة للقاعدة في العراق: استمرار مأزق غياب الرمز،» **الحياة**، ٢١/ ٥/ ٢٠١٠.

(٧٣) Mohammed M. Hafez, *Suicide Bombers in Iraq: The Strategy and Ideology of Martyrdom* (Washington, DC: United States Institute of Peace Press, 2007), pp. 246-248, in: Mikaïl, *Al-Qaïda en Mésopotamie*, p. 12.

(٥) **أنصار السنة**، وتضم:

ـ الطائفة المنصورة، وهي بدورها تضم جماعة أخرى تسمى «سرايا حمزة»، ـ كتائب «ذو النورين»، وتتكون أيضاً من «وحدة محمد الشهيد» وكتائب «عبد الله ابن الزبير». ـ كتائب شهداء أنصار السنة. ـ كتائب عمر بن الخطاب. ـ كتائب المصطفى.ـ كتائب زياد بن الخطاب. ـ كتائب خالد بن الوليد. ـ كتائب القعقاع.

٦ ـ مجالس الصحوات في مواجهة القاعدة

اعتمدت الاستراتيجيا الأمريكية في مواجهة القاعدة على تكوين مجالس للصحوات العشائرية، قادها في البداية الشيخ عبد الستار أبو ريشة شيخ الدليم في قبيلة الأنبار الذي اغتالته القاعدة في ٢٠٠٧/٩/١٣ بتخطيط من وزارة الأمن فيها[٧٤]، لكن استمرار الصحوات ونجاحها في مواجهة القاعدة ودولة العراق الإسلامية وطردها من كثير مناطق نفوذها في الأنبار والفلّوجة وبعض مناطق الشمال العراقي، مثّل تحدياً كبيراً وتراجعاً مؤثراً لكلٍّ من القاعدة في بلاد الرافدين ودولة العراق الإسلامية التي سبقت أن طبّقت أحكام الشريعة في مناطقها، ولم يعد له وجود سوى وجود إنترنتي ينفصل بالكهرباء. وقد اعترفت القاعدة بهذا السقوط في وثيقتها الاستراتيجية الجديدة سنة ٢٠١٠، ولكنها أكدت إمكان العودة، مستغلة التخبط والتبدل في الأجندة الأمنية الحكومية العراقية، وتغيّر سياستها من استثمار الصحوات إلى استهدافها واستهداف عناصرها المستهدفين أساساً من القاعدة وقواتها، ساعد في هذا الأمر عودة القاعدة وقيامها بعدد من العمليات الكبيرة منذ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٩ حتى نيسان/ أبريل ٢٠١٠ رغم استهداف ومقتل أميرها ونائب أمير الدولة أبي حمزة المهاجر وأميرها أبي عمر البغدادي في العشرين من نيسان/ أبريل، مما اعتبر ضربة كبيرة للقاعدة التي عادت، وضربة لمشروع استعادة الدولة الذي أكدته استراتيجية القاعدة الجديدة في العراق أوائل عام ٢٠١٠، بعد تراجع خطر الصحوات.

رابعاً: استراتيجيات الزرقاوي وعمليات القاعدة في العراق

١ ـ إحصاء العمليات

كانت عمليات تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، تتصاعد دائماً من مرحلة

---

(٧٤) انظر بيان دولة العراق الإسلامية حول اغتيال عبد الستار أبو ريشة بتاريخ ٢٠٠٧/٩/١٤، على الموقع التالي: <http://aldwla.com/vb/showthread.php?t=754>.

جماعة التوحيد والجهاد حتى صعود الصحوات عام ٢٠٠٧ وهو ما يؤكده الإحصاء التالي لمعهد بروكنغز(٧٥):

ـ من حزيران/يونيو ٢٠٠٣ إلى نيسان/أبريل ٢٠٠٤: كان متوسط العمليات ٢٢ عملية في اليوم.

ـ من أيار/مايو ٢٠٠٤ إلى حزيران/يونيو ٢٠٠٦: كان متوسط العمليات ٧٠ عملية في اليوم.

ـ من تموز/يوليو ٢٠٠٦ إلى أيار/مايو ٢٠٠٧: كان متوسط العمليات ١٦٥ في اليوم.

أما العمليات الأكثر دموية وقتلا فكانت تأتي في لحظات وفترات زمنية محددة ولأهداف معينة، يمكننا رصدها فيما يلي:

ـ بعد صدور قانون اجتثاث البعث، في الأول من أيار/مايو ٢٠٠٣ إلى أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، أيضاً في الفترة التي ألقي فيها القبض على صدّام حسين في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣. بمعنى آخر إن هذه العمليات، يعتقد، أن البعثيين السابقين شاركوا فيها بقوة كبيرة.

ـ بعد كل عملية كبيرة قامت بها قوات التحالف، أو بشكل أدق في نيسان/أبريل ٢٠٠٤ [منطقة الفلوجة]، في حزيران/يونيو ٢٠٠٤ [بغداد]، في آب/أغسطس ٢٠٠٤ [كربلاء]، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ [السامراء]، في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤ [الفلوجة والموصل]، في آذار/مارس ٢٠٠٦ [السامراء]، في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، آب/أغسطس ٢٠٠٦، حزيران/يونيو وآب/أغسطس ٢٠٠٧ [بغداد وديالى](٧٦).

ـ في كل مرحلة من مراحل تقدم العملية السياسية في العراق، حزيران/يونيو ٢٠٠٤ [وهي فترة انتقال السلطة إلى «مجلس الحكم العراقي»]، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥ [انتخاب أول مجلس تشريعي عراقي الذي أراد وضع أول دستور جديد للبلاد]، نيسان/أبريل ٢٠٠٥ [تعيين القيادات الجديدة للسلطة

(٧٥) «Iraq Index: Tracking Variables of Reconstruction and Security in Post-Saddam Iraq,» Brookings Institution (August 2007), in: Mikaïl, Ibid., p. 12.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٧.

التنفيذية في العراق]، آب/أغسطس ٢٠٠٥ [تبني الحكومة العراقية مشروع الدستور العراقي]، كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥ [الانتخابات التشريعية الجديدة]، وكانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٦ [تشكيل برلمان عراقي جديد].

ـ وأخيراً، تصاعدت وتيرة العمليات بعد مقتل الزرقاوي في حزيران/يونيو ٢٠٠٦، ومع كل احتفال ديني شيعي أو إحياء الشيعة لذكرى أحد رموزهم الدينية، والتي كانت تعرف عملية انتحارية في كل مرة. طبعاً وفي العديد من العمليات الانتحارية أو غيرها، ورغم تبنّي جماعات مختلفة لهذه العمليات، إلا أنه من الصعب التأكد بشكل نهائي إن كان إسلاميون أو قوميون بعثيون وراء هذه العمليات، لكن يمكن القول إن الطرفين شاركا في هذا النوع من العمليات.

ووفق دراسة لمعهد بروكنغز المشار إليها سابقاً فإن العمليات الانتحارية التي بدأت في العراق منذ شهر آذار/مارس ٢٠٠٣ شكّلت نسبة ٣٥,١ بالمئة من بين جميع أنواع الهجوم الأخرى[٧٧]. إذا قارنا هذه العمليات مع وسائل أخرى كانت السبب في قتل مدنيين أو عناصر من الجيش الأمريكي، فإننا سنجد وسائل كان لها تأثير أكبر في الخسائر البشرية، لا سيما بين المدنيين، وأهمها:

ـ الأدوات أو الأجهزة المصنعة يدوياً: استعملت في حوالى ١٤٦٨ مرة، وكانت السبب بقتل ما نسبته ٣٩,٦ بالمئة من الخسائر البشرية.

ـ أنواع أخرى من الهجوم: ١١٦٠ مرة، سببت ٣١,٣ بالمئة من الخسائر البشرية.

ـ سيارات مفخخة: ١٣٢ مرة، ٣,٦ بالمئة من الخسائر البشرية.

٢ ـ العمليات الانتحارية والوتر الطائفي

اعتمدت استراتيجية الزرقاوي على العمليات الانتحارية وإشاعة الرعب والعنف الطائفي بشكل مخصوص، وهو ما استمر في مراحل التنظيم التالية، وربما لم يتغير إلا بعد فقدان دولة العراق الإسلامية لمناطق نفوذها في المناطق السنيّة في العراق.

---

(٧٧) المصدر نفسه.

وقد نجحت القاعدة في إشاعة جو من العنف والرعب، خاصة في بغداد والمدن الشيعية، وتعتبر حادثة جسر الأئمة نموذجاً له، فقد وقع الحادث في بغداد خلال إحياء الشيعة لذكرى استشهاد الإمام موسى الكاظم، سابع الأئمة الـ ١٢ لدى الشيعة، في آب/أغسطس ٢٠٠٨، وراح ضحيته حوالى ٧٠٠ شخص، نتيجة انتشار خبر مرعب بوجود انتحاري بينهم، فتدافع الناس مرعوبين وفقدوا صوابهم.

واستفاد الزرقاوي من تجربته في القتال في أفغانستان ومن خبرات الحركات الجهادية الأخرى في مصر والجزائر والشيشان، وقد أشار الزرقاوي في عدد من الأشرطة والبيانات إلى طبيعة الاستراتيجيا المتبعة في العراق وخصوصيتها، وعدم مطابقتها مع التجربة الأفغانية والشيشانية بشكل خاص، مبرراً تركيزه على العمليات الانتحارية التي مثّلت ٧٥ بالمئة من حجم العمليات التي قامت بها القاعدة في العراق، قائلاً في نص طويل يوضح هذه الاستراتيجية، ننقله هنا لأهميته: «إن الطبيعة الجغرافية لأرض العراق تضطر المجاهدين في كثير من الأحيان إلى اللجوء إلى مثل هذا النوع من القتال (العمليات الانتحارية)، فلا وجود لغابات يكمنون بها لعدوهم، ولا جبال يتحصّنون بها، وينطلقون منها لتنفيذ عملياتهم، والعدو قد نزل في العقر من الديار (أي العراق)، نازَعَنا الأرض التي نقف عليها، واتخذ قواعده المحصّنة فيها، وأقام حواجز السيطرة ونقاط التفتيش في كل مكان، يساعده في ذلك أعوانه من الجيش والشرطة وطوابير العملاء والجواسيس الذين يرقبون كل غادٍ ورائح؛ مما يزيد في صعوبة حركة المجاهدين، ويتضح جلياً لكل منصف يقارن حالنا مع إخوة لنا في ساحات أخرى من ساحات الجهاد، فالجبال الشاهقة والوعرة في أفغانستان، والغابات الكثيفة في الشيشان، هيّأت للمجاهدين المكان المناسب لخوض حرب طويلة الأمد يستنزف فيها العدو، وأتاحت لهم اتخاذ قواعد خلفية آمنة مكّنتهم من التفكير والتخطيط بعيداً عن عدوهم، والانطلاق في عمليات كرٍّ وفرٍّ، ثم الرجوع إلى الملاذ الآمن، وهذا كله مفقود على أرض الرافدين، لذا والحالة هذه كان الدخول مع العدو في مواجهات ميدانية مباشرة من الصعوبة بمكان، ولا سيما في بغداد التي هي عقر دار العدو، وكثافته فيها منقطعة النظير؛ فكان لا بد من تكثيف عملياتنا الاستشهادية لخلخلة توازن العدو على هذه المدن، وإرغامه على الخروج منها إلى أماكن يسهل اقتناصه فيها، وهذه العمليات هي سلاحنا الفتاك الذي يثخن

في العدو الجراح، وتنخلع به قلوب أفراده أو تعظم فيه النكاية، هذا مع سهولته علينا وقلة الخسائر بالنسبة لنا»[٧٨].

كما كانت القاعدة في العراق تعتمد على خليط من النوعين المسلحين والانتحاريين والسيارات المفخخة الانتحارية، وشاحنات ضخمة مزودة بالمتفجرات، في عدد من العمليات الكبيرة مثل عملية الحصيبة قرب الحدود السورية في نيسان/أبريل ٢٠٠٥، كما أدارت بعض عملياتها بتمويه عالي المستوى، فقد اتخذت مستشفى حديثة كنقطة كمين ثم هاجموا القوات الأمريكية، وتبدأ العملية بالاستشهاديين فور دخولهم، ثم يتبع ذلك نيران كثيفة، والسيارات المفخخة والعبوات المفخخة أيضاً، وتتم هذه العمليات الكبيرة بعد إعداد طويل، وكان يشرف عليها الزرقاوي بنفسه، حيث يعدُّ واحداً من أهم خبراء المتفجرات والحرب الكيميائية في العالم[٧٩]، مثله في ذلك مثل حكيم الله محسود زعيم طالبان باكستان الحالي المشهور بخبرته في المتفجرات.

واستمرت عرقلة العملية السياسية وتقويضها هدفاً رئيسياً في الاستراتيجيا العسكرية للقاعدة في العراق مع الزرقاوي ومع خلفائه حتى الانتخابات العراقية الأخيرة سنة ٢٠١٠، فتستهدف العمليات المراكز الانتخابية، وقوات الحكم والرموز السياسية والطائفية والصحوية والإغارة على مشروعات المساعدة والمشروعات الحكومية، وضرب القوات العراقية العسكرية والأمنية والشرطة، وتعتبر أوقات إجازة هؤلاء الأفراد، هي الأنسب للقيام بالعمليات، وكذلك ضرب أولئك الذين يسعون إلى أن يجندوا، وهؤلاء يكونون غالباً على شكل تجمعات كبيرة، حيث تحدث الهجمات خسائر بشرية عالية.

كما استهدفت القاعدة في العراق بشكل خاص المنشآت النفطية، أو محطات القوى الكهربائية والمياه، وغيرها من منشآت البنية التحتية الحيوية التي لها أهمية خاصة، وذلك لحرمان الحكومة والولايات المتحدة من الإيرادات، ولجذب مزيد من الانتباه إلى وسائل الإعلام، ولإعاقة عمليات الاستثمار،

---

(٧٨) أبو مصعب الزرقاوي: رسالة وعاد أحفاد بن العلقمي. وتتكرّر نصائح الحركات السلفية الجهادية لاتباع استراتيجية الاستنزاف في العراق، وهو ما نصح به بن لادن والظواهري العراقيين في أكثر من مناسبة، وكذلك يوسف العييري أوّل أمير لقاعدة الجهاد في السعودية، والذي خصّص كتاباً لهذا الغرض بعنوان **الحرب الصليبية على العراق**، وكتاباً بعنوان: **نصائح وتوجيهات عسكرية للمجاهدين على أرض الرافدين.**

(٧٩) انظر: شحادة، «الزرقاوي واستراتيجية القاعدة في العراق».

فضلاً عن أنها تسبّب غضباً شعبياً لدى العراقيين، وتفقدهم الثقة بالحكومة وقدراتها، وتخلق ظروفاً مؤاتية لتجنيد أعضاء جدد في شبكة القاعدة في العراق. كما اعتمدت القاعدة في العراق بشكل موسع على تكتيكات الخطف والاغتيال لعناصر الشركات والقوى والجاليات الأجنبية في العراق تهديداً لدولها واشتراطاً لسحب قواتها من التحالف الأمريكي.

ومن الأساليب التكتيكية، في استراتيجية القتال، مع اختلاف عنصر التوقيت والمكان، وعنصر المباغتة والمفاجأة:

- العمليات الاستشهادية (الانتحارية).
- الكمائن للأفراد والقافلات، والدوريات المتنقلة.
- القنص باستهداف الجنود.
- قصف القواعد باستخدام الصواريخ، والقاذفات ومدافع الهاون (٦٠ ملم، ٨٠ ملم، ١٠٠ ملم، ١٢٠ ملم).
- العبوات بأشكالها المختلفة، المزروعة في الأرض على شكل ألغام عمودية وجانبية، والعبوات المستخدمة من خلال السيارات والشاحنات المفخخة، أو المفخخة بواسطة البشر.
- الاشتباك المباشر، واستخدام أسلوب الهجوم والانسحاب (الكرّ والفرّ).
- استخدام المقاومات الأرضية للدبابات، مثل: قاذف الـ «ر. بي. جي»، والجوية للطائرات، مثل: صواريخ سام، أو كوبرا المحمولة على الأكتاف، وغيرها من المضادات بعيدة المدى.

وقد نجح إعلام القاعدة في إذاعة ونشر عدد من الأفلام والوسائط الإعلامية التي بيّنت مدى التطور في الأساليب القتالية المستخدمة لديها، سواء في حرب العصابات، ضد القوات الأمريكية وقوات التحالف في العراق وأفغانستان، أو بعض العمليات النوعية الأخرى، ومنها مثل فيلم «غزوة المهاجرين والأنصار»، وفيلم «قنص الجنود الأمريكان» وغيرها، التي انتشرت على شبكة الإنترنت[٨٠].

---

(٨٠) نشرت هذه الأفلام على مواقع تناصر الحركات السلفية الجهادية مثل: منتدى الأنصار، ومنتدى الصافنات <http://www.alsaf-net.net>، وموقع جيش المجاهدين، وشبكة الحسبة الإسلامية، <http://www.alhesbeh-vs.org>، نقلاً عن: المصدر نفسه.

خامساً: استراتيجية جديدة للقاعدة في العراق

١ ـ الوثيقة الاستراتيجية الجديدة

من المهم أن نشير في هذا السياق إلى استراتيجية القاعدة الجديدة في العراق، والتي صدرت عمّا سُمّي «قسم الدراسات التاريخية والتوصيات الاستراتيجية في دولة العراق الإسلامية»، في شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٠، وتحمل عنوان **خطة استراتيجية لتعزيز الموقف السياسي لدولة العراق الإسلامية**[٨١] في خمس وخمسين صفحة. وتؤكد محتوياتها، في أكثر من موضع، الاعتراف بسقوط هذه الدولة وتعد محاولة استراتيجية لتحديد سيناريوهات ووسائل استعادتها. هنا عرض تحليلي لأهم ما جاء فيها.

يبدو أن تنظيم «القاعدة» في العراق وجد في تبدل السياسة الأمنية من الاعتماد على مجالس «الصحوات» العشائرية (التي لعبت في السنوات الماضية دوراً حاسماً في محاربة الإرهاب وتنظيم «القاعدة» على وجه التحديد) إلى استهداف هذه المجالس، فرصة لسرعة إنفاذ سيناريوهاتها الجديدة والعودة إلى الساحة بقوة. ومن معالم استراتيجية «القاعدة» الجديدة التركيز على العمليات النوعية دون الكميّة وتحديد أعدائها المستهدفين ضمن أولويّات متدرجة، أبرز ما فيها الإعلان رسميّا عن تقليص استهداف القوات الأمريكية على اعتبار أنّ خروجها «أمر مفروغ منه»، وأنّه يجب «الإعداد لما بعد هذا الخروج». وترمي خططها إلى تعزيز الحضور الإعلامي، بل إنّ التنظيم يعدّ التحرك السياسي والإعلامي أهم من العسكري؛ فبحسب الوثيقة «هذه المرحلة تحتاج إلى قدر وافر من المرونة السياسية وكثير من الذكاء والاستخدام الإعلامي الجيد أكثر من أيّ أمر آخر».

ميدانياً وعلى الأرض، وفيما يبدو ترجمة لهذه الاستراتيجية، نجحت «القاعدة» في تنفيذ عدد من العمليات النوعية، من مثل ضرب مناطق الصحوات في قرية الصوفية في الرابع من نيسان/أبريل الماضي، وضرب السفارات المصرية والإيرانية والسورية في اليوم التالي. لم تعترف «القاعدة» بقيامها بالعملية الأولى وإن حملت بصمتها وبصمة استراتيجيتها الجديدة، بينما اعترفت بالعملية الثانية.

---

(٨١) يمكن مطالعة الوثيقة ونصها على أحد المواقع القريبة من القاعدة في العراق، في: شبكة حنين،
<http://www.hanein.info/vb/showthread.php?t – 158433>.

يبدو أن الرهان الرئيسي للقاعدة في العراق يقوم على التراجع الأمني الملحوظ، منذ منتصف عام ٢٠٠٩ حتى الوقت الحاضر، والذي نتج من التوتر والتغيير للخطة الأمنية التي اعتمدها قائد القيادة الأمريكية الوسطى، الجنرال ديفيد بتريوس، في الاعتماد على الصحوات لمواجهتها، منذ تأسيس الأخيرة في تموز/يوليو ٢٠٠٦، بقيادة الشيخ عبد الستار أبو ريشة، رئيس مجلس صحوة الأنبار، الذي اغتيل في ١٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧. وقد نجحت قوات الصحوات منذ منتصف عام ٢٠٠٨ في طرد قوات القاعدة من كامل مناطق سيطرتها، وإسقاط دولتها، وهو ما تعترف به القاعدة في العراق، في هذه الوثيقة، لأول مرة.

إن استهداف «الصحوات» من الأجهزة الأمنية، رغم عدم إشارة الوثيقة إلى هذا، ورغم ادّعائها أنّ سياستها وعملياتها كانت وراء تراجع «الصحوات»، أعطى القاعدة أملاً وفرصة لمحاولة استعادة قوتها ونفوذها على المناطق التي فقدتها سابقاً؛ وهو ما يمكن أن يكون ميسوراً متى تحقق مطلب رئيسي واستراتيجي تلح عليه هذه الوثيقة، خاصة في فصلها الأول، وهو «توحيد الجهود الجهادية» وتوحد القوى والفصائل الجهادية تحت قيادة كلٍّ من «دولة العراق الإسلامية» بزعامة أبي عمر البغدادي، الذي تنفي الوثيقة اعتقاله أو القبض عليه، وتنظيم «القاعدة في بلاد الرافدين» بقيادة نائبه أبي حمزة المهاجر.

تتكون هذه الوثيقة الاستراتيجية الجديدة من خمسة فصول أساسية، تتضمن تصوراً لكيفية خروجها من أزمتها ولاستعادة «دولة العراق الإسلامية» أو تحقيق مشروعها «الجهادي» الذي تشترك فيه مع مختلف الفصائل «الجهادية» المسلحة الأخرى في العراق، الرافضة للعملية السياسية، وبخاصة الجيش الإسلامي وجيش أنصار السنة، وغيرهما.

٢ ـ قضية توحيد الفصائل الجهادية

يأتي الفصل **الأول** من الوثيقة معبّراً عن الأزمة البنيوية وتشرذم القوى الجهادية، تحت عنوان «السعي الجاد لتوحيد الجهود»، وفيه تدعو القاعدة القوى الجهادية المختلفة إلى التوحّد تحت راية «دولة العراق الإسلامية». وبينما يعكس الفصل اعترافاً من القاعدة بوجود أزمة في علاقتها مع القوى «الجهادية» الأخرى ومع قوى المجتمع العراقي، فإنّ هناك مكابرة وإصراراً على حقها في

القيادة، إذ تصرُّ أنّها جديرة بأن تتوحد تحت مشروعها القوى الجهادية الأخرى وترفض تحفظات تلك القوى على قضايا، مثل أنّه لم يتم مشاورتها في مشروع الدولة؛ ولا ترى الوثيقة ضرورة للمشاورة، فتقول «إن أصل المشروع لا يحتاج إلى مشورة أحد لأن الجميع من مختلف الجماعات الجهادية قد أعلنوا مراراً وتكراراً بأنهم يسعون لإقامة دولة إسلامية على أرض العراق، فعلامَ يشاورونهم وهو هدفهم الذي يطلبون وإليه يقصدون؟؟».

٣ ـ الأولويات والأهداف العسكرية

لا يتردد واضعو «الوثيقة» عن إعلان أنّ القوات الأمريكية أصبحت هدفاً ثانوياً لعملياتها؛ ففي الفصل **الثاني** في الوثيقة بعنوان «التخطيط العسكري المتوازن» تدّعي الاستراتيجيا أنّه تم التخلص من مجالس الصحوة وحدث انهيارها تقريباً، وتدعو إلى خفض درجة «الاجتهاد الميداني» لأمراء «القاعدة»، وتؤكد عدم تخويل التخطيط ورسم الاستراتيجيا لهم. ويأتي هذا التنبيه على مركزية التخطيط لأن الوثيقة تحرص، على ما يبدو، على تحاشي الاجتهادات التي تركز على مواجهة القوات الأمريكية، وهو ما تم النص عليه صراحة بالقول بضرورة «توجيه تسع طلقات على المرتدين ورصاصة على الصليبيين». وتبرير هذا التوجه هو جعل (دولة الإسلام) «بعد انسحاب غالب قوات العدو بعد قرابة العامين في ظرف أفضل وموقع أقوى سياسياً وعسكرياً، بحيث يكون المشروع الإسلامي هو الذي على أهبة الاستعداد لتولي زمام الأمور كاملة على كل العراق». وعلى اعتبار أنّ «الجميع (في العراق) يسعى لتعزيز موقفه السياسي في هذه الفترة»، وأنّ تركيز الجهود العسكرية على القوات الأمريكية «هو محض عبث وتضييع للجهود، لا سيما مع تحصن هذه القوات في قواعد منعزلة ذات حماية جيدة». ومن هنا تدعو الاستراتيجيا الجديدة إلى الاكتفاء بالعمليات النوعية «بين الحين والآخر» بدون الحرب الموسعة ضد القوات الأمريكية..

وتتضمن الاستراتيجية العسكرية الجديدة ـ كما تحددها هذه الوثيقة ـ ثلاثة أسس: **أولها**، التركيز على استهداف أجهزة الأمن (وبتعبيرها أن يوجه ٩٠ بالمئة من القذائف على المرتدين (أجهزة الأمن الصحوات والسياسيين) ورصاصة واحدة على الصليبيين (القوات الأمريكية). وتؤكد القاعدة أن المعركة مع الخصوم العراقيين هي الأبقى والأخطر بعد جلاء الأمريكان، كما تؤكد التجربة الأفغانية؛

والأساس **الثاني** هو التطهير، ويقصد به ضرب أماكن تمركز القوات العراقية، من خلال استهداف المراكز والأماكن التي يوجدون فيها؛ والأساس **الثالث** هو الاستهداف، إذ تؤكد الوثيقة ضرورة العمليات النوعية شأن استهداف القيادات والكوادر عبر تجنيد الاستشهاديين في عناصر الحراسة وداخل الإدارات المهمة، أو استهدافها بعمليات نوعية انتحارية تصفي الرموز والكفاءات، وهي العمليات كبيرة الأثر والتأثير والواضحة في استراتيجيات القاعدة الأخيرة. وتعيد هذه التوصية إلى الأذهان عملية الانتحاري الأردني خميس البلوي في الرابع من كانون الثاني/يناير الفائت في قاعدة خوست الأمريكية في أفغانستان.

٤ ـ مجالس الصحوة الجهادية

يتضمن الفصل **الثالث** تصوراً لمعاملة مختلفة لشيوخ العشائر بهدف استقطاب تأييدهم، وجذب قواعد اجتماعية مؤيدة لمحاولات القاعدة في استعادة دولتها التي تعترف بسقوطها وبوجود عداء ضدها، على أساس استقطاب وإقناع شيوخ العشائر من أجل إقامة قوات لـ «الصحوة الجهادية» بديلاً من الصحوات التي تصفها الوثيقة بالمرتدة، في مناطقها، وذلك عبر إعطاء شيوخ العشائر مكانة مميزة «إنزال الناس منازلهم»، وعبر استقطاب أبناء العشائر للنشاط في مناطقهم، وإن كانت «القاعدة» على ما يبدو تصرّ وتخطط لاستمرار تفوقها ومركزيتها، إذ تشير الوثيقة إلى مشروع تنصيب قضاة وقادة عسكريين لتلك المناطق من «دولة العراق الإسلامية».

٥ ـ مأزق الرموز الحالي في القاعدة

جاء الفصل **الرابع** تحت عنوان «العناية بالرمز السياسي» معبّراً عن أزمة الرمز في صفوف القاعدة في العراق بعد مقتل قائدها السابق أبي مصعب الزرقاوي عام ٢٠٠٦، الذي كان مجمعاً عليه بدرجة أكبر من خلفائه، مما ولّد ضرورة إبراز رموز جديدة من داخل التنظيم أو من داخل التنظيمات المرتبطة به. وإذ تعترف الوثيقة بشكل محدود بخفوت رمزية أبي عمر البغدادي أو أبي حمزة المهاجر من قيادات القاعدة، فإنّها تحاول إظهار أنّ البغدادي تجاوز مشكلته، وتؤكد أنّ «القاعدة» بدأت في تسويق نائب رئيس دولة العراق الإسلامية وزعيم تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين أبي حمزة المهاجر عبر نشر تسجيلات صوتية ومصورة لها، ونشر أخبار عنه، تحسّباً لاعتقال ومقتل زعيم ورئيس دولة العراق

الإسلامية الحالي أبي عمر البغدادي، الذي خدمته إعلامياً، بحسب الوثيقة، إشاعة اعتقاله والقبض عليه، وتسابقت وسائل الإعلام ووكالات الأنباء إلى التقاط وتسجيل أخباره، كما تشير الوثيقة (ممّا صنع رمزيته)، ولكن مقتل البغدادي والمهاجر في ٢٠ أبريل/نيسان من نفس العام لا شك كرّس أزمة الرمز في القاعدة في العراق، ولعل تأخر إعلان خليفتين لهما حتى الآن، رغم إعلانها وجود بدائل جاهزة لذلك، يعني عمق هذه الأزمة بدرجة كبيرة، ولا نرى أن التأخر يرجع إلى الرغبة في استئذان القاعدة الأم وقياداتها في أفغانستان.

وتعترف الوثيقة ضمناً بالافتقار إلى الرموز العلمية الشرعية وإلى الغطاء العلمي الشرعي لعملها، فهي تشير إلى أهمية «إبراز الرموز الشرعية التي تقف بجانب الرمز السياسي»، وتعترف أنّ هذا «يصعب إيجاده في أفراد بأعينهم في وقت قصير»، وبالتالي فإن تعويض ذلك يمكن من خلال قيام وزارة الهيئات الشرعية بإنشاء هيئة أو مَجْمَع شرعي، يبتّ في القضايا الشائكة التي تواجه رعايا الدولة».

ـ الأقليّات

جاء الفصل **الخامس** والأخير تحت عنوان «طمأنة المخالفين». وفيه تدعو الوثيقة/الاستراتيجية الجديدة إلى ضرورة طمأنة الأقليات الدينية، وتشير بها إلى المسيحيين (الذين دفعوا لدولة العراق الإسلامية في عهدها السابق الجزية وهم راضون، مستدلة بموقف النبي من اليهود في صحيفة المدينة)، ولكن لم تشر الوثيقة في هذا الفصل إلى الموقف من الشيعة مطلقاً، مما يعني ضمناً بقاء موقف الزرقاوي السابق في استهداف الطائفة تكفيراً وتخويناً لكل أعضائها، واعتبارهم جميعاً متحالفين مع الأعداء و«يجب قتالهم وقتلهم دون تمييز».

سادساً: خلافات في كل الاتجاهات

رغم أن القاعدة تعترف في هذه الوثيقة بسقوط دولة العراق الإسلامية، فإنها تريد بعث اليقين والأمل بين أنصارها في استعادتها مع أزمة انحسار الصحوات؛ فتقول «إن الدولة كما سقطت بعد أن كانت قائمة على أصولها في كثير من المناطق، فإنها ستعود». وتستدل بتناقص عدد الصحوات، وتراها في تناقص كبير.

وفي سبيل العودة فإنّ نحواً من ٨٠ بالمئة من الوثيقة يبدو مرتبطاً بقضايا تتعلق بمدى تقبل المجتمع العراقي لتنظيم القاعدة وما يسمى «دولة العراق الإسلامية»، فالحديث في الفصل الأول عن التوحد، يكشف الأزمات البنيوية التي تواجهها «القاعدة» والسلفية الجهادية، في الساحة العراقية من حيث تشتتها وصعوبة توحيدها. هذا فضلاً عن خلافاتها مع القوى السياسية السنية الأخرى ـ خاصة الحزب الإسلامي ـ التي يمكن أن تقيم حكماً ذاتياً في مناطق السنّة، وتقتل مشروع «القاعدة» وسائر الفصائل. ولا يبدو أنّ واضعي الاستراتيجيا يتوقعون حقّاً توحداً بين هذه القوى. وجاءت الوثيقة تفنيداً لآراء رافضي مبايعة «دولتهم»، أكثر منها تصوراً للوحدة، وتركزت جهودهم على استقطاب العشائر والمجتمعات المحلية والأفراد (كما يتضح من الفصل **الثالث**) أكثر منها على التوحد مع قوى أخرى.

ويعزز الفصلان **الرابع والخامس** الحديث عن أزمة «القاعدة» الجماهيرية بالحديث عن ضرورة تطوير الرموز السياسية والشرعية القيادية لها، وعن شكل العلاقة مع الأقليّات الدينية (المسيحية بوجه خاص)، وكل هذا يوضّح أنّ مشكلة «القاعدة» الرئيسية هي مع المجتمع العراقي، حتى وإن لم يعترف واضعو الوثيقة بهذا على نحو مباشر أو صريح؛ ومن الواضح مدى حرصهم على تبرئة جماعاتهم ممّا يتهمون به من استهداف للمخالفين، وإلى اعتبار بعض ما وقع أخطاء ميدانية.

ولكن هذا الاهتمام بكسب المجتمع المحلي واعتبار الإعلام في مقدمة أولويات القاعدة، لا يعني تراجعاً عن فكرة العنف لدى التنظيم، سوى ما تعلق باستهداف الطرف الأمريكي، إذ تدعو الاستراتيجيا بوضوح إلى استهداف الرموز السياسية الأخرى، خاصة الحزب الإسلامي، الذي تقول الوثيقة إن له دوراً كبيراً في تأسيس الصحوات، ومن الواضح أنّ العدو رقم واحد للقاعدة الآن هو القوى الوطنية العراقية، أو تحدده الوثيقة بأنّه «فصائل التخويل مع المجلس السياسي» ومعهم القوى الأمنية العراقية، وبعد ذلك تأتي القوات الأمريكية. ولكن ربما قبل كل هؤلاء الطائفة الشيعية، التي لا تتوقف الوثيقة عندها بصراحة.

ربما تكشف هذه الوثيقة عدداً من ملامح أزمة القاعدة في العراق، على المستويات البنيوية والفكرية والجماهيرية، ولكنها تكشف أيضاً طموحاً

بإمكانيات صعود جديد في ظل انحسار الصحوات وتغير السياسة الأمنية، كما تكشف استعدادات «القاعدة» لمرحلة ما بعد الجلاء الأمريكي عن العراقي، وإمكانية الاستفادة من فسحة الوقت المتبقية لعودتها قوة فعلية حينئذ.

سابعاً: استمرار مأزق القاعدة في العراق

١ ـ تبرير تأخير تسمية الخَلَف

بعد مقتل كلٍّ من أبي عمر البغدادي وأبي حمزه المهاجر في ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٠ إثر عملية نوعية مشتركة لكل من القوات الأمريكية والعراقية، تأخر إعلان الخلافة والهيكلة التنظيمية الجديدة لدولة العراق الإسلامية هذه المرة نيفاً وعشرين يوماً، حاول فيها التنظيم لملمة شتاته، وإثبات وجوده بطرق مختلفة، من خلال بعض العمليات الصغيرة.

هذا بينما لم يتأخر إعلان خليفة لمؤسسه وزعيم التنظيم أبي مصعب الزرقاوي المقتول في ٧ حزيران/يونيو ٢٠٠٦ أكثر من ثلاثة أيام، حيث خلفه نائبه أبو عبد الرحمن العراقي في قيادة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، كما لم تتأخر خلافة الأخير شيئاً حين قتل بعد ذلك بأيام قليلة في معارك بالفلوجة، ليعلن سريعاً تولّي أبي حمزة المهاجر يوم ١٥ حزيران/يونيو من نفس العام زعامة تنظيم القاعدة في العراق، بينما ظل يتولى أبو عمر البغدادي رئاسة مجلس شورى المجاهدين.

وبعد ذلك أعلن الاثنان معاً تأسيس دولة العراق الإسلامية في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠٠٦، ولكن أثبتت السنوات القليلة التالية تصاعد أزمة التنظيم ودولته التي لم تعد تواجه القوات الأمريكية ولا قوات الشرطة فقط، ولكن أيضاً مجالس الصحوات وبعض الفصائل الجهادية الأخرى، وهو ما يمكن أن نصفه بأزمة وجودية للتنظيم حاول الخروج منها بعد انهيار الصحوات أواخر عام ٢٠٠٩، وأعلن خطته الاستراتيجية الثانية ـ التي عرضنا لها فيما سبق ـ لاستعادة دولته أوائل عام ٢٠١٠، ولكن استهداف ومقتل زعيميه البغدادي والمهاجر في التاسع عشر من نيسان/أبريل من نفس العام، كرّس من جديد هذه الأزمة، وليس يبعث الأمل في إحيائها سوى استمرار اللاستقرار السياسي والتخبط في الإدارة الأمنية معه، وتكريس البعض للدولة الطائفية في العراق، مما يتيح للتنظيم مراهنته المستمرة على تأييد ودعم الطائفة السنّية فيه.

وقد تأخر إعلان خلافة أبي عمر البغدادي وأبي حمزة المهاجر قياساً بخلافة سلفيهما، نيفاً وعشرين يوماً هذه المرة، وهذا يكشف الأزمة الوجودية للقاعدة في العراق، التي حاولت إخفاءها عبر إعلان ثلاث قيادات جديدة لها، وكأنها تطمئن أنصارها قائلة ـ كما استجاب بعضها مبايعاً ومعبّراً: «ذهب اثنان وأتى ثلاثة» أو قول أنصار آخرين بعد وفاة الشيخين: «إذا مات منا سيّد قام سيّد».

بدأ مسلسل إعادة الثقة ولملمة الشتات بإعلان وزير الحرب الجديد الناصر لدين الله أبو سليمان انطلاقة غزوة صولة الموحدين الجديدة، ثأراً للزعيمين المقتولين في الثالث عشر من أيار/مايو ٢٠١٠، ثم إعلان مجلس شورى المجاهدين في بيان آخر بتاريخ ١٦ أيار/مايو من نفس العام، أن مجلس الشورى وأهل الحل والعقد وأمراء الولايات في دولتها قد اجتمعت كلمتهم على «بيعةِ الشيخ المجاهد أبي بكر البغداديّ الحُسينيّ القرشيّ أميراً للمؤمنين بدولة العراق الإسلاميّة، وكذا على تولية الشيخ المجاهد أبي عبد الله الحَسنيّ القُرشيّ وزيراً أوّلاً ونائباً له» حسب نص البيان.

ولكن تباينت تبريرات التأخير بين البيانين، فبينما حاول البيان الأول الذي حاول فيه الناصر أبو سليمان الإعلان عن نفسه من خلال غزوة صولة الموحدين، تبرير التأخير بأنه تقدير لحزن أنصار الدولة (يشار إليهم بالأمة) على مصابهم في الزعيمين المقتولين!! قائلاً لها: «لقد آثرنا أن لا نخاطبك بعد مُصابك في الشيخين الأميرين الشهيدين، إلا بكلماتٍ تحملُ إليك جميلَ البِشارةِ بعظيم الفِعال»، مؤكداً مسار التنظيم في طريقه ووحدته بين المهاجرين (أعضاؤه العراقيون) والأنصار (أعضاؤه من خارج العراق): «إخوةً في الدِّين مهاجرينَ وأنصاراً، ولن تسمعي منهم بإذن الله إلا ما يشفي صدور المؤمنينَ ويُذهب غيظ قلوبِ الثكالى والمستضعفين، ولا يزيدك إلا عزةً ورفعة بين الأمم».. فكأن كل شيء كان ممكناً وجاهزاً، ولكن إعلانه جاء تقديراً لحزن أنصار التنظيم.

هذا بينما أتى البيان الثاني في ١٦ أيار/مايو ٢٠١٠، بتبرير آخر يمكن وصفه بتجهيزات التنصيب وإجراءات التشاور، والصورة المتخيلة أو المروجة لمؤسسات دولة، توصف من قبل نقادها بأنها إنترنتية تقطع بقطع الكهرباء.. ذكر البيان المذكور أن أعلان مجلس شورى هذه الدولة تسمية أميرها أبي بكر

البغدادي ونائبه ووزيره الأول، أتى متأخراً نتيجة قدوم أمراء الولايات والقطاعات والتشاور بين أهل الحل والعقد وأعضاء مجلس الشورى، حتى اجتمعت الكلمة على كلٍّ من أبي بكر البغدادي الحسيني القرشي وأبي عبد الله الحسني القرشي، ويوصف بالبغدادي أيضاً.

٢ ـ أزمة الرمز مستمرة

إن الهيكلة الجديدة لدولة العراق الإسلامية تعكس توجها لترسيخ وضعية العنصر العراقي بها، إغراء للأتباع وجذباً للطائفة السنيّة وتوافقاً مع انتقادات مستمرة للقاعدة في العراق، بغلبة العنصر غير العراقي عليها، منذ عهد الزرقاوي وخلفائه، حتى في ظل قيادة أبي عمر البغدادي لها التي اعتبرها الكثيرون قيادة صورية، بينما الإدارة الفعلية ظلت لأبي حمزة المهاجر أمير تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين.

ففي الهيكلة الجديدة احتل العنصر العراقي إمارة المؤمنين في الدولة عبر أبي بكر البغدادي زعيم الطائفة المنصورة السابق، ونائبه أبي عبد الله الحسني القرشي البغدادي كذلك، بينما بقيت وزارة الحرب ـ وربما زعامة تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين ـ للعنصر غير العراقي وهي للمغاربي الجنسية المنصور أبي سليمان.

٣ ـ أزمة الرمز وفرصة الطائفية

فشلت توقعات الاستخلاف لتنظيم القاعدة في بلاد الرافدين، فبينما ذهبت بعض التوقعات إلى إمكانية تعيين أبي محمد العراقي، زعيم كتائب أبي بكر الصديق، التي قتل زعيما القاعدة البغدادي والمهاجر أثناء اجتماعهما مع بعض أعضائها، أميراً للدولة، وبينما ذهب بعض آخر إلى إمكانية تعيين أبي عبيد الله الشافعي زعيم أنصار الإسلام المعتقل منذ أوائل أيار/مايو أميراً لها، نظراً إلى سبقه وقدمه وسعياً إلى محاولة دمج جماعته الكبيرة في تنظيم القاعدة وضمها إلى دولة العراق الإسلامية، أتت النتائج بغير ذلك، فليس معروفاً عن أبي بكر البغدادي الأمير الجديد سوى كونه كان منتمياً إلى إحدى المجموعات الصغيرة المكونة لدولة العراق الإسلامية، كما لم يكن عضواً في أيٍّ من تشكيلتيها الوزاريتين التي أعلنتهما هذه الدولة منذ إنشائها، وكذلك يظل نائبه مجهولاً كذلك.

ولعل محاولة بيان مجلس شورى الدولة وصف كليهما على الترتيب بـ «الحسيني» و«الحسني القرشي» إيحاء بمحاولة تسويقه عبر النسب الشريف والسيرة الجهادية غير المعروفة، وهو ما قد يعكس من جانب آخر إصرار العنصر العراقي على التواجد في قيادة هذه الدولة التي تضم مكوناتها بجوار تنظيم القاعدة في بلاد الرافدين ستة تنظيمات أخرى يغلب عليها العنصر العراقي.

نرى أنه رغم اللغة القوية الظاهرة في بياني القاعدة الأخيرين، إلا أنهما يحملان في بطنهما ملامح أزمتها، سواء فيما يتعلق بموقعة كلٍّ من العراقيين وغير العراقيين في تنظيم القاعدة ودولة العراق الإسلامية، كما يعكسان بشكل أقوى أزمة الرمز داخل التنظيم بقوة، وتظل فسحة التنظيم وإمكانية استحياء قوته ومشروعه الجهادي داخل العراق رهناً بالحكومة العراقية المقبلة التي لا شك أن تأخرها وتعثر قيامها، وقبل ذلك طائفيتها، سيكون في صالحها بامتياز.

٤٣ ــ القاعدة والسلفية الجهادية في سورية

عبد الغني عماد

مقدمة

ملف القاعدة والسلفية الجهادية في سورية ملف غامض ويشوبه الكثير من التشويه والتسييس، ويتداخل فيه الأمني بالأيديولوجي بالسياسي بشكل يجعل من الصعوبة في كثير من الأحيان فكفكة الأدوار المتشابكة لكلٍ منها. في الإجمال لا يمكن اليوم الإنكار بأن النظام السوري قد استخدم هذا الملف وقام بتوظيفه بأشكال وفي محطات متعددة، كما أنه ليس مجدياً إنكار وجود السلفية الجهادية بصورة من الصور في ضوء تداعيات الثورة السورية اليوم، لكن الأسئلة الصعبة التي تبحث عن الأحجام والأدوار، إن لجهة الأحجام والأدوار الفعلية أو لجهة قدرة النظام على توظيف واستخدام مثل هذه المجموعات كـ «فزاعة» للرأي العام الغربي وفي مواجهة السياسة الدولية المؤيدة لمعارضيه تبقى بحاجة إلى الكثير من التدقيق والموضوعية.

من هذه الزاوية تكتسب دراسة الموضوع أهميتها، لكن أغلب من تصدّى لها من باحثين ومراكز دراسات اصطدموا بشح المعطيات والمعلومات المتوفرة.

أولاً: خلفية تاريخية

مع ذلك لا يمكن للدارس أن يتجاوز المرجعيات التاريخية المعروفة للتيار السلفي التقليدي التاريخي، مثل ابن تيمية وابن القيم الجوزية اللذين امتد تأثيرهما خارج الحدود السورية بطبيعة الحال، إلا أن التيار الأشعري والصوفي بقي الأكثر رسوخاً وانتشاراً، وخاصة في العهد العثماني. ومع الاستقلال عاد بعض النشاط إلى التيار السلفي، فكان الشيخ عبد القادر الأرناؤوط والشيخ محمد عيد العباسي والشيخ ناصر الدين الألباني أبرز ممثليه في سورية. وقد شكل قدوم عدد من

الطلبة الجزائريين إلى المعاهد الشرعية السورية رافداً كبيراً للتيار السلفي، حيث كان غالبيتهم ينتمون إليه، وأصبح معهد الزهراء الشرعي والمسجد التابع له (مسجد دك الباب)، المعقل الرئيسي للتيار السلفي في سورية، ولعبت حينها ولفترة من الزمن الملحقية الثقافية السعودية دوراً في نشر الفكر السلفي الوهابي، من خلال توفير الكتب والمراجع والأدبيات التقليدية السلفية[١].

وعلى الرغم من أن هذا التيار كان بعيداً عن ممارسة العمل السياسي، منهمكاً في مسائل الدعوة السلفية ومشتبكاً في قضايا فقهية ودعوية مع الصوفية والأشعرية، إلا أن حظه لم يكن أفضل من حظ الإسلام السياسي الحركي، إذ اعتبر من التيارات المحظورة والمراقبة أمنياً، منذ وقوع الصدامات في الثمانينيات مع نظام الرئيس حافظ الأسد، فمن حينها لم يكن يسمح بتداول الكتب السلفية، وكان من النادر وجود بعض مؤلفات ابن تيمية، وناصر الدين الألباني ومحمد بن عبد الوهاب ومعظم علماء السعودية، كما توقفت الملحقية السعودية عن توزيع الكتب المجانية. وبنتيجة ضغوط أمنية وأخرى إسلامية، انتقلت دار المكتب الإسلامي التي يشرف عليها الداعية زهير الشاويش، والتي كانت تتولى نشر وتوزيع مصادر الفكر السلفي، إلى لبنان، وتم التضييق على أهم منظّري التيار السلفي في سورية، واضطر الشيخ الألباني بعد اعتقاله إلى مغادرة سورية نهائياً إلى الأردن، ومنع الشيخ عبد القادر الأرناؤوط من الخطابة، واعتقل الشيخ محمد عيد العباسي[٢] بداية الثمانينيات لمدة ١٢ عاماً بدون تحقيق أو محاكمة، بل وخطف الشيخ زهير الشاويش من لبنان بعد أن نقل مكتبته إلى بيروت[٣]. يتحدث الشيخ العباسي تلميذ الألباني ورفيقه منذ عام ١٩٥٤ في كتابٍ له عن ظروف اعتقاله الصعبة والطويلة والتي قضى منها ٤ سنوات في سجن انفرادي في المزة قبل أن ينقل إلى سجن تدمر[٤]. إلا أن بدايات الألفية

---

(١) سعيد حفضان، «التيار الإسلامي في سورية،» <http://jfc.maktoobblog.com>.

(٢) وهو من الشخصيّات السلفية التاريخية الشهيرة في سورية وأحد أبرز تلامذة الشيخ ناصر الدين الألباني ورفاقه الأوائل، انضمَّ بعد خروجه من السجن إلى هيئة الإنقاذ الوطني التي يرأسها المعارض هيثم المالح، وهو حالياً أحد رموز المعارضة السورية السلفية الدعوية في الخارج.

(٣) وقد تمّ الإفراج عنه بعد وساطات عربيّة عدّة.

(٤) اللافت قوله إنه قبل إطلاق سراحه بعدّة شهور، جَرَت محاكمته على أسباب نشره كتاب يردّ فيه على الشيخ البوطي، وليس على أسباب مساعدته أو لقائه بابن عمه الذي كان متورطاً مع الإخوان في أحداث الثمانينيات، على الرغم من أنهم ـ أي تلاميذ الألباني ـ لم يكونوا مؤيّدين للخروج والعنف في تلك المرحلة. لمزيد من التفاصيل انظر: «شيخ السلفية في سورية العلامة محمد عيد العباسي: ثورتنا من أجل الحرية وليست لإقامة دولة إسلامية. وأعتقد أن للبوطي دوراً في سجني فهو موالٍ للنظام،» سوريون نت (١٨ نيسان/أبريل ٢٠١٠)، <http://www.sooryoon.net/archives/52362>.

الجديدة عادت لتشهد بعض الانفراج لجهة السماح بدخول بعض المنشورات والكتب إلى معرض الكتاب السنوي وبشكل محدود.

في الواقع غرقت السلفية في التعتيم والتشويه، أكثر ممّا كان حال التيارات الإسلامية الأخرى، وحين أصدر أبو مصعب السوري(٥) بياناً بمناسبة وفاة الرئيس حافظ الأسد يشكو فيه من خيبة أمله من إعراض السوريين عن «الجهاد»، إذ أشار حينها بمرارة إلى أن كثيراً من السوريين بمن فيهم «علماء السوء والضلال» قد رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، كان يعبّر عمّا يشبه الإحباط(٦)، بعد أن نجح النظام في إخماد بذور «المقاومة الجهادية لدى أهل السنّة» من عام ١٩٨٦ إلى العام ٢٠٠٠.

يمثّل أبو مصعب نموذجاً للجيل الثالث من السلفيين الجهاديين، وقد برز اسمه كأحد منظّري التيار السلفي الجهادي في العالم بعد تفجيرات مدريد في ١١ آذار/ مارس ٢٠٠٤، وتكمن أهميته انه استخدم «التجربة الجهادية في سورية» كنموذج للفشل الذي يجب أن تتعلم منه الحركات السلفية الجهادية كي لا تكرر أخطاءها، وقدم بالتالي آليات نظرية وحركية للجهاد في مناطق مختلفة من العالم، ومن ضمنها سورية(٧). إلا أن آماله في إعادة الجهاد إلى سورية لم تعكس على ما يبدو وجهة نظر القاعدة التي حرصت على عدم استفزاز النظام وعلى استقرار سورية لتبقى ممراً آمناً لها إلى العراق.

---

(٥) أحد قيادات الصف الثاني في تنظيم الطليعة المقاتلة الذي أسسه الشيخ مروان حديد. واسمه مصطفى عبد القادر حسين الشيخ أحمد المزيك الجاكيري الرفاعي، وتعرف أسرته بعائلة «الست مريم» نسبةً إلى جدتهم. ولد في حلب عام ١٩٥٨ ودرس الهندسة الميكانيكية، ويعرف حركياً أيضاً باسم عمر عبد الحكيم ويحمل الجنسية الإسبانية. كان يدير معسكر الغرباء في أفغانستان بالتعاون مع طالبان قرب كابول، ويعتبر أحد منظري التيار السلفي الجهادي، وتعد كتبه مصدراً أساسياً لبناء الفرد المقاتل، وتحولت مراجع في عمليات التجنيد الذاتي لدى الجماعات الجهادية. اعتقل في كويتا الباكستانية عام ٢٠٠٥ وسُلّم إلى المخابرات الأمريكية قبل أن يتمّ تسليمه فيما بعد إلى السلطات السورية في وقت غير معروف، حسب شهادة زوجته الإسبانية، وكانت السلطات السورية تنفي وجوده في سجونها إلى أن تأكدت الأخبار بوجوده، ثم أُعلن عن إطلاق سراحه مع مساعده أبي خالد في ٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١، لمزيد من التفصيل انظر: «مصادر في حلب لـ سوريون نت: النظام السوري أفرج عن أبي مصعب السوري ومساعده أبي خالد، ومراقبون يرونه تهديداً لواشنطن،» سوريون نت (٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http://www.sooryoon.net/archives/41907>، و**الشرق الأوسط**، ٢٤/ ٨/ ٢٠١١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11957&article=637205>.

(٦) أبو مصعب السوري، «بيان إلى أهل السنّة في سورية وبلاد الشام خاصة،» منبر التوحيد و الجهاد - صفحة أبي مصعب السوري (٢٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٠).

(٧) مراد بطل الشيشاني، «أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين،» في: **الإخوان المسلمون في سورية: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، الكتاب الشهري؛ ٣٢ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ١٢٤.

ثانياً: القاعدة والنظام: لقاء على أبواب العراق

وكما حفزت أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر التيار الجهادي السلفي في كل مكان، كان احتلال العراق رافعة لكل أطراف التيار السلفي، يومها كان للنظام السوري دور في التجييش ضد هذا الاحتلال الأمريكي الذي لم تكن تخفي بعض دوائره أطماعها في إعادة رسم خريطة المنطقة في ظل إدارة المحافظين الجدد؛ ففي ٢٦ آذار/ مارس ٢٠٠٣ دعا مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو المسلمين في كلّ أنحاء العالم إلى الجهاد واستخدام كل الوسائل الممكنة بما فيها العمليات الاستشهادية ضد الغزاة[٨]، وهي دعوة كررها بأسلوبه الشيخ البوطي في خطب الجمعة معتبراً الجهاد فريضة، وفي الخط نفسه ذهب شيوخ كثيرون متكاملين مع الحملة الإعلامية الرسمية. في أجواء هذا التجييش برز نجم الشيخ الشاب محمود قول آغاسي في مدينة حلب، مطلقاً من مسجد «علاء بن الحضرمي» وبشكل علني خطاباً سلفياً جهادياً يتطابق وخطاب «القاعدة»، وراح يدرّب مجموعات من أتباعه على القتال تحت سمع وبصر الحكومة. لعب هذا الشيخ دوراً مهماً في استقطاب بعض الناشئة وتعبئتهم للجهاد وإرسالهم إلى العراق، بل إن بعض هذه العناصر قامت بما يشبه الاستعراض لمجموعاتها في إحدى القواعد قرب حلب. لم يمضِ وقت طويل حتى كشفت الجماعات الجهادية في العراق أن عمله ليس أكثر من «مصيدة أمنية» مخابراتية لمئات الشباب الذين صدّقوا دعواه، فأصدروا فتاوى بهدر دمه. اختفى الرجل ليعود إلى الظهور بعد سنتين مهذّب اللحية، وإماماً وخطيباً لجامع الإيمان في حي حلب الجديدة الراقي، ليلقي حتفه في عملية اغتيال في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٧ تبنتها جماعة أطلقت على نفسها «التوحيد والجهاد في بلاد الشام»[٩].

في الواقع اندفع المئات من الشباب السوريين إلى العراق وتشكّلت «لجان نصرة العراق» لتسهيل تطوع الشباب ونقل قوافلهم، على أن معظم هؤلاء المتطوعين لم ينضموا بناء على فكر سلفي جهادي بقدر ما كانت تقودهم مشاعر مختلطة من النخوة العربية الإسلامية[١٠]، وفي أذهانهم استلهام تجربة «حزب

---

(٨) الجزيرة نت (٢٧ آذار/ مارس ٢٠٠٣).

(٩) رزان زيتونة، «الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق،» في: **الإخوان المسلمون في سورية: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ٢٧١.

(١٠) حسام جزماتي، «الشباب والإسلام السياسي في سورية،» **مجلة الآداب** (بيروت)، السنة ٥٣، العددان ١١ ـ ١٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ١١٦.

الله» الناجحة في جنوب لبنان ودحره للإسرائيليين عام ٢٠٠٠. ومع هذا فقد جرى استدعاء كثير من العائدين للتحقيق، فطريق العودة ليست بسهولة طريق الذهاب. اللافت أنه في ٢٤ آذار/مارس وبعد أن بدأت الضغوط الأمريكية تفعل فعلها على سورية، وبدأت الأجهزة الأمنية السورية تتشدد وتلاحق «الجهاديين» وهم في طريقهم إلى العراق، وليس فقط عند عودتهم، أعلن في ذلك الوقت عبر وكالة «سانا» عن وقوع اشتباك مسلّح مع مجموعة «إرهابية»، هي الأولى التي توصف بهذا الوصف منذ الثمانينيات، وقد شكك الكثيرون بمصداقيتها، بل إن الإعلام الغربي اعتبرها عملية مصنّعة[11]. بعدها أعلن عن صدام مسلّح أسفر عن ضبط مجموعات تكفيرية ادّعى النظام ارتباطها بالقاعدة[12]، وقد دلّت المعطيات المعلن عنها من قبل الحكومة على أنها بدائية على كل المستويات.

ثالثاً: إغلاق البوابات وفتح السجون

تلك المرحلة شهدت الولادة المشبوهة لتنظيم «فتح الإسلام». والواقع لا يحتاج المرء إلى كبير عناء ليعرف لماذا أطلق سراح شاكر العبسي من سجن المزّة في سورية عام ٢٠٠٥، والمتهم باغتيال الدبلوماسي لورنس فولي في الأردن (٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢) والتي أعدم فيها الليبي سالم سعد بن صويد والأردني ياسر فتحي فريحات، وحوكم فيها غيابياً أبو مصعب الزرقاوي وشاكر العبسي وصدر بحقهما حكم الإعدام. حينها اتهمت السلطات الأردنية المخابرات السورية بتقديم الملجأ والمساندة لمنفّذي الجريمة. وكيف أنه فور خروجه (شاكر العبسي) من السجن أواسط العام ٢٠٠٥ التحق بتنظيم «فتح الانتفاضة» وتحت إشراف أبي خالد العملة مباشرة، الرجل الثاني في هذا التنظيم المعروف بارتباطه الشديد بالنظام السوري وأجهزته الأمنية، ليقود خلال فترة وجيزة لا تتعدى الأشهر انشقاقاً يستولي فيه على قواعد هذه المنظمة بدون أي مقاومة بما يشبه التسلم والتسليم، بل على مخيم نهر البارد في لبنان بكامله، وهو المخيم الذي عجز أبو عمار في حياته وطيلة سنة كاملة عن الدخول إليه بعد حرب طاحنة مع المنظمات التابعة للنظام السوري.

سرعان ما اكتشف تنظيم القاعدة «اللعبة» حين أرسل وفداً للاجتماع بما سمّي قادة «فتح الإسلام»، حضر حينها إلى لبنان سراً، يضم الشيخ عبد الله

(١١) إبراهيم حميدي، «التيارات الإسلامية تتقدم في سورية،» **الحياة**، ٤/ ١/ ٢٠٠٦.

(١٢) باسم جند الشام للجهاد والتوحيد.

بيشي الملقب أبو عبد الرحمن وعبد الرحمن يحيى (طلحة)، ورأيا في تصرفات قادة «فتح الإسلام» ما لا يمت بصلة إلى القاعدة وأهدافها. وفي التحقيقات التي جرت فيما بعد ثبت أن القاعدة رفضت أكثر من مرة بيعة العبسي وفتح الإسلام وذلك بعد أكثر من مراسلة بهذا الخصوص[١٣]. كان من الواضح المهمة الوظيفية لهذا التنظيم التي استدرج إليها المئات من الشباب بهدف تصدير الفوضى إلى ساحة أخرج منها النظام السوري إثر انتفاضة شعبية عارمة في ١٤ آذار/مارس ٢٠٠٥ عقب اغتيال الرئيس رفيق الحريري. من جهة أخرى كان البدء بإغلاق الحدود أمام الجهاديين في طريقهم إلى العراق، والتي فتحت بضعة شهور، يتطلب تحويل وجهتهم أولاً، وحصرهم ثانياً، فكانت النتيجة اقتتالاً بشعاً في معركة سفكت فيها دماء المئات ودمّر مخيم فلسطيني بكامله، ولا تزال تبعات هذا الملف بمعتقليه في السجون اللبنانية تجر آثارها حتى الآن.

وقد كشفت معطيات المنظمات الحقوقية أن انتشار الفكر السلفي الجهادي محدود للغاية، ولا تعتنقه سوى جماعات صغيرة ومتفاوتة الحجم، ولا يوجد رابط تنظيمي معها على الأغلب[١٤]، وأن تنظيمات مثل تنظيم «جند الشام للدعوة والجهاد» و«التكفير والهجرة» أو حتى «القاعدة» لا تتجاوز لائحة اتهامات معدّة سلفاً بناءً على أدلة لا يمكن الاعتماد عليها، حسب بيانات حقوقية ودراسات لمحاضر الاتهام والمحاكمات[١٥].

ما يسترعي الانتباه في تلك الدراسات أن النسبة الأكبر من المعتقلين بتهمة السلفية الجهادية حينها أو الانتساب إلى تنظيمات إرهابية، كانت من ريف دمشق (مضايا، الزبداني، التل، قطنا، وقرى الغوطة) بما نسبته التقريبية ٣٠ بالمئة، في حين كانت نسبة أبناء المدن ضئيلة، الأمر الذي يعزز فرضية الفقر والتهميش كعامل مهم في تحفيز الاعتراض الشعبي والفكر الجهادي بالتضافر مع السياسات

---

(١٣) انظر: ملف القرار الاتهامي الصادر عن المجلس العدلي في لبنان (عن القاضي غسان منيف عويدات) عام ٢٠١١، ص ١٤٠، ١٥٧ و١٩٠.

(١٤) عبد الرحمن الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية،» سوريون نت (١٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، ص ٤٥، قارن بـ: زيتونة، «الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق،» ص ٢٧٩ ـ ٢٨٦، حيث توجد دراسة تفصيلية معتمدة على البيانات ومحاضر الاتهام والمحاكمات للمعتقلين الذين وجّهت إليهم الاتهامات.

(١٥) «بعيداً عن العدالة: محكمة أمن الدولة العليا في سورية،» تقرير منظمة هيومن رايس ووتش (٢٠٠٦)، ص ٣٤ ـ ٣٩، وانظر محاكمات الإسلاميين السلفيين.

الإقليمية بطبيعة الحال. لذلك يمكن الاستنتاج أنه ليس هناك حتى ذلك الحين جماعات سلفية جهادية ناضجة مكتملة التنظيم[١٦]. لكن ثمة مؤشرات إلى تنامي الفكر السلفي الاعتراضي، ونزوح العديد من الشباب المتديّن نحو السلفية تحت ضغط تجربة السجن، خصوصاً وأن أغلب المعتقلين لم يكن لهم تجارب سابقة في العمل الجهادي، ما يؤكد أن الاضطهاد والقسوة الأمنية والمحاكمات الاستثنائية جاءت بمردود معاكس[١٧].

ووفقاً لذلك، يمكن القول إن ملف السلفية الجهادية والقاعدة في سورية دخل مرحلة جديدة بعد عشر سنوات من حكم الرئيس بشار الأسد وأصبح ملفاً يشوبه الكثير من التسييس والغموض، وهو بعد سنوات من حكم الرئيس بشار الأسد واستمرار السياسة الأمنية والمحاكمات الاستثنائية حوّل الاعتراض السياسي في بعض وجوهه إلى اعتراض سلفي. ويمكن الاستنتاج أن تأثير السلفية الجهادية لم يذهب سدى، فمن تمرّس بالقتال في العراق وعاد إلى دياره يحمل حقداً دفيناً على النظام السوري، لعب دوراً في الحراك الثوري وساهم بخبرته العسكرية في المقاومة الشعبية وضمن كتائب الجيش الحر، بدون المبالغة في قدرة تأثير هذه العناصر في النفاذ فكرياً وأيديولوجياً إلى صلب حركة الاحتجاج الشعبي الثوري.

رابعاً: خلط المفاهيم وضبابية المشهد

إن تصاعد الصراع المسلّح مع النظام وحاجة الناس إلى أيديولوجيا جهادية تشحنها في معركتها الصعبة، وتزايد الاحتقان الطائفي والمذهبي، تعطي فرصة سانحة لتمدد التيار السلفي بشكل عام، ضمن قطاعات جماهيرية، وخاصة في مجتمعات أهلية مهمّشة تثور على كل أشكال الضبط الأمني والقمع الدموي. ومثال على ذلك ظاهرة الشيخ عدنان العرعور، الذي لاقى شعبية في المراحل الأولى للثورة بين شرائح واسعة من السوريين، على الرغم من أنه لا يحظى بكبير احترام بين مشايخ السلفية الكبار، إلا أن خطابه الشعبوي سرعان ما تكشّف أنه غير قادر على تحقيق حضور ميداني يوازي حضوره الإعلامي، حيث بدأت شعبيته بالانحسار[١٨]. إلا أن

---

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧) زيتونة، المصدر نفسه، ص ٢٨٤.

(١٨) محمد سامي الكيال، «في السلفية السورية،» النهار، ٤/ ٤/ ٢٠١٢. كذلك جلب خطابه انتقاد شيخ السلفية السورية محمد عيد العباسي، انظر: «شيخ السلفية في سورية العلامة محمد عيد العباسي: ثورتنا =

موقف جميع المعارضين يكشف كم أن الفوارق بينهم أصبحت واهية، وخاصةً فيما يتعلق بالإسلاميين منهم، فجميعهم بالنسبة إلى النظام مع ضرورة إسقاطه ومحاكمة قادته كهدف عام، وبالتالي يسهل على النظام اتهام جميع معارضيه بالسلفية الجهادية والقاعدة والإرهاب وعدم التمييز بينهم، وهذا بطبيعة الحال تضليل ولا يعبّر عن الحقيقة، لأن الفوارق كبيرة عملياً فيما بعد ذلك.

فعلى سبيل المثال، من الظواهر السلفية الجديدة الشيخ لؤي الزعبي مؤسس جماعة «المؤمنون يشاركون» الذي يسعى إلى استنساخ تجربة حزب النور المصري في سورية، محاولاً تقديم مقاربة إسلامية سلفية معتدلة، يؤكد من خلالها أن السلفية ضد كل فكر إقصائي، ولا مشكلة لديها إن جاء علمانيون أو إسلاميون، وأنها تطرح «المشاركة مع الجميع، مسيحيين ودروزاً وعلويين وأكراداً»، مشدداً في برنامجه على الالتزام بأهداف الثورة السورية[١٩]. وهو يؤكد المشاركة السلمية بالثورة وحماية ودعم جنود الجيش الحر. ظهر أيضاً تيار الأمة في بلاد الشام الذي يقوده نادر أسعد بيوض، وهؤلاء يمثلون النسخة السلفية العلمية المتحولة حديثاً باتجاه الديمقراطية، لكنها في الوقت نفسه تحمل خلفيات جهادية واضحة، من الطبيعي أن نكتشف بسرعة أن لا شيء يجمع بين القاعدة وهذا النوع من السلفية السورية الجديدة.

في المقابل يكفي تحليل نص الفتاوى الواردة على «منبر التوحيد والجهاد»[٢٠]، وهو الذراع الإعلامية للقاعدة في بلاد الشام، فيما يختص بالثورة السورية ليتبين الفرق واضحاً، فرداً على سؤال حول شرعية المظاهرات المطالبة

= من أجل الحرية وليست لإقامة دولة إسلامية وأعتقد أن للبوطي دوراً في سجني فهو موالٍ للنظام،» سوريون نت (١٨ نيسان/ أبريل ٢٠١٢)، <http://www.sooryoon.net/archives/52362>.

(١٩) الشيخ لؤي الزعبي من محافظة درعا ينتمي إلى الجيل الثالث من السلفيين الذين انضمّوا إلى الجهاديين في أفغانستان في التسعينيات ثم شاركوا في حرب البوسنة قبل أن يعود إلى سورية ليُعْتَقل لمدة ثلاث سنوات ونصف. انظر: لقاء الشيخ مع جيزيل خوري في استديو بيروت على قناة «العربية»: «السلفيون في سورية مع لؤي الزعبي.. حقائق ومفاجآت في لقاء مع الإعلامية جيزيل خوري،» منتديات يا حسين (١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http://www.yahosain.com/vb/showthread.php?t=162716>.

انظر أيضاً: «أمين عام «المؤمنون يشاركون» السلفية: العدو الحقيقي لنا خامنئي ثم حزب الله فبشار الأسد: الشيخ لؤي الزعبي لـ «الشرق الأوسط»: النظام يكذب ويخوف الآخرين منا،» **الشرق الأوسط**، ٢٦/٩/٢٠١١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article-642139&issueno-11990>.

(٢٠) نصّ الفتاوى، ومن ثم الأسئلة والأجوبة الموجّهة إلى اللجنة الشرعية في تنظيم القاعدة على منبر التوحيد والجهاد المعروف بتعبيره عن التوجهات السلفية الجهادية. انظر: «أسئلة حول المشاركة في المظاهرات السلمية في سورية،» منبر التوحيد والجهاد، <http://www.tawhed.ws/faq/display_question?qid=4666>.

بالديمقراطية والمشاركة فيها جاء جواب اللجنة الشرعية بجواز المشاركة، وأن ترديد شعار «الوحدة الوطنية» وإن كان غير شرعي، فهو لا يعتبر كفراً باعتبار أن الشعارات تأتي من طرف الجماهير بصفة عفوية ولا يمكن ضبطها، ويضيف جواب اللجنة: «أغلب السلفيين يظن أنه إذا تم النصر للثورة وكان الحكم ديمقراطياً فربما كانت الحريات أوسع ويكثر الدعاة ويتم توعية الشباب دينياً، فواقعنا مأساوي والشباب المتدين قلّة قليلة»، وهذا اعتراف مهم تدلي به اللجنة الشرعية، لكنها تضيف في تعليماتها وفتاويها: «لكن ينبغي الفصل بين أمرين: المطالبة بإسقاط النظام والمطالبة بتطبيق الديمقراطية، فالأول مشروع والثاني ممنوع. فينبغي المساهمة في المشروع والكفّ عن الممنوع».

وتضيف اللجنة الشرعية في منبر التوحيد والجهاد في نشرتها التوجيهية: فكما أن سقوط النظام ضروري لمن يطالب بالديمقراطية، وهو أيضاً ضروري لمن يطالب بتطبيق الشرع، لذلك اتحد الهدف واختلفت النية، ومن ثم اختلف الحكم (إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكلّ امرئ ما نوى).

لا أحد يستطيع اليوم في ظل الحراك الثوري والعنف الدامي الذي يلف سورية أن يعرف أو يشخّص بموضوعية مدى تغلغل الخطاب السلفي، بصيغته الجهادية أو الدعوية في أوساط السوريين، إلا أن كافة المؤشرات تدل على أن النظام وجهازه الأمني والإعلامي مستمر باستخدام «فزاعة» القاعدة. واللافت أنه وهو في وسط هذه المعمعة أطلق «أبا مصعب السوري» من سجنه مؤخراً مع مساعده أبي خالد، الأمر الذي يطرح العديد من التساؤلات: كيف يمكن لنظام يدّعي أنه يحارب القاعدة ثم يقوم بإطلاق سراح شخصية قيادية بهذا المستوى؟ هذا فضلاً عن أخبار إطلاق سراح لعناصر عديدة من التنظيم، ما يطرح العديد من الأسئلة، وتأتي المذكرة التي قدمها المندوب السوري إلى مجلس الأمن أبرز دليل على ذلك[٢١]، لتفقد النظام أي مصداقية. مع ذلك ثمة مخاوف عند الأمريكيين وفي بعض الأوساط الغربية تتزايد، جعلتهم يرفضون الموافقة على تزويد المعارضة السورية بالسلاح النوعي المضاد للدبابات والطيران. المؤشرات

---

(٢١) وفيها يحدّد مواقع وقواعد انطلاق لها من لبنان، والتي نفاها رئيس الجمهورية والحكومة اللبنانيين وأثارت ردود فعل متنوعة في الأوساط اللبنانية، وتبيّن أن بعض هذه المواقع المحدّدة هي مواقع للجيش اللبناني. انظر: «النظام السوري يبحث عن إثباتات لإبعاد الشبهات عنه في التفجيرات الأخيرة: قدّم لائحة بـ٢٦ اسماً من «القاعدة» أوقفوا في سورية لمجلس الأمن،» **الشرق الأوسط**، ١٣/ ٥/ ٢٠١٢، <http://aawsat.com/details.asp?section=4&article=677009&issueno=12220>.

التي يتم الحديث عنها تتعلق بالإعلان عن تأسيس «جبهة النصرة» التي أعلنت مسؤوليتها عن تفجيرات ضربت مناطق كفرسوسة والقصّاع والقزّاز في دمشق، حيث أصدر الملقب بالفاتح أبو محمد الجولاني البيان الأول للجبهة (٢٤ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢) مؤكداً هدفها بـ «إعلان سلطان الله على أرضه والثأر للعرض المنتهك والدم النازف..»، وتعتبر مؤسسة «المنارة البيضاء» الإعلامية الذراع الإعلامي لجبهة النصرة، فهي تقوم بإصدار مجموعة البيانات ومقاطع الفيديو التي توزعها على منتديات جهادية مختلفة على شبكة الإنترنت.

من يقف وراء هذه الجبهة؟ ما هو حجمها؟ ودورها الحقيقي في الحراك الثوري؟ هل تشكل خطراً على مستقبل الثورة، خصوصاً أن عملها حسبما ظهر لا يكون إلا من خلال عمليات التفجير؟

من الصعب الحصول على أجوبة حاسمة، إلا أن الكثير من ظلال الشك تحوم حول هذه الجبهة غير المرئية وغير المعروفة بين الثوار، حيث يؤكد عضو الهيئة العامة لعلماء المسلمين في سورية جمعة محمد لهيب بأن لا وجود للقاعدة على الأرض، وأن جبهة النصرة من عمل النظام، وأن ما تصدره ليس إلا فبركة مخابراتية[٢٢]. في المقابل فإن التقارير الغربية، ومنها تقرير معهد واشنطن الذي نشرت بعضاً منه مؤسسة السكينة[٢٣]، يؤكد بداية تسرب عناصر جهادية إلى سورية من البلاد المحيطة بسورية، في حين يؤكد الباحث في معهد واشنطن سونر جاغابتاي بعد استطلاع تحليلي أن التدخل المتأخر في سورية قد يتسبب في نشر التطرف مقارناً ما جرى في البوسنة بما يجري في سورية[٢٤].

في ظل هذا الواقع يستمر العنف وتزداد التوترات الطائفية والمذهبية، التي يمكن أن تتخطى بتداعياتها الحدود السورية.

(٢٢) مصطفى أبو عمشة، «تحليل إخباري: هل للقاعدة والجماعات «السلفية الجهادية» دور فعلي في الثورة السورية؟!،» آخر خبر، < http://www.akherkhabar.net/content/view/19851/42/ >.

(٢٣) مصطفى أبو عمشة، «هل للقاعدة وجود فعلي في الثورة السورية؟،» حملة السكينة للحوار، < http://www.assakina.com/mobile/center/parties/17616.html >.

(٢٤) انظر: سونر جاغابتاي، «لماذا التدخل المتأخر في سورية قد يتسبب في نشر التطرف،» معهد واشنطن (٢ آذار/مارس ٢٠١٢)، < http://www.washingtoninstitute.org/ar/policy-analysis/view/why-delayed-intervention-in-syria-could-cause-radicalization >.

٤٤ ـ القاعدة والسلفية الجهادية في لبنان

فادي شامية

مقدمة

ليس في لبنان تنظيم هرمي لـ «القاعدة»، وإنما جماعات متأثرة بفكر «القاعدة»؛ فبعد ضرب «القاعدة» في أفغانستان على يد القوات الأمريكية وحلفائها في العام ٢٠٠١، تحوّلت «القاعدة» من كونها تنظيماً إلى كونها فكراً ملهماً لجماعات إسلامية كثيرة حول العالم، ومن بينها لبنان.

في فترة الوجود العسكري السوري في لبنان جرى الإعلان أكثر من مرة عن إلقاء القبض على شبكات إسلامية متشددة، بعضها متأثر فعلاً بفكر «القاعدة»، وبعضها يدخل في إطار الاستغلال السياسي لواقع هذه الجماعات.

ومع احتلال العراق في العام ٢٠٠٣ ازدهرت ظاهرة «المجاهدين» الراغبين بالمشاركة في قتال «الصليبيين المحتلين»، وقد نشطت مجموعات عدة بهدف تأمين الدعم اللوجستي وتسهيل انتقال المقاتلين، بغضّ نظر من قبل النظام السوري في كل من سورية ولبنان، قبل أن يضطر النظام السوري بفعل الضغوط الغربية إلى تقييد حركة هؤلاء أو البطش بهم.

مع انسحاب الجيش والمخابرات السورية من لبنان في العام ٢٠٠٥ شعرت المجموعات المتأثرة بـ «القاعدة» بأن قدرتها على التحرك زادت، فظهرت عدة «مجموعات قاعدية» في أكثر من «منطقة سنّية» في لبنان[١].

(١) فادي شامية، «القاعدة في لبنان: واقعها واستغلالها ومعالجتها (١)،» المستقبل (بيروت)، ٢٣/٤/٢٠٠٧، ص ٩.

أولاً: «القاعدة» في لبنان: ألوان متباينة يجمعها العنف

بحكم واقعها في لبنان، يمكن تقسيم الجماعات العنفية المتشددة إلى أقسام عدة:

١ ـ جماعات «القاعدة» العاملة في لبنان

المقصود بالجماعات العاملة داخل لبنان تلك الجماعات المتأثرة بفكر «القاعدة»، التي تحاول إنشاء خلايا لها في لبنان باعتباره «ساحة جهاد» وليس «ساحة نصرة»، وذلك من خلال إسلاميين متشددين من جنسيات مختلفة، والمثال على هذه الفئة تلك المجموعات التي عملت على استهداف المطاعم الأمريكية بعد غزو العراق، أو الشبكة التي قيل إنها خططت لاستهداف السفارة الإيطالية في بيروت قبل خروج الجيش السوري من لبنان، وكذلك مجموعة صيدا التي جرى توقيفها في شباط/فبراير من العام ٢٠٠٦ على خلفية إلقاء عبوات ناسفة على الجيش اللبناني كان القصد منها الضغط على الدولة اللبنانية لإطلاق موقوفين متشددين.

٢ ـ جماعات «القاعدة» العابرة

هدف هذه الجماعات تقديم الدعم وتسهيل انتقال المقاتلين إلى البقع الساخنة من العالم، فالساحة اللبنانية لدى هذه المجموعات لا تعدو كونها «ساحة نصرة»، وعليه فإن هدف هذه الجماعات محدّد، ووجودها مؤقت في الغالب، ما لم تقرر التحوّل نحو الداخل. وهذه الفئة هي الأوسع انتشاراً في لبنان، وقد كشفت الأجهزة الأمنية اللبنانية أكثر من مجموعة تنتمي إلى هذه الفئة في الأعوام الأخيرة، كان أشهرها شبكة مجدل عنجر التي أثار خبر وفاة أحد أفرادها، إسماعيل الخطيب، تحت التعذيب في السجون اللبنانية، جدلاً واسعاً في خريف العام ٢٠٠٤، وكذلك هي حال المجموعة التي أوقف أفرادها الخمسة على الحدود اللبنانية ـ السورية، في كانون الأول/ديسمبر من العام ٢٠٠٥، ثم كرّت التوقيفات بعد ذلك لتُعرف المجموعة باسم «مجموعة الـ ١٣»، من جنسيات سعودية وسورية وأردنية ولبنانية وفلسطينية(٢)، كانت

---

(٢) القبض على هذه الخلية جاء بعدما أعلن تنظيم «القاعدة» مسؤوليته عن إطلاق صواريخ على فلسطين المحتلة من جنوب لبنان.

تنشط على خط لبنان ـ العراق، في مجال تقديم الدعم اللوجستي للمقاومة العراقية.

ومن هذه الفئة أيضاً شبكة أوقف أفرادها في شهر آذار/مارس ٢٠٠٦، كانت تخزن الأسلحة في البساتين والكهوف، لخدمة «الجهاد في بلاد الرافدين»، ومثل ذلك يقال عن العديد ممّن أوقفوا في البقاع، وكانوا يتصلون بالمقاومة العراقية، بل إن الكثيرين منهم توجهوا إلى العراق وباتوا من «المشاهير»، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، الشاب عمر درويش ابن بلدة القرعون البقاعية، الذي قتلته القوات الأمريكية في مدينة سامراء العراقية، ومصطفى رمضان، المعروف بأبي محمد اللبناني، من بلدة مجدل عنجر البقاعية، الذي أصبح مساعداً لأبي مصعب الزرقاوي، قبل أن تقتلهما القوات الأمريكية.

هذه الفئة تضم أيضاً العديد من الشبكات التي جرى توقيفها على خلفية التخطيط لتنفيذ عمليات تفجير في أمريكا وأوروبا[٣].

٣ ـ الجماعات السلفية الجهادية

ليست كل الجماعات السلفية الجهادية مرتبطة فكرياً بـ «القاعدة» وإن كانت تتناغم معها. وثمة مجموعات لها أولويات محلية، تتعلق بالمخاطر التي ترى بنفسها أنها توجب التحرك، نتيجة شعورها بالخطر المبني على ازدياد الاحتقان المذهبي في لبنان، علماً أن التيار السلفي في لبنان لا يتبنّى العنف بغالبيته الساحقة، وهو مؤطّر بجمعيات قانونية تمارس أعمالاً اجتماعية وثقافية وإغاثية[٤].

وضمن الجماعات السلفية الجهادية يمكن إدراج العديد من الجماعات الفلسطينية المتشددة، كتنظيم «جند الشام» المنحل، وجماعة «النور» سابقاً، وتنظيم «عصبة الأنصار» قبل التحولات الأخيرة التي طرأت عليه، والتي جعلته تنظيماً إسلامياً يتمتع بنوع من «الواقعية» السياسية في مخيم عين الحلوة للفلسطينيين، جنوب لبنان.

---

(٣) انظر: **السفير** (بيروت)، ١١/ ٧/ ٢٠٠٦.

(٤) حول نموذج لمذكرات توقيف بحقّ موقوفين من هذه الفئة، انظر: **السفير**، ١٩/ ٤/ ٢٠٠٧، و**الحياة**، ١٢/ ٤/ ٢٠٠٧.

٤ ـ «القاعدة» المزيفة

المقصود بـ «القاعدة» المزيفة كل ما ينسب إلى «القاعدة» من أعمال تقوم بها جهات أخرى ثم تلصقها بـ «القاعدة»، عبر بيانات «مفبركة»، أو شخصيات مخترقة. وقد صدر في لبنان أكثر من بيان من طبيعة سياسية، بعيدة عن فكر «القاعدة» أو أدبياتها؛ أُلصق بـ «القاعدة»، واستطاعت الأجهزة الأمنية اللبنانية كشف الجهات التي تقف وراءه، التي اتضح أنها جهات أمنية وسياسية، وليست «القاعدة»[٥].

وفي هذا الإطار يمكن إدراج اسم «تنظيم النصرة والجهاد في بلاد الشام» الذي أعلن فيه أحمد أبو عدس، المسؤولية عن اغتيال رئيس حكومة لبنان الأسبق رفيق الحريري. كما يمكن الربط بين تنظيم «فتح ـ الإسلام» الذي ولد بعد حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦، والمسؤول عن تفجيري بلدة «عين علق»، والذي خاض مواجهة دامية مع الجيش اللبناني في مخيم نهر البارد، وبين جهات مخابراتية، ولو أنه كان يضم عناصر عقائدية تحمل فكر «القاعدة» فعلاً[٦].

٥ ـ «فتح ـ الإسلام» أكبر الجماعات العنفية المثيرة للجدل

ظهر تنظيم «فتح ـ الإسلام» للعلن في ٢٤/١٠/٢٠٠٦ إثر اشتباك في مخيم البداوي، شمال لبنان، بين عناصر من اللجنة الأمنية في المخيم، ومجموعة من «فتح ـ الانتفاضة» المدعومة من سورية، أفرادها فلسطينيون ولبنانيون وسوريون وسعوديون، كانوا يقيمون في شقتين في المخيم. أسفر الاشتباك عن مقتل أحد عناصر اللجنة الأمنية، التي أوقفت ٦ من أفراد المجموعة. على إثر ذلك خرج عدد من عناصر التنظيم من مخيم البداوي ليستقروا في مخيم نهر البارد المجاور، ويعلنوا انشقاقهم عن تنظيم «فتح ـ الانتفاضة»، مشكّلين تنظيماً جديداً أطلقوا عليه اسم «فتح ـ الإسلام» بقيادة العقيد شاكر العبسي المطلوب للسلطات الأردنية لارتباطه بأبي مصعب

---

(٥) كنموذج عن ذلك انظر بيان منسوب إلى «المجاهدين في لبنان»، في: **النهار** (بيروت)، ١٨/١١/٢٠٠٦.

(٦) حول تركيبة وأعمال هذا التنظيم، انظر تحقيقات مع عناصر من «فتح ـ الإسلام»، في: **الحياة**، ٢٣/٣/٢٠٠٧، و«شعبة المعلومات: الحقائق والافتراءات ـ «فتح الإسلام»، النشأة المريبة،» **المستقبل**، ٣/٦/٢٠٠٩.

الزرقاوي. بيان التأسيس الصادر عن «فتح ـ الإسلام» بتاريخ ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٧ ذكر أنهم من أبناء «فتح» الذين عايشوا «الفساد والانحراف»، فحاولوا «التصحيح عبر انتفاضة عام ١٩٨٣، ولكن ما لبث الفساد أن استشرى مرة أخرى».

وما لبثت الجماعة أن سيطرت على مراكز «فتح ـ الانتفاضة» في مخيم نهر البارد، وخصوصاً «مركز صامد» الذي حولته إلى مقر قيادة لها. وبعد أيام، التحقت بالتنظيم مجموعات من بعض المناطق والمخيمات في لبنان، وآخرين من خارج الحدود، ليزيد حجم التنظيم على ٢٠٠ عنصر، يتلقون التدريبات في معسكر في المخيم.

الراجح أن ثمة علاقة ربطت هؤلاء بتنظيم «القاعدة»، وأنهم أووا ناشطين لهذا التنظيم، لا سيما خلال عدوان تموز/ يوليو على لبنان، وأن «أبا خالد العملة»، المسؤول الثاني في تنظيم «فتح ـ الانتفاضة»، قد غطاهم مقابل المال، وعندما أصبح التنظيم حقيقة موجودة، استدعي أبو خالد العملة إلى سورية للتحقيق معه، فيما بدت ملامح لاختراق مخابراتي سوري للتنظيم، لا سيما بعد تفجير «عين علق» في شباط/ فبراير ٢٠٠٧، الذي استهدف حافلتين مدنيتين عشية استعداد اللبنانيين لإحياء ذكرى اغتيال الرئيس الحريري.

وفي فجر ٢٠/ ٥/ ٢٠٠٧ وإثر قيام عناصر من قوى الأمن الداخلي بمداهمة مبنى في مدينة طرابلس للاشتباه بوجود عناصر من «فتح ـ الإسلام»، على علاقة بسرقة أحد المصارف في الشمال، فتحت هذه العناصر النار على المهاجمين، من داخل الشقة التي يسكنونها، ومن مبنى آخر مجاور، وبعد دقائق قام عناصر التنظيم بمهاجمة مراكز الجيش اللبناني المحيطة بالمخيم، وآلية للجيش في محيط بلدة القلمون الشمالية، ما أدى إلى مقتل ٢٧ جندياً وضابطاً للجيش اللبناني، بعضهم جرى ذبحهم وهم نيام في مراكزهم، فيما قُتل البعض الآخر وهو خارج الاشتباك، واندلع القتال، فاستعاد الجيش مواقعه، وقتلت قوى الأمن الداخلي مجموعة من عناصر التنظيم في الشمال، بينهم قياديون مسؤولون عن «تفجيري عين علق». . . وبعد نحو مئة يوم من القتال قضي نهائياً على التنظيم، فقتل من قتل واعتقل من اعتقل، فيما قامت مجموعة أخيرة تضم شاكر العبسي بالفرار من مخيم نهر البارد إلى مخيم البداوي، ومن هناك انتقل العبسي إلى سورية، حيث انقطع أثره.

وأثار هذا التنظيم جدلاً وسط المجتمع اللبناني المنقسم على نفسه، بين

من يتهم النظام السوري، باستغلال التنظيم لشن حرب على حكومة «الاستقلال الثاني»، على خلفية سعيها إلى إقرار المحكمة الدولية في مجلس الأمن، وبين من يبرّئ النظام السوري من هذا التنظيم، ويتهم تيار «المستقبل» برئاسة سعد الحريري، بتغذيته، قبل أن ينقلب عليه[٧].

ثانياً: أسباب ظهور «القاعدة» وطبيعة نشاطها في لبنان

فضلاً عن الأسباب العامة للانتشار المحدود لفكر «القاعدة» في عدد من المناطق السنيّة في لبنان، والمتمثلة بازدياد كراهية الغرب وأمريكا على وجه الخصوص، بالتزامن مع انحسار الشعارات القومية لمصلحة تلك الإسلامية، فإن ثمة أسباباً خاصة لمثل هذه الظاهرة في لبنان، تتمثل في وجود بيئات مناسبة لظهور التطرف، قوامها الحرمان والجهل والتهميش، ووجود من يزيّن للشباب الرافض لواقعه «طريق الحُوْر العين» بركوب موجة «القاعدة»، إضافة إلى وجود رغبة حقيقية لدى العديد من الشباب السنّي الملتزم بممارسة «الجهاد» أسوة بإخوانهم الشيعة، الأمر الذي لا يجدونه متاحاً في ظل الحصرية الحزبية والمذهبية للمقاومة في لبنان، فتكون النتيجة إما التوجه إلى العراق أو «الجهاد في الداخل»[٨].

ومع تصاعد الاحتقان المذهبي في لبنان تتوافر مبررات إضافية لانتشار الفكر المتشدد، المتخذ من المسلمين الشيعة هدفاً له، ولعل الإشارة الأبرز في ذلك مثّلها السعودي صالح القرعاوي، الذي أصدر عدة رسائل صوتية في العام ٢٠١٠، توعدت «حزب الله الشيعي والجيش اللبناني التابع له»، متّهماً إياهم بالدفاع عن أمن «إسرائيل»، فضلاً عن ظهور أكثر من بيان إلكتروني باسم «كتائب الشهيد عبدالله عزام» تبنّت قصف صواريخ على فلسطين المحتلة من جنوب لبنان[٩].

يضاف إلى ذلك؛ الموقع الاستراتيجي للبنان، مجاوراً لفلسطين المحتلة، و«ملتصقاً» بسورية، وعقدة تواصل مع العراق، إضافة إلى وجود قوات دولية

---

(٧) فادي شامية، «فتح الإسلام عنوان جديد لأزمة مستعصية،» إسلام أون لاين، ٢٤/ ٥/ ٢٠٠٧.

(٨) انظر: أحمد بيضون، «أشياع السنّة وأسنان الشيعة،» في: مجموعة مؤلفين، **نواصب وروافض**، إشراف حازم صاغية (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩).

(٩) **الشرق الأوسط**، ٤/ ٤/ ٢٠١٠.

معززة في جنوبه، اعتباراً من العام ٢٠٠٦، وضعف الدولة فيه، وتعدد طوائفه ومذاهبه وتنظيماته السياسية، ووجود السلاح فوق أرضه، ووجود مناطق خارج نفوذ الدولة كالقواعد العسكرية الفلسطينية، والمناطق الأمنية لـ «حزب الله»، والمخيمات الفلسطينية، لا سيما مخيم عين الحلوة، الذي تحوّل ملاذاً آمناً لهذه الجماعات، فترة من الزمن قبل أن يشتد ساعد «عصبة الأنصار»، التي «طوّرت» خطابها، بعدما أصبحت قوة في المخيم، فعملت على استقراره، وإخراج الجماعات المتطرفة منه أو ضبط حركتها.

كما أن المعالجة الأمنية الخاطئة لملف «القاعدة» تمد بدورها الفكر المتشدد بالمزيد من الدوافع، وهي في أكثر من حالة عقّدت الأزمة بدل حلّها، بدلالة المواجهات في جرود الضنية مطلع العام٢٠٠٠، مع مجموعات أصولية، حيث كان بالإمكان تفادي المواجهة لولا الإصرار على الحل العسكري في مواجهة شباب لجأوا أصلاً إلى الجرود نتيجة إحساسهم بالظلم والملاحقة الأمنية التي أذاقتهم كؤوس العذاب، وقد تبين لاحقاً أن شباباً أبرياء، احتجزوا وعذبوا على خلفية هذه الأحداث، ولم يُبَت ملف محاكمتهم إلى أن أُطلق سراحهم بالعفو في العام ٢٠٠٥، وقد ولّد هذا الأسلوب من المعالجة العديد من الجماعات العنفية الصغيرة التي توزعت على غير مدينة أو قرية أو مخيم في لبنان، وقامت باستهداف الجيش اللبناني نفسه.

ويتخذ الاستغلال السياسي والأمني لوجود «القاعدة» في لبنان عدة أشكال، أبرزها؛ الاختراق، و«فبركة» الوقائع، والتضخيم الإعلامي وفق المصلحة السياسية، فضلاً عن نسبة أعمال لم تقم بها «القاعدة» إليها[١٠].

وبالعموم؛ تهتم مجموعات «القاعدة» باستهداف قوات «اليونيفيل» المعززة في جنوب لبنان، واستهداف الجيش اللبناني والقوى الأمنية اللبنانية بوصفها عدواً، كما تعمل مجموعات كبيرة أخرى على توفير الدعم لجماعات «القاعدة» الأخرى، لا سيما في سورية والعراق والأردن.

في الخلاصة؛ فإن وجود مجموعات تتأثر بأفكار «القاعدة» أمر موجود في لبنان، كما في معظم البلدان العربية والإسلامية، لكنه في لبنان يحمل طابعاً

---

(١٠) فادي شامية، «القاعدة في لبنان: واقعها واستغلالها ومعالجتها (٢)،» **المستقبل**، ٢٨/ ٤/ ٢٠٠٧، ص ١٠.

خاصاً، يتداخل مع تعقيدات السياسة، والتجاذبات الطائفية والمذهبية، واستغلال أجهزة مخابراتية شتى، وهو فوق ذلك محل انقسام، ليس لجهة إدانة أفعال «القاعدة»، ولكن لجهة من يغذّي أو يستغل هذه الجماعات. كما أن تعاطي الدولة مع هذا الملف من وجهة أمنية حصراً، وجنوح البعض نحو التحريض على الإسلاميين عموماً لغايات طائفية، يسهم في تفاقم الظاهرة لا حلها.

من جهة أخرى فإن ضعف المؤسسة الرسمية الدينية، وتقليدية خطابها، وبعدها في كثير من الأحيان عن نبض الشارع، ونظرة كثير من الشباب الإسلامي إليها على أن تبعٌ للسطة السياسية ـ بغضّ النظر عن صحة ذلك من عدمه ـ فضلاً عن تشتت الحركات الإسلامية نفسها، وتنازعها وانقسامها سياسياً. . .، ذلك كله يسهم في إيجاد بيئة ملائمة لجماعاتٍ تتشرب التشدد الديني، وتنحو باتجاه القيام بأعمال تعتبرها من قبيل الجهاد، فتنشأ بين الحين والآخر جماعات تدّعي وصلاً بـ «القاعدة»، وتنفّذ أعمالاً إرهابية، لكن سرعان ما تنقضي ـ سواءً أمنياً أو تلقاء نفسها ـ لأن البيئة اللبنانية عموماً ترفض هذا الاتجاه، بما في ذلك عموم الإسلاميين.

٤٥ ــ تنظيم القاعدة في الأردن

مهند مبيضين
زيد عيادات

أولاً: المسار والتشكّل

شكّلت الحرب التي دارت رحاها بين ما عرف إعلامياً بالمجاهدين الأفغان والقوات السوفياتية، نقطة تحول مهمة في الوعي الجهادي لدى الشباب الإسلامي، وخلقت مناخاً مناسباً لاستفزاز الأفكار والرؤى والطاقات النضالية الجهادية، ما أدى إلى انخراط العديد من الشباب العربي المتعاطف مع الأفغان، والمتحمس لخوض الحرب معهم.

وعلى هامش تلك الحرب، برزت البذرة الميدانية الأولى لتنظيم القاعدة في العام ١٩٨٤، حين أنشأ أسامة بن لادن ما عُرف بـ «بيت الأنصار» في بيشاور، وكان يعرف أيضاً بـ «المضافة»، حيث كان القادمون للجهاد من البلدان العربية يعانون مسألة استقبالهم في باكستان[١].

بالموازاة مع ذلك، «وفي نفس العام ١٩٨٤ أنشأ د. عبد الله عزام[٢] ـ

---

(١) سعيد علي عبيد الجمحي، **تنظيم القاعدة: النشأة، الخلفية الفكرية، الامتداد: اليمن نموذجاً** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ٢٧٢.

(٢) عبد الله عزام، كان من أوائل العرب الذين توجهوا إلى أفغانستان، لمشاركة المجاهدين الأفغان في مقاتلة جيوش الاتحاد السوفياتي الداعم لحكم الشيوعيين هناك، وقد أقنعه أسامة بن لادن بالانضمام إلى المجاهدين في أفغانستان، بدل التدريس في إحدى الجامعات السعودية، وكان ينظر إليه في أوساط المجاهدين الأفغان على أنه قائد وملهم كلّ المتطوعين العرب والمسلمين، ويعتبر عبد الله عزام إلى جانب أسامة بن لادن، مؤسس ظاهرة الأفغان العرب، التي ما لبثت أن انتشرت في البلدان العربية بعد خروج جيوش الاتحاد السوفياتي من أفغانستان، ويوجه إليها أصابع الاتهام بأنها وراء الكثير من تصاعد المصادمات المسلحة مع الأنظمة العربية الحاكمة. ود. عبد الله عزام من القيادات التاريخية الأساسية لجماعة الإخوان المسلمين في الأردن.

أردني من أصل فلسطيني ـ «مكتب الخدمات» في بيشاور أيضاً، وقام بالدور الإعلامي لنشر الفكر الجهادي والتحريض، وحثّ المسلمين على الجهاد بالنفس والمال، وجمع التبرعات المالية والعينية ونقلها إلى المجاهدين، وكان الشيخ د. تميم العدناني ـ فلسطيني ـ من أهم الشخصيات التي نشطت في المجال الإعلامي وانطلقت من مكتب الخدمات إلى العالم العربي والإسلامي، والدول الأوروبية»[٣].

استمرت هذه الحالة حتى أواخر عام ١٩٨٨، حيث بدأت عملية التأسيس الفعلي لتنظيم القاعدة[٤]، وبدأت فكرة الإنشاء والتأسيس على صورة عملية إدارية لتنظيم حركة المجاهدين، حيث تم ترتيب سجلات خاصة تشمل البيانات الكلامية عن كل قادم إلى أفغنستان[٥]، ولقد كان السلفيون أكثر الناس استجابة لتلك الدعوة ـ تسجيل البيانات ـ ولكن السلفيين لم يكونوا على قاعدة واحدة في سلفيتهم[٦]، فقد كان منهم الجهاديون والتقليديون، وقد كانت عملية أخذ البيانات الشخصية بتلك الطريقة، موضع استغراب عند بعض القادمين من ذوي النزعة السلفية التقليدية، الرافضة لمبدأ العمل الجماعي باعتباره حزبية، وما يلحق به من بيعة وسمع وطاعة للأمير[٧]. في المقابل، قام السلفييون الجهاديون ببيان انحراف الفكر السلفي المسالم، ووصفوا أصحابه بالسكوت عن الباطل ومداهنة الحكّام[٨]، والتخلّي عن الحاكمية، ولأنهم «لا يجعلون الجهاد من أولويات دعوتهم، فقد خانوا الله ورسوله والدين»[٩].

وبينما كانت القاعدة تتبنّى الأيديولوجيا الجهادية بعامة، فقد كان أكثر المنخرطين في التنظيم هم من السلفيين الجهاديين، فالسلفية الجهادية عموماً، تمثل الوعاء الفكري الناظم لأيديولوجيا القاعدة ورؤيتها العامة، كما أن أفراد هذا التيار بمثابة «الخزان البشري» الذي يمثّل قاعدة خلفية داعمة للقاعدة، على

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٣.
(٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٠.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

مستوى الأشخاص المرشحين للعمل ضمن عملياتها وأنشطتها المختلفة[١٠].

بعد أن انتهت الحرب مع الروس في العام ١٩٨٩ واشتعلت الحرب الأهلية في أفغانستان بين رفقاء سلاح الأمس، توزع الأفغان العرب الذين خرجوا من البلاد بين ثلاث مجموعات[١١]:

الأولى: سعت إلى طلب اللجوء السياسي في عدد من الدول الأوروبية، وهم الكوادر الإعلامية في التنظيمات الإسلامية.

الثانية: قررت العودة إلى بلادها سراً؛ لإشعال الأرض تحت أقدام حكام تلك البلاد، بوصفهم طواغيت لا يحكمون بشرع الله، وفق تعبيرهم.

الثالثة: كانت وفيّة لمشروع الأب الروحي عبد الله عزام، فراحت تستكمل ما بدأته في أفغانستان في مناطق أخرى من العالم كالبوسنة والفيليبين والقرن الأفريقي.

ثانياً: النشأة والتكوين

برزت الملامح الأولى للسلفية الجهادية في الداخل الأردني بعد عودة الأفغان الأردنيين الذين شاركوا في الجهاد الأفغاني[١٢]، لتنسج فيما بعد الخيوط الأولى لتنظيم القاعدة في الأردن من رحم السلفية الجهادية على يد أبي مصعب الزرقاوي[١٣]، وقد شهد العام ١٩٨٩ نقطة تحول تاريخية على

---

(١٠) محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن، بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة، وضبابية الرؤية** (عمّان: مؤسسة إيبرت فريدرش، ٢٠٠٩)، ص ١٧.

(١١) عبد الرحيم علي، **حلف الإرهاب: تنظيم القاعدة من عبد الله عزام إلى أيمن الظواهري، ١٩٧٩ - ٢٠٠٣**، موسوعة الحركات الإسلامية؛ ٢، ٢ ج (القاهرة: مركز المحروسة للنشر، ٢٠٠٤)، ص ٩.

(١٢) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) هو أحمد فضيل نزال الخلايلة، ولد في مدينة الزرقاء في الأردن في ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦١، ينتمي إلى عشيرة الخلايلة؛ وهي إحدى عشائر قبيلة بني حسن، انقطع عن الدراسة بعد أن أكمل الصف الثاني ثانوي، وعمل موظفاً في بلدية الزرقاء عام ١٩٨٣، وفي عام ١٩٨٤، دخل الجيش، بحسب قانون التجنيد الإجباري، لمدّة عامين، ودخل في هذه الفترة بمرحلة من عدم الاتّزان والطيش، دخل بعدها في مرحلة الالتزام الديني، فكان يمضي أكثر وقته في مسجد عبد الله بن عباس المجاور لبيته، في هذا المسجد بدأ الزرقاوي ينسج علاقات جديدة مع أصدقاء جُدد جُلّهم ينتمي إلى جماعات إسلامية مختلفة، لكن كلّ تلك الجماعات على اختلاف اجتهاداتها، تجمع على تحريض الشباب على الجهاد، فأخذت أفكار الجهاد والاستشهاد تتنامى عنده، بعد أن أصبح من روّاد المسجد. وفي عام ١٩٨٩ غادر إلى أفغانستان عن طريق بيشاور في باكستان، وفيها تعرّف على أبي محمد المقدسي وعمل لفترة في مجلة **البنيان المرصوص**.

مسار تنظيم القاعدة بعامة والأردن بخاصة، ففي هذا العام «تحول أبو مصعب الزرقاوي نحو تبني الأفكار الدينية، لكن بصورتها المتشددة، وقرر بعد فترة وجيزة من الالتزام الديني الذهاب إلى أفغانستان للمشاركة في الجهاد الأفغاني[١٤]، حيث عبد الله عزام وأسامة بن لادن، بعد أن استمع إلى محاضرة ألقاها عبد الرسول سيّاف في الأردن[١٥]، إلا أنه لم يشارك في القتال نظراً إلى أن الحرب ضد السوفيات كانت قد انتهت قبل وصوله[١٦]، وفي هذه الأثناء تعرف الزرقاوي لأول مرة على أبي محمد المقدسي في بيشاور عن طريق أبي الوليد الأنصاري الفلسطيني المقرّب من أبي قتادة[١٧] منظّر الجماعات الجهادية في المغرب العربي وشمال أفريقيا، ورجل القاعدة في أوروبا[١٨].

وهكذا نسجت ملامح علاقة وطيدة بين أبي قتادة[١٩] والمقدسي[٢٠] والزرقاوي، إلا أن الأحداث المتسارعة منذ انسحاب السوفيات من أفغانستان، وبدء الحرب الأهلية بين فصائل المجاهدين، وانتهاء حرب الخليج الثانية، وصولاً إلى ملاحقة العرب في بيشاور، دفعت إلى تشكّل خيارات مختلفة لدى

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٧.

(١٥) فؤاد حسين، **الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة** (بيروت: دار الخيال، ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(١٦) أبو رمان وأبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن، بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة، وضبابية الرؤية**، ص ١٧.

(١٧) أبو محمد المقدسي، «الزرقاوي مناصرة ومناصحة،» موقع الجهاد والتوحيد، الموقع الرئيسي للسلفية الجهادية في الأردن، <http://www.tawhed/ws/rzi-twiamss>.

(١٨) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٩) هو عمر محمود عثمان أبو عمر من مواليد عام ١٩٦١، من قرية دير الشيخ من أعمال القدس، وهو أردني من أصل فلسطيني درس في الجامعة الأردنية في كلية الشريعة، وحصل على شهادة البكالوريوس عام ١٩٨٤. بدأ حياته الدعوية في جماعة التبليغ والدعوة، ثم انتقل إلى صفوف السلفية الجهادية وعمل في الجيش الأردني في الإفتاء لمدة أربع سنوات، ثم عمل على تأسيس جماعة سلفية إصلاحية باسم «حركة أهل السنّة والجماعة في بداية التسعينيات، تبلور انتماؤه إلى السلفية الجهادية عام ١٩٩٤، ثم استقرّ في بريطانيا كلاجئ سياسي، وفيها برز كمنظّر للسلفية الجهادية، وقد اتُّهِمَ في الأردن بالانتماء إلى «تنظيم الإصلاح والتحدي» عام ١٩٩٨ وحُكِمَ عليه غيابياً خمسة عشر عاماً، واتهم بالانتماء إلى تنظيم القاعدة في الأردن مع المقدسي.

(٢٠) هو عصام محمد البرقاوي، من أصول فلسطينية، من مواليد قرية برقة قضاء نابلس، وُلِدَ عام ١٩٥٩، ودَرَسَ العلوم في جامعة الموصل في العراق. سافَرَ إلى أفغانستان عدّة مرّات، حيث برز توجّهه السلفي الجهادي، وكتب في هذه المرحلة أوّل كتاب له بعنون **ملّة إبراهيم**. استقر في الأردن مع عائلته عام ١٩٩٢، ودخل في سِجال مع السلفية التقليدية في الأردن، وكانت له صِلاتٌ مع بعض الحركات الإسلامية، وتُعتَبَر كتاباته مرجعاً للسلفية الجهادية في الأردن والعالم، وله مؤلفات عديدة في التنظير للسلفية الجهادية.

هؤلاء الثلاثة، فقرر أبو قتادة اللجوء إلى بريطانيا، واتجه المقدسي إلى الأردن، أما الزرقاوي فقد اختار المشاركة في الموجة الثانية من معارك الحرب الأهلية[٢١] ليعود إلى الأردن في مطلع العام ١٩٩٣.

عقب عودة الزرقاوي إلى الأردن، باشر الاتصال بالمقدسي للعمل سوياً على نشر الدعوة السلفية الجهادية[٢٢]، وبهذا بدأ التحضير لإنشاء جماعة سلفية جهادية، أخذت منعطفاً حاسماً في تاريخ السلفية الجهادية في الأردن، وهي الجماعة التي عرفت إعلامياً بـ «بيعة الإمام»[٢٣].

كان تأسيس جماعة التوحيد «بيعة الإمام» مع المقدسي الذي قاده إلى سجن دام خمس سنوات، الخطوة العملية الأولى في رحلة الزرقاوي اللاحقة، وكان السجن المحطة الأهم في تكوين شخصيته[٢٤]، حيث عاش الزرقاوي الفترة الأولى من سجنه في كنف المقدسي يتتلمذ على كتبه وأفكاره، مستكملاً ما رسخ في قناعاته من عبد الله عزام، مستمعاً للحوارات التي كانت تجري بين المقدسي وبقية قادة الفكر الإسلامي في الأردن[٢٥].

وعلى الرغم من استفادة السلفية الجهادية من مرحلة السجن واستغلالها نظرياً وعملياً، إلا أنها أفرزت الخلاف بين الزرقاوي والمقدسي، فقد تبلورت خيارات كل منهما بشكل مختلف، إذ آثر المقدسي اتباع استراتيجيا بعيدة المدى تقوم على نشر الأيديولوجيا السلفية الجهادية، والتمسك بالبقاء في الأردن، والعمل على نشر الدعوة بدون الدخول في صراعات مسلحة مع النظام[٢٦]، أما الزرقاوي، فقد نجح باستقطاب عدد كبير من السلفية الجهادية وفقاً لخياراته التي تبلورت باتجاه ضرورة العمل الميداني العسكري المباشر، سواء في الداخل والخارج[٢٧]؛ ليعود من بعد خروجه من السجن إلى أفغانستان، «وكان برفقته عبد الهادي دغلس وخالد العاروري من رفاقه المخلصين في السجن

---

(٢١) أبو رمان وأبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن، بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة، وضبابية الرؤية**، ص ١٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢٤) حسين، **الزرقاوي: الجيل الثاني للقاعدة**، ص ١٢.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢٦) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وقبله، حيث عملا على استقطاب المتطوعين العرب الباحثين عن الجهاد في أفغانستان، وخاصة الأردنيين منهم والفلسطينين حيث قام بتأسيس شبكته الخاصة»[٢٨].

بعد الاجتياح الأمريكي لأفغانستان في أواخر العام ٢٠٠١، غادر الزرقاوي ومجموعته معسكرات هيرات، بعد أن شارك ومجموعته طالبان والقاعدة في المعارك العنيفة التي دارت في قندهار وتورا بورا، لينتقل فيما بعد إلى كردستان العراق بعد إقامة وجيزة في إيران[٢٩]، حيث اعتمد الزرقاوي في بناء شبكته على أسس تختلف عن تلك التي اعتمد عليها بن لادن والظواهري اللذان ركّزا على متطوعين من الجزيرة العربية، في حين اعتمد الزرقاوي في بناء شبكته على أهل بلاد الشام (الأردن وفلسطين وسورية)، ولاحقاً على العراقيين وبقية العرب، حتى بات أعضاؤها يسمون بـ «جند الشام»[٣٠].

ثالثاً: صعود نجم الزرقاوي

رغم تلك الأحداث الجسام التي مرّ بها الزرقاوي، إلا أنه بقي شخصاً بعيداً عن الأضواء، إلى أن سلّط الأردن الكشافات الساطعة عليه، حيث اتهمة بالوقوف ورء اغتيال الدبلوماسي الأمريكي «لورنس فولي» الذي وقع في العاصمة الأردنية عمان في ٢٨ تشرين الأول/اكتوبر عام ٢٠٠٢[٣١]، وبعد أسبوعين من إصدار الحكم بإعدام الزرقاوي في ٦ نيسان/أبريل ٢٠٠٤، أعلنت السلطات الأردنية أنها أحبطت مخططاً أعدّه الزرقاوي للقيام بهجوم كيميائي، كان يستهدف مقر المخابرات العامة والسفارة الأمريكية ومقر رئاسة الوزراء، وكان سيؤدي وفق البيان الرسمي الحكومي إلى مقتل وإصابة قرابة سبعين ألف شخص، وكان قائد المجموعة المكلفة بهذا الهجوم عزمي الجيوسي الذي ألقت قوى الأمن الأردنية القبض عليه مع عدد من أفراد مجموعته حين داهمت منزله في أطراف مدينة إربد شمال الأردن[٣٢]، وقد اعترف بالتهم الموجهة إليه على شاشة التلفاز الأردني فيما بعد.

---

(٢٨) انظر: حسين، المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٩) انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

في التاسع من نيسان/أبريل ٢٠٠٣، تمكّنت القوات الأمريكية من احتلال بغداد وإسقاط نظام صدام حسين. و«في هذه الأثناء، كان الزرقاوي قد انتقل من شمال العراق إلى بغداد ليستثمر هذه الفرصة الذهبية الجديدة، وبدأت نواة جماعته الصغيرة تكبر بصورة سريعة وتتضخم»[٣٣]، حيث باشر الزرقاوي إعادة بناء شبكته في العراق، وبدأ بإجراء اتصالات واسعة، ونجح في تأسيس جماعة اعتمدت في بدايتها على المتطوعين العرب، بالإضافة إلى النواة الأساسية من الأردنيين، واستطاع أن يفرض نفسه بقوة من خلال سلسلة من العلميات الانتحارية الكبرى. وبتاريخ ١٩ آب/أغسطس ٢٠٠٣ نفّذ علمية تفجير مقر الأمم المتحدة في بغداد، أسفرت عن مقتل ٢٢ شخصاً، ومن بينهم ممثل الأمم المتحدة في العراق سيرجيو فيرا دي ميلو، ونحو مئة جريح، وكانت السفارة الأردنية في بغداد قد تعرضت للتفجير، إلا أن الزرقاوي لم يتبنَ هذه العملية[٣٤].

استطاع الزرقاوي أن يفرض نفسه بقوة على الأرض في العراق، وبات يحظى بتأييد ودعم كبيرين من تيار السلفية الجهادية داخل العراق وخارجه من خلال تبنيه لأيديولوجيا سلفية جهادية صارمة، واستراتيجيا قتالية تعتمد على التوسع في العلميات الانتحارية، ولم يكن الزرقاوي مقتنعاً بالقتال تحت أي مسمّى في هذه الفترة، وقد كان يُطلق على جماعته في العراق حينذاك «جماعة الزرقاوي»، إلا أن أحد المفاتيح المهمة في دراسة تطور قاعدة العراق هو عمر يوسف جمعة (أبو أنس الشامي)[٣٥]، الذي التحق بالزرقاوي في منتصف عام ٢٠٠٣، واستطاع أن يقنع الزرقاوي بالإعلان عن تأسيس جماعة واضحة الراية والعنوان أطلق عليها اسم «جماعة التوحيد والجهاد»، وهو ما تمّ فعلاً أواخر شهر أيلول/سبتمبر عام ٢٠٠٣، وتم تشكيل هيكلية صارمة بقيادة الزرقاوي ومجلس شورى وتشكلت عدة لجان تنظيمية، عسكرية وإعلامية وأمنية ومالية وشرعية[٣٦].

---

(٣٣) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٣٥) أبو أنس الشامي، هو عمر يوسف جمعة، أردني من أصل فلسطيني من مواليد ١٩٦٩، استقرَ في الأردن بعد حرب الخليج الثانية، ذهب إلى البوسنة للمشاركة في الجهاد كمعلّم، وعمل في الأردن إماماً لأحد المساجد، وكان أميراً لمركز الإمام البخاري التابع لجمعية الكتاب والسنة، والتَحَقَ بالزرقاوي في منتصف العام ٢٠٠٣. واستطاع أن يقنع الزرقاوي بتأسيس تنظيم جماعة التوحيد والجهاد في بلاد الرافدين، وترأس في التنظيم اللجنة الشرعية للجماعة. قُتِلَ بتاريخ ١٦/ ٩/ ٢٠٠٤ أثناء محاولة اقتحام سجن «أبو غريب».

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٢.

كما أحاط الزرقاوي نفسه بمجموعة من أشد المخلصين له، فقد كان لا يثق بأحد بسهولة، ومن أبرز الشخصيات التي كانت معه، أبو أنس الشامي، ونضال محمد عربيات وهو أردني من مدينة السلط، ويعتبر خبيراً بالمتفجرات، ومسؤولاً عن تفخيخ معظم السيارات التي تبنتها الجماعة، وقد قتل عام ٢٠٠٣، ومصطفى رمضان درويش وهو لبناني الجنسية، وعبد الله الجبوري (أبو العزام) وهو عراقي، وعمر حديد وهو عراقي أيضاً، ومحمد جاسم العيساوي وهو عراقي كذلك، وأبو ناصر الليبي، وقد قتل جميع هؤلاء عام ٢٠٠٣ باستثناء أبي عزام الذي قتل عام ٢٠٠٥. ومن الأردنيين الذين كانوا موضع ثقة الزرقاوي، موفق عدوان، وجمال العتيبي، وصلاح الدين العتيبي، ومحمد الصفدي، ومعاذ النسور، وشحادة الكيلاني، ومحمد القطيشات، ومنذر شيحة، ومنذر الطموني، وعمر العتيبي[٣٧].

بدأ الزرقاوي وجماعة التوحيد الاتصال بتنظيم القاعدة المركزي بزعامة أسامة بن لادن، وذلك لجلب المزيد من الأعضاء وفق سياسات عولمة الجهاد. وعلى الرغم من إصرار الولايات المتحدة على ربط الزرقاوي وشبكته بتنظيم القاعدة في وقت مبكر، إلا أن ذلك لم يكن دقيقاً، فقد كان كلا الطرفين على خلاف في بعض المسائل المتعلقة بالأيديولوجيا الفكرية والاستراتيجيا القتالية، وإن كانا ينتميان إلى تيار السلفية الجهادية كاستراتاجية لقتال العدو البعيد والقريب، ومسألة كفر الشيعة واستهدافهم[٣٨]، إلا أن الزرقاوي أجبر تنظيم القاعدة على الاعتراف به والخضوع لاستراتيجيته، فقد ظهر كقائد ميداني استثنائي، استطاع أن يخطف الأضواء من خلال أيديولوجيته الصارمة وتكتيكاته المرعبة وعلاقاته الواسعة مع الجهادية العالمية التي نسجها بدقة بمساعدة منظّرين كبيرين كالمقدسي وأبي قتادة، وعزّز من مكانة الزرقاوي خسارة القاعدة لعدد من قادتها الميدانيين الكبار[٣٩].

وسرعان ما تعزّزت أهمية جماعة الجهاد والتوحيد بعدما راحت توفر التنسيق والدعم اللوجستي للمجندين العرب الوافدين حديثاً إلى العراق وضمناً لناشطي القاعدة، الذين اضطروا إلى الاعتماد على اتصالات الزرقاوي ومعارفه

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٤.

المحليين. وقد سمحت قدرة الزرقاوي الراسخة على جمع المعلومات لتسهيل الهجمات المنسقة، التي سرعان ما أثبتت أنها أكثر فاعلية من العمليات العشوائية المستقلة[٤٠]. ومنذ العام ٢٠٠٣ أصبح الزرقاوي فعلياً أمير المجاهدين الأجانب في العراق، علماً بأنه انتظر مرور سنة أخرى قبل أن يعلن ولاءه لابن لادن أو ينضم إلى القاعدة[٤١] بتاريخ ٢٠٠٤/١٠/١٧، بتنسيق من أبي قتادة الفلسطيني، ليصبح اسم التنظيم فيما بعد «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين».

رابعاً: القاعدة في الأردن، لحظة العد التنازلي

إن رصد مسار السلفية الجهادية في الأردن، وتحليل تطورها لا ينفصل عن متابعة حركة الزرقاوي في الخارج، سواء قبل احتلال العراق أو بعده لأسباب عديدة، منها: أنه أصبح بمثابة قائد حركة ورمز سياسي لأبناء التيار، والتحق به عدد كبير من الأفراد بخاصة المؤثرين، فنحن نتحدث إذن عملياً عن القيادة الحركية للتيار في الخارج، ومنها أيضاً أن أغلب المحاولات والعمليات الخطرة والكبيرة التي كانت تتم في الأردن، كان يجري التخطيط والإعداد لها في الخارج، وفي الأغلب من قبل الزرقاوي أو أحد معاونيه[٤٢].

وقد بلغت حصيلة العمليات التي قام بها تنظيم القاعدة بقيادة زعيمها في العراق الزرقاوي ثلاث عمليات، وهي: مقتل الدبلوماسي الأمريكي «لورنس فولي» الذي عرضنا له سابقاً، وفي ٢٠٠٥/٨/١٨ نفذت تفجيرات العقبة بواسطة صواريخ كاتيوشا، ومن ثم تفجيرات فنادق عمّان (راديسون ساس، والديز إن، وحياة عمان) بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٩[٤٣]، بالإضافة إلى عدد من المحاولات التي أحبطتها قوات الأمن الأردنية.

وقد «شهدت مرحلة قيادة الزرقاوي لقاعدة العراق ذروة صعود الحركة إقليمياً، ونشوة انتصارها محلياً، إلا أن العدّ التنازلي لهذا الصعود بدأ منذ

---

(٤٠) عبد الباري عطوان، **القاعدة: التنظيم السري**، ط ٢ (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩)، ص ٢٥٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(٤٢) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٤٣) انظر: «تفجيرات الفنادق عمل إرهابي يؤكد نزعة الإجرام لدى تنظيم القاعدة،» **الدستور** (عمّان)، ٢٠٠٥/١١/٩.

تفجيرات عمان، التي حاول الزرقاوي تبريرها بصعوبة، وصولاً إلى مقتل الزرقاوي نفسه، وهو ما كان له انعكاسات كبيرة، سواء على قاعدة العراق أو على أتباع السلفية الجهادية في الأردن(٤٤).

بعد عامين على مقتل الزرقاوي خرج شيخه المقدسي من سجن المخابرات العامة الأردنية في آذار/مارس ٢٠٠٨، لكن على أن يبتعد عن أي نشاط حركي أو إعلامي(٤٥)، لتبدأ السلفية الجهادية في الأردن بعد ذلك في سلسلة من المراجعات على المسارين التنظيمي والفكري.

(٤٤) أبو رمان وأبو هنية، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

٤٦ ـ تنظيم القاعدة في بلاد وادي النيل

علي عبد العال

• القاعدة في مصر

مقدمة

يكاد يجمع الباحثون وعدد من الجهاديين السابقين ومسؤولون أمنيون على نفي أي وجود تنظيمي للقاعدة في مصر، لكنهم لم يستبعدوا إمكانية وجود خلايا أو بعض عناصر يمكن أن تستقبل رسائل القاعدة وتوجهاتها وتتفاعل معها في وقت من الأوقات أو في ظل أحداث ما. وقد كان للقاعدة عدد من المحاولات التي سعت من خلالها إلى إيجاد موطىء قدم لها في مصر إلا أنها لم تنجح حتى الآن، وظل التنظيم يعوّل على الخلايا المجهولة والعناصر ذات الاستعداد.

ومنذ تأسيس التنظيم الجهادي العالمي «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والنصارى» في أفغانستان عام ١٩٩٨ ومصر في عيون القاعديين، وذلك لعدد من الأسباب: فهي من أولى بلدان العالم التي نشأت فيها جماعات العمل الإسلامي، وفي عقود لاحقة ظهر فيها الفكر الجهادي، والعمل المسلح، والخروج على النظام السياسي الحاكم فيها. وكانت وما زالت مصر إحدى أهم البلاد المنتجة للجهاديين، وقد خرج منها عدد كبير من القيادات الجهادية، فهي تحظى بنصيب الأسد من بين جنسيات قادة القاعدة في العالم وربما عناصرها أيضاً، فضلاً عن موقعها في قلب صراعات العالم العربي والإسلامي.

ولقد اعتمدت القاعدة في تأسيسها وانطلاقتها الأولى على نتاج الحالة الجهادية المصرية التي برزت أوائل ثمانينيات القرن الماضي، وخرج قادتها من البلاد عقب الصدام مع نظام الرئيس حسني مبارك. فقد شارك في عملية التأسيس الأولى للقاعدة عدد كبير من المصريين على رأسهم زعيم تنظيم

«الجهاد» د. أيمن الظواهري، الرجل الثاني في القاعدة، منظّر التنظيم وعقله الاستراتيجي، والرجل الأكثر تأثيراً حتى في شخص زعيمها أسامة بن لادن وأفكاره. ورغم خروجه من مصر بما يزيد على عقدين إلا أن الظواهري وهو طبيب جرّاح يعدُّ متابعاً دقيقاً لكل ما يجري في البلاد، فقد أصدر ـ وما يزال ـ . عدداً كبيراً من التسجيلات التي تناقش أدق القضايا المصرية، الداخلية والخارجية، وتواترت خطاباته في نقد الحكومة وسياساتها، ساعياً إلى أن يكون حاضراً في كل الأحداث والمجريات.

ومن بين من شهد الانطلاقة الأولى للقاعدة من المصريين: رئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية السابق رفاعي أحمد طه ومسؤول جناحها العسكري، الموجود حالياً في السجون المصرية، ومحمد إبراهيم مكاوي الشهير باسم «سيف العدل» الذي تعتقد المصادر الإعلامية وأجهزة استخبارات غربية أنه مسؤول عن جهاز الأمن في التنظيم، وأنه تولى معظم مهام القيادي الراحل في القاعدة محمد عاطف، وهو مصري أيضاً قتل مع عائلته في غارة جوية قرب العاصمة الأفغانية كابل، ويعتقد أن عاطف الذي عرف باسم «أبو حفص المصري» كان القائد العسكري للتنظيم، ومصطفى أبو اليزيد عضو مجلس شورى القاعدة، ورجل الاقتصاد الأول فيها، وهو الرجل الثالث بعد بن لادن والظواهري، وكان يمثل همزة الوصل بين الأول وحركة طالبان في أفغانستان[1]، كما كانت له يد في كل شيء من الشؤون المالية إلى تخطيط العمليات.

أولاً: محاولات القاعدة لإنشاء فرع لها في مصر

بذلت القاعدة عدداً من المحاولات التي سعت من خلالها إلى إيجاد نواة تنظيمية لها داخل البلاد، ففي أوائل آب/أغسطس من العام ٢٠٠٦ أعلن أيمن الظواهري، في تسجيل له أن جناحاً في «الجماعة الإسلامية» المصرية قد انضم إلى القاعدة. وكان حريصاً في إعلانه على التوضيح أن الذين انضموا يمثّلون فقط «جناحاً» في الجماعة التي كانت قيادتها في مصر متمسكة بالمبادرة السلمية التي أعلنتها منذ سنوات وأصدرت لها تأصيلات شرعية دانت فيها بشدة أفكار القاعدة وممارساتها. ذكر الظواهري «من هذه الكوكبة الثابتة المرابطة» أبا جهاد

(١) «مصطفى أبو اليزيد.. رجل المال في تنظيم القاعدة،» البيضاء نيوز، <http://www.albaidanews.com/news.php?action=view&id=1952?>.

المصري محمد خليل الحكايمة، وهو أحد قيادات الصف الثالث السابقين بالجماعة الإسلامية في صعيد مصر، وقد ظهر في الشريط بجوار الظواهري يقرأ بيان الانضمام. وكان ممّا قاله الحكايمة: إن للجماعة الإسلامية «أدبيات وأبحاثاً حددت أصولها الشرعية وعرضت تلك الأبحاث على بعض هيئة كبار العلماء بمكّة المكرّمة عام ١٩٨٨ حيث أقرّوها». منتقداً أعضاء الجماعة الذين تراجعوا عن أفكارهم من داخل السجون المصرية، إذ «لا يصح للإخوة أن يبدلوا هذا المنهج الذي اتفقت عليه الجماعة»، واعتبر ذلك الرجوع ينطوي على أخطاء شرعية، وأنه ناجم عن ضغوط أمريكية وحكومية.

وفي محاولة لتأكيد هذا الانضمام، صدر بيان منسوب إلى بعض العناصر السابقة في الجماعة الإسلامية يصفون أنفسهم بـ «الثابتين على العهد» يكرر أن الجماعة انضمت إلى تنظيم قاعدة الجهاد، وأن قطاعاً ضخماً منها «لا صلة له بما قامت به فئة من الجماعة»، في إشارة إلى مبادرة وقف العنف، التي «بدلت منهجها تحت مكر وضغط كبيرين»، وأضاف أن الجماعة الإسلامية «ما زالت مصوبة بنادقها ضد الصليبيين واليهود ومن حالفهم من الحكّام الخونة».

لكن قيادات الجماعة الإسلامية في الداخل والخارج وعلى رأسهم كرم زهدي رئيس مجلس شورى الجماعة نفوا هذا الكلام جملة وتفصيلاً[٢]، وأكدوا تمسكهم بمبادرة نبذ العنف. وقال بيان للجماعة صدر عقب إعلان الظواهري مباشرة إن ما قاله الرجل الثاني في القاعدة لا يعبّر إلا عن وجهة نظر شخصية، لا تمتّ بصلة من قريب أو بعيد إلى الجماعة الإسلامية في مصر.

ويكشف الجهادي الليبي السابق، نعمان بن عثمان (وهو قيادي في الجماعة الليبية المقاتلة كان قد شارك في الجهاد الأفغاني قبل أن يساهم بشكل كبير في المراجعات التي أجرتها جماعته) أن الحكايمة تولى عند التحاقه بـ القاعدة مسؤولية اللجنة الأمنية في التنظيم، لكن جهده الأكبر كان منصبّاً على «إحياء الحالة الجهادية» في مصر وليس تنفيذ عمليات مسلحة[٣]. أظهر الحكايمة بعض النشاط وبدأ اتصالات، بعضها من خلال استخدام الإنترنت، محاولاً أن يعيد

(٢) مداخلة لكرم زهدي على قناة «الجزيرة» ضمن برنامج «ما وراء الخبر». ولمزيد من التفصيل حول هذا الأمر، انظر: موقع الجماعة الإسلامية في مصر، <http://www.egyig.com//Public/articles/mobadra/index.shtml>.

(٣) كمال الطويل، «الوجه الآخر لـ «القاعدة»،» الحياة، ٢٨/ ٩/ ٢٠١٠.

الاتصال، خصوصاً بالأعضاء القدامى في الجماعة الإسلامية الذين خرجوا من السجون نتيجة المبادرة السلمية، أو الاتصال بناشطين جدد. فقد عمل الحكايمة على إنشاء نواة للتنظيم في مصر باسم «القاعدة في أرض الكنانة» وبدأ ينشط عبر موقع على شبكة الإنترنت باسم «الثابتون على العهد» بهدف استقطاب العناصر الجديدة، وتحديداً من أبناء «التيار الجهادي»، وبدا في موقعه حريصاً على أن يؤثر في عناصر جماعته السابقة كي يعودوا إلى مسارهم القديم ويتمسكوا بخطهم الجهادي السابق. فكان يحاول جمعهم في إطار تحرك لإطلاق مشروع «القاعدة في أرض الكنانة»، ولكن ليس من خلال الطريقة التنظيمية السابقة والقائمة على نظام الشبكات، بل كان يريد أولاً أن يشتغل على الصعيد التعبوي. وهو كونه من أعضاء الجماعة الإسلامية بدأ يعطي النصائح ويصدر التوجيهات، فكان يركّز دائماً على ضرورة أن «تعودوا إلى الطريق الأول» وأن «تعودوا إلى عهدكم»، وعلى ضرورة أن «تنظّموا أنفسكم وتقوموا ببناء الخلايا»[٤]، ففي المراحل الأولى دائماً ما يكون التركيز على إعادة بناء التنظيم.

وفي ٢٥ نيسان/أبريل ٢٠٠٧ أصدر القيادي السابق في جماعة «الجهاد» وأحد أبرز منظّريها، السيد إمام الشريف المعروف بـ «د. فضل» المسجون حالياً في مصر منذ تسلّمه من اليمن عام ٢٠٠٤ بياناً يدعو فيه الحركات الجهادية إلى ترشيد عملياتها بما يتوافق مع الشرع، ويستنكر فيه ظهور صور مستحدثة من القتل والقتال باسم الجهاد انطوت على مخالفات شرعية، ثم تبعه بعدد من الأبحاث الفقهية أبرزها ما عرف بـ «وثيقة ترشيد الجهاد»[٥]، كما دعا إلى وثيقة مصالحة مع الحكومة المصرية على غرار مبادرة الجماعة الإسلامية عام ١٩٩٧، وهو ما شكّل تحدياً كبيراً لرجال القاعدة واستفزّهم نظراً إلى الهجوم الشديد الذي شنه د. فضل فيما بعد، وما لقيته هذه المراجعات من قبول واستحسان كافة الفصائل والقيادات الجهادية المصرية في الداخل والخارج، فتبنتها أساساً للتوجه السلمي لوقف الصدام بينها وبين الحكومة «حقناً للدماء وتحقيقاً لمصالح شرعية معتبرة»، فرد عليه من قادة القاعدة د. أيمن الظواهري، في كتاب له حمل عنوان **التبرئة**[٦]، اعتبر فيه مبادرة سيد إمام «محاولة يائسة «برعاية أمريكية»

---

(٤) المصدر نفسه.

(٥) انظر نصّ الوثيقة في: سيد إمام الشريف، «وثيقة ترشيد العمل الجهادي في مصر والعالم،» إنقاذ مصر، < http://www.saveegyptfront.org/sef_v2/web/moragaat.pdf >.

(٦) انظر: ردّ الظواهري ووثيقته في: المصدر نفسه.

للتصدّي للموجة العاتية من الصحوة الجهادية»، لا تخدم سوى «مصالح التحالف الصليبي - اليهودي مع حكامنا»، وهي في الوقت نفسه «ثمرة ما تريده أجهزة المباحث والمخابرات الأمريكية من تخذيل للمجاهدين وخداع للأمة». كما رد عليه محمد خليل الحكايمة في بيان بثّه تحت عنوان «مراجعات الجهاد... حقائق ومسلمات»، قال فيه: إنّ «الأبحاث الشرعية الجديدة الصادرة من وراء شمس الحرية ما هي إلا نتاج مشروع إستراتيجي للمخابرات المصرية»، وأضاف إن هذا المشروع بدأ قبل عشرة أعوام وأُطلق عليه: «خطة الاستقطاب والحوار، أي اضرب بقوة، ولكن في الوقت نفسه لا مانع من أن تحاور؛ ولكن شرط أن تستقطب أنت من تحاوره إلى ما تريده»، متهماً إمام بـ «قذف قيادات الجهاد بجرائم هم منها براء ثمناً لتخفيف الحكم أو طمعاً في الخروج من السجن». ثم دعا الحكايمة شباب الأمة المجاهد «أن لا يعبأ كثيراً مما يقال في السجون أو حتى من خارجها، فإن قيادات الجماعات الإسلامية في مصر لا تفكر إلا في مصلحة جماعتها وهي على استعداد أن تقول أو تكتب أي شيء من شأنه أن يحفظ هذه الجماعة أو يخرجها من السجون، على حد قوله[7].

وفي ٢٤/٦/٢٠٠٧ دعت «القاعدة في أرض الكنانة» إلى ضرب «كل الأهداف الصهيو - صليبية» في مصر، وذلك من خلال بيان وزّعه «المكتب الإعلامي» التابع لتنظيم محمد خليل الحكايمة.

وفي بيانه دعا الحكايمة الإسلاميين المصريين إلى «نصرة إخوانهم المجاهدين في فلسطين»، قائلاً: «إن الأحداث الأخيرة في فلسطين المحتلة وما ينتج منها من قرارات صهيو - صليبية بنشر قواتهم على الحدود المصرية - الفلسطينية لتؤكد ضرورة الإعداد لمواجهة طويلة وحاسمة»، وتابع، موجهاً كلامه إلى الإسلاميين المصريين: «قوموا بسواعدكم الفتية وبكل الوسائل الشرعية المتاحة لكم بضرب كلّ الأهداف الصهيو - صليبية على أرض الكنانة، مع أخذ الحيطة لدماء المسلمين المعصومة». ويشير تأكيد الحكايمة هنا على حفظ الدماء المعصومة إلى توجه جديد للقاعدة يتضمن نفي تهمة المخالفات الشرعية عن

---

(٧) انظر موقف الحكايمة، في: أحمد إبراهيم، «الحكايمة: وثيقة «إمام» إلغاءاً للجهاد وليست لترشيده،» أحدث الأخبار العالمية والعربية، <http://news.bdr130.net/news413.html>.

انظر أيضاً: «الحكايمة» يعلن رفضه مراجعات «تنظيم الجهاد» بمصر،» مفكرة الإسلام (١٣ حزيران/يونيو ٢٠٠٧)، <http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2007/06/13/45028.html>.

أفرادها وما يقومون به من أعمال، وهي تهمة طالما رموا بها خاصة في ظل تتابع المراجعات في السنوات الأخيرة. . وكانت هذه هي المرة الأولى التي يصدر فيها بيان عن مسؤول للقاعدة في مصر يدعو إلى تنفيذ عمليات تفجيرية.

لكن لعدد من الأسباب، لم تلق محاولات القاعدة إيجاد تنظيم لها في مصر نجاحاً، ذلك لأن القائمين عليها كانوا بعيدين عمّا يحصل على الأرض في الساحة المصرية، ومعلوماتهم لم تكن دقيقة. كما أن وضع الحالة الجهادية في مصر كان قد تغيّر جوهرياً وتحديداً منذ أن خرجت الجماعة الإسلامية من الصراع، فالساحة الجهادية المصرية لم تكن هي الحالة نفسها التي كانت سائدة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن الماضي عندما كانت الجماعة الإسلامية وجماعة الجهاد يشنّان هجماتهما. وقد تعرّضت جهود بناء «القاعدة في أرض الكنانة» إلى انتكاسة شديدة في آب/أغسطس ٢٠٠٨، عندما قُتل الحكايمة في غارة أمريكية بطائرة بلا طيّار في مناطق القبائل الباكستانية. ولم تُعلن «القاعدة» رسمياً مقتله بُعيد حصوله، لكنها أقرّت به بعد فترة طويلة (في ٢٠١٠) من دون أن تعلن تنصيب أمير جديد لفرعها في «أرض الكنانة» بعد رحيل الحكايمة[٨]. وهي قد تكون فعلاً أجرت مثل هذه التعيينات، لكن ذلك لم يُعلن بعد في شكل رسمي.

وفي ٢٠٠٨/٩/١١ كشفت القاعدة في مقال لأحد قادتها الإعلاميين ضمنياً أن التنظيم لا يعتزم تنفيذ عمليات في مصر ولا في عدد من الدول العربية، انتظاراً لما يتمخض عن الحالة الاقتصادية والاجتماعية والظروف التي تعيشها تلك الدول من تدخل الولايات المتحدة في سياساتها، والتي - في رأي صاحب المقال - ستسفر في النهاية عن مزيد من الرغبة والمسارعة إلى الانضمام إلى تنظيم القاعدة بصفته المخلّص لكل تلك الظروف والمشاكل. وجاء في المقال المعنون بـ «استراتيجية تنظيم القاعدة وبدء مخططه العظيم». . . «إن الضغوطات على المسلمين كما يحدث في سورية ولبنان ومصر والسودان والمغرب وتونس، وكذا الأمر في جزيرة العرب (. . .) لهي مهيّأة لقيام تنظيم القاعدة بتخليص الناس من معاناتهم ومحاربة هذا الظلم»، مشيراً إلى أن تنظيم القاعدة «يتلقى العديد من الرسائل والوفود من أقطار الأرض» التي تطلب منه

(٨) انظر: «السلطات الباكستانية تعلن عن مقتل أبي جهاد المصري محمد خليل الحكايمة في الغارة الأمريكية على منطقة القبائل المحاذية للحدود الأفغانية،» الجماعة الإسلامية في مصر (١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، <http://www.egyig.com/muntada/showthread.php?t=1553>.

الموافقة على الانضمام إلى التنظيم المعولم، لكنها «ليست عجولة في اتخاذ القرارات، وتدرس الأمور دراسات مستفيضة» بحسب قوله.

ثانياً: مجموعات مرتبطة بالقاعدة

وإذ لم تنجح القاعدة في إيجاد تنظيم لها في مصر، فإنها عملت على أن تكون مصدر إلهام لمجموعات وخلايا محلية، من خلال استمالة بعض العناصر التي تحمل أفكاراً جهادية ومستعدة للتحرك على توجهات ووسائل القاعدة الحركية، وهو جوهر ما تتضمّنه فلسفة القاعدة الإدارية بأنها «مركزية في القرار ولامركزية في التنفيذ»، وهي أيضاً فكرة أو على الأرجح تكتيك صاغه محمد خليل الحكايمة في دراسة له بعنوان «الجهاد الفردي والخلية الفردية» أبان فيها الطريقة الأمثل للجهاديين للهروب من عيون أجهزة الأمن ومتابعاتهم، وهي التي تتحقق حينما يكون الفرد نفسه خلية، هو قائدها، ومموّلها، ومسؤول تنظيمها، وقائد جناحها العسكري، أو أن تكون الأسرة الواحدة بمثابة خلية جهادية لا يمكن اختراقها، ولا تستطيع أجهزة الأمن أن تتابع تحركاتها، لأنها طبيعية وفي سياق اجتماعي عادي، ممَا يجبر أجهزة الأمن في أحيان كثيرة على القبض على خلايا من مجموعة من الأصدقاء أو الجيران بدون أن تتورط الخلية أصلاً في تنفيذ عملية ما، حيث يتم تحريض خلايا منفصلة وعناصر غير معروفة (بالنسبة إلى الأمن والمحرّض على حدّ سواء) وتدريبها على تنفيذ عمليات انفرادية، بدون أي تنسيق تنظيمي، إذ لا يربطها بالتنظيم المركزي أي رابط سوى الرابط الفكري والروحي والهدف المشترك، الذي تتحرك عليه تلك الخلية من تلقاء نفسها، فتجد أجهزة الأمن نفسها في ورطة شديدة بسبب قلّة المعلومات وعدم قدرتها على التوصل إلى الخلايا قبل أن تنفذ عملياتها.

وتلعب شبكة الإنترنت دوراً كبيراً في هذا الإطار، سواء في تجنيد العناصر أو في تدريبها، حيث تمثّل غرف الدردشة التي يتجاوز عدد زوارها عشرات الملايين إلى جانب المنتديات وشبكات التعارف الاجتماعي ساحات خصبة لهذا النشاط، وقد باتت الشبكة العنكبوتية أكبر من قدرة أيِّ جهاز أمني على اكتشافها ومتابعتها[٩]، وهو ما أتاح للقاعدة وغيرها من التنظيمات أن تُرسي لها نظاماً

(٩) حنا روجان، «دراسة عن كيفية استخدام القاعدة للشبكة العنكبوتية،» مؤسسة أبحاث الدفاع النرويجية (٢٠٠٦)، انظر: <http://www.almaqdese.net/r1?i=7835&x=05040947>.

آمناً في العمل السري، وفي العمل الحركي، وفي نقل المعلومات، وهو في الوقت نفسه معلَن ومشاهَد، ويستطيع أن يتعرف عليه كل الناس.

وكان ذلك بمثابة دافع قوي لدى أجهزة الأمن المصرية كي توسع من دائرة اشتباهاتها، حتى فتحت الباب على مصراعيه في هذا الإطار، فمن وقت إلى آخر تعلن تلك الأجهزة اعتقالها مجموعة صغيرة تلحق بها صفة «تنتمي» إلى القاعدة أو «مرتبطة» بها. وقد تكرر ذلك في مصر، ففي أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦ جرى اعتقال عشرات الأشخاص في مدينة الإسكندرية والبحيرة، وقالت الأجهزة الأمنية إن أعضاء «الخلية» لهم علاقة بقاعدة العراق «قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين»، بل وكانوا ينوون السفر إلى العراق للانضمام إلى المقاومة السنيّة هناك، لكنها نفت عنهم وجود أي نوايا للقيام بأي أعمال تفجيرية داخل مصر. وفي ١٤ تموز/ يوليو ٢٠٠٧ أُلقي القبض على ٣٥ شخصاً من محافظتي بني سويف والقليوبية بتهمة «الانتماء» إلى القاعدة والسعي إلى تشكيل تنظيم لها في البلاد، وذلك بالتنسيق مع عناصر من تنظيم القاعدة في أفغانستان وألمانيا والنمسا والكويت والإمارات والسعودية عبر شبكة الإنترنت. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩ قالت السلطات إنها ألقت القبض على مجموعة جهادية في مدينة المنصورة تشكك في انتمائها إلى تنظيم القاعدة.

لكن باحثين وقياديين إسلاميين شككوا في صحة هذه الاتهامات، ودقة هذه التوصيفات، ونفى محامون يتابعون هذه القضايا أي علاقة بين هذه المجموعات الإسلامية التي ينتمي أغلبها إلى التيار السلفي واسع الانتشار في مصر، والقاعدة؛ خاصة وأن أغلبهم يحصلون على البراءة بعد التحقيق معهم في ظل غياب أي دليل معتبر يمكن الاستناد إليه غير الدخول إلى المنتديات الإسلامية على شبكة الإنترنت وتناول قضايا دينية من خلال غرف الدردشة، وإبداء الآراء في بعض القضايا مثل الوضع في فلسطين والعراق والسياسات الأمريكية تجاه العالم الإسلامي. بل واتهم محامون (منهم منتصر الزيات) الدولة بـ «تلفيق» مثل هذه الاتهامات لـ «تمرير التمديد لقانون الطوارئ»[(١٠)]، ولم يستبعدوا أن تكون «فرقعة إعلامية من قبل الحزب الحاكم لتمرير قانون مكافحة الإرهاب والضغط على الرأي العام لقبول القانون بشكله الحالي بحجة أن مصر

(١٠) «تنظيم القاعدة في مصر.. حقيقة أم خدعة إعلامية؟،» وكالة الصحافة العربية، و١٤ **أكتوبر**، ٨/١١/٢٠٠٧.

مستهدفة» من الإرهاب. كما انتقد بعضهم (عبد المنعم عبد المقصود محامي الإخوان المسلمين) نظرة الشك التي تبديها السلطات الأمنية تجاه أي بريء مشدداً على أن استخدام أساليب الترويع في التعامل مع المواطنين لا يسفر عن أي نتائج من أيِّ نوع، بل في كثير من الأحيان يعترف البعض بجرائم لم يرتكبها بغرض إنقاذ نفسه من الضغوط العصبية التي يتعرض لها[١١].

ويظهر للمحللين والمتابعين أن أجهزة الأمن باتت تتورط كثيراً في القبض على أبرياء لم يفعلوا شيئاً خاطئاً من الناحية القانونية، وعلى خلايا جهادية لم تنضج بعد، وعلى إسلاميين دعويين ليس لهم علاقة بالجهاديين، وذلك لقلّة المعلومات لديها، وعدم قدرتها على التحقق والتثبت من صحة ما يصلها بطريق أو بآخر، ولإطلاقها الأحكام المعممة وعشوائيتها في أحيان كثيرة، فبعض الخلايا التي ألقت أجهزة الأمن القبض عليها كانوا مجرد مجموعات من الشباب المتدين، أو أشخاص تعارفوا في غرف الدردشة، أو تحدثوا عن دور الجهاد كفريضة إسلامية في مواجهة الإذلال الذي يتعرض له المسلمون من الأمريكان واليهود وتحرير أراضيهم، لكن أجهزة الأمن لا تنتظر حتى يقع ما يمكن إدانتهم به، أو تتثبت حقيقة توجهاتهم بل تسارع إلى اعتقالهم وتوجّه إليهم تهماً لم يفعلوها، وليس لديها دليل بها.

ثالثاً: هل يوجد خلايا مسلّحة في شبه جزيرة سيناء؟

بعد عدد من الهجمات التي شهدتها ومواجهات بين أجهزة الأمن ومسلحين باتت سيناء (تقع شمال شرق مصر) تمثل هاجساً أمنياً كبيراً بالنسبة إلى السلطات في مصر، وذلك لأسباب عديدة: بعدها عن العاصمة وصعوبة السيطرة الكاملة عليها، وطبيعتها الغنية بالمناطق الجبلية الوعرة، ولتعدد مخارجها البحرية والبرية، هذا إلى جانب قربها من الأراضي الفلسطينية (الاحتلال الإسرائيلي)، وقربها في الوقت ذاته من قطاع غزة الذي تديره حركة المقاومة الإسلامية «حماس»، ويحظى بنشاط ملحوظ لفصائل المقاومة الإسلامية. وقد شهدت سيناء خلال السنوات الأخيرة عدداً من الهجمات استهدفت مزاراتها ومنشآتها السياحية. وإذا كان هذا الجزء الشرقي من مصر يمثل بالفعل هاجساً أمنياً لدى السلطات فهو بالنسبة إلى الباحثين والمحللين منطقة غموض عليها أكثر من علامة استفهام.

(١١) انظر موقع إخوان أون لاين: <http://www.ikhwanonline.com/new/Default.aspx>.

شهدت سيناء بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦ ثلاث هجمات ضخمة، استهدفت مواقع سياحية في منتجعات (طابا) تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤، و(شرم الشيخ) في ٢٣ تموز/يوليو ٢٠٠٥، و(دهب) في نيسان/أبريل ٢٠٠٦، أسفرت عن مقتل وإصابة المئات بين سياح أجانب (عرب وغربيين وإسرائيليين) ومواطنين مصريين. لم يعلن تنظيم القاعدة مسؤوليته رسمياً عن أيٍّ منها، ولم يتأكد لأجهزة الأمن أن القاعدة هي من نفّذت تلك الهجمات، فقد نقل الصحفي عادل حمودة في مقال له أنه كان على طائرة الرئاسة في إحدى سفريات الرئيس مبارك، وخلال نقاش بينه وبين مدير المخابرات اللواء عمر سليمان سأله حمودة: «هل للمنظمات الفلسطينية دور في تفجيرات سيناء؟»، وكانت الإجابة: «إنها جماعات صغيرة.. لعبت في سيناء.. ولا وجود لتنظيم القاعدة في مصر»[١٢]. لكن المراقبين والباحثين وبعض الجهاديين السابقين شرعوا يتحدثون عن قراءاتهم لوجود «تنظيم الجهاد السيناوي» الذي يقف وراء هذه التفجيرات.. وهو تنظيم ذو رؤية سلفية جهادية، على حدّ توصيفاتهم، معظم أفراده تلقوا أفكارهم عن طريق مؤلفات تنظيم الجهاد القديمة الموجودة على الإنترنت، وهو تنظيم يتميز بالبساطة ولا يمكن وصفه بأنه أصولي تقليدي، لأنه لم يتأثر بالجانب الأخلاقي التربوي لتنظيم الجهاد، وهو يميل إلى استخدام العنف في مواجهاته، والمرجّح أن أفراده دخلوا حديثاً إلى التدين[١٣].

وقد صدرت بيانات على شبكة الإنترنت تعزز من هذه الفرضيات زعمت مسؤولية تنظيمين يبدو أنهما يتلمسان خطى القاعدة ولو من ناحية التكتيك والأسلوب والتنفيذ، أو متأثرين بنشاطاتها، يطلق الأول على نفسه «جماعة التوحيد والجهاد» ويتزعمه ناصر خميس الملاحي (قتلته الأجهزة الأمنية في إحدى المزارع بجنوب العريش في أيار/مايو ٢٠٠٦). أعلن هذا التنظيم مسؤوليته عن تفجيري طابا وشرم الشيخ، وجاء في بيان له: «نحن جماعة التوحيد والجهاد بأرض الكنانة مصر، نواصل الحرب المجلية لليهود والنصارى من أرض الإسلام، التي بدأت بمحور الشر والدعارة الصهيونية على أرض المناجاة سيناء بطابا ورأس شيطان ونويبع، تقبّل الله شهداءنا في تلك الغزوة

(١٢) عادل حمودة، «عمر سليمان للرئيس: لا وجود لتنظيم القاعدة في مصر،» **الفجر** (القاهرة)، العدد ٦٨ (٢٠١٠)، <http://www.elfagr.org/NewsDetails.aspx?nwsId=78&secid=440>.

(١٣) أحمد الخطيب، «إسلاميون: تنظيم «الجهاد السيناوي» وراء الحادث،» **المصري اليوم**، ٢/٤/.

المباركة». أما الثاني فيطلق على نفسه «تنظيم القاعدة في بلاد الشام وأرض الكنانة ـ كتائب الشهيد عبد الله عزام»، وأعلن مسؤوليته عن تفجيرات منتجع دهب. وقال التنظيم غير المعروف إن الهجمات استهدفت توجيه ضربة قاصمة «للصليبيين والصهاينة وللنظام المرتد المصري»، مشيراً إلى أنها جاءت في سياق الرد «على جرائم قوى الشر العالمية التي تستبيح دماء المسلمين في العراق وأفغانستان وفلسطين والشيشان». وحذّر البيان من أنه لن يتسامح مع «من يتجرأ ويمسّ إخواننا في سيناء البطولة.. وقسماً سنثأر لشهداء سيناء الذين قضوا تحت سياط طاغوت مصر»، في إشارة إلى عمليات الاعتقال الواسعة التي شنّتها أجهزة الأمن المصرية في سيناء إثر التفجيرات[١٤].

لكن في دخولها على خط التوتر الأمني في سيناء شرعت إسرائيل، عبر وسائل إعلامها، ـ في ترويج أن سيناء غير آمنة، وأنها تمثل نقطة ضعف الأجهزة الأمنية المصرية، وأن عناصر القاعدة يتّخذونها ملاذاً آمناً لانطلاق عملياتهم، سواء ضدها أو باستهداف مواطنيها الذين يترددون بقوة على منتجعات سيناء، وأنها باتت تمثل نقطة التقاء بين عناصر القاعدة وفصائل المقاومة الإسلامية في الأراضي المحتلة. فعقب التفجيرات مباشرة اتهم محللون عسكريون وأمنيون إسرائيليون معروفون بقربهم من أجهزة الأمن الإسرائيلية مصر بالفشل في محاربة «القاعدة»، فكتب المحلل العسكري في صحيفة **هآرتس** زئيف شيف: أنه «على الرغم من جهود مصر للجم نشاط القاعدة في شبه جزيرة سيناء، فإنه من الواضح أن التنظيم يواصل نشاطه قرب الحدود مع إسرائيل». بينما قال محلل الشؤون الأمنية والاستراتيجية في **هآرتس** يوسي ميلمان أن ثمة ثغرة أمنية في سيناء «خصوصاً في منطقة خليج العقبة» سمحت بتنفيذ الهجمات. واعتبر ميلمان أن استهداف جماعات «الجهاد العالمي» منتجعات الساحل الشرقي لسيناء يعود إلى: سهولة تهريب المواد المتفجرة إليها، وقربها من مقارّ القاعدة في اليمن والسعودية والأردن والعراق، والثغرات في الحدود بين قطاع غزة وسيناء، وهو ما يشير ربما إلى أحد أهداف إسرائيل من هذه الحملة، في ظل موقفها المعروف من سيطرة حركة حماس على قطاع غزة.

---

(١٤) انظر ملف كامل عن كتائب عبد الله عزام، في: «استعداداً للمفاجئة.. إليكم ملف كامل متكامل عن كتائب عبد الله عزام،» أنا المسلم، <http://www.muslm.net/vb/showthread.php?t=354673>.

وفي آب/ أغسطس من العام ٢٠٠٧ قالت مصادر عبرية أن الرئيس المصري حسني مبارك طلب من إسرائيل إدخال بعض التعديلات على اتفاقية السلام؛ من أجل السماح للقوات المسلحة المصرية بالانتشار في سيناء لملاحقة تنظيم القاعدة. وقال موقع «ديبكا»، المقرّب من المخابرات الإسرائيلية، إن مبارك طلب بصفة عاجلة وملحّة من إسرائيل إجراء تعديلات على بعض بنود الاتفاقية المبرمة بين الطرفين؛ لتسمح بانتشار للقوات العسكرية المصرية في سيناء، «لمواجهة الانتشار الكبير لخلايا تنظيم القاعدة هناك»، وحذّر الرئيس المصري، وفق المصدر ذاته، رئيس الوزراء الإسرائيلي، إيهود أولمرت، من أن عدم ملاحقة القاعدة في سيناء وقطاع غزة سيشكّل خطراً مشتركاً، ويمكن أن تتحول سيناء وغزة إلى ما يشبه إقليم وزيرستان الباكستاني.

وفي كانون الثاني/ يناير من العام ٢٠٠٨ ادّعى الموقع الإسرائيلي الأمني المتخصص «ديبكا» أن تنظيم القاعدة يتحكّم تقريباً في خمس مساحة سيناء، بعدما نجح في زرع بنية أساسية هائلة في أماكن لا يمكن الوصول إليها في الصحراء، وقال إن المحاولات المصرية لدخول تلك المناطق باءت بالفشل، بل تعلمت القوات المصرية ألّا تقترب من تلك البؤر أو من المناطق التي تتحكم فيها القبائل البدوية التي تتعاون مع تنظيم القاعدة. وأضاف «ديبكا» إن التنظيم كوّن شبكة مسلحة تتمركز في مدينة العريش، بالإضافة إلى نقاط أخرى لا يمكن الوصول إليها حول جبال الهلال في صحراء سيناء، وإن القوات المصرية يمكنها الإدعاء أن لها السيطرة على الطرق الرئيسية فقط في سيناء، مؤكداً أن رجالاً مسلحين بالـ آر بي جي والأسلحة المضادة للدبابات في انتظار أي قوات مصرية تتجرأ وتحاول الاقتراب من الأماكن الممنوعة في سيناء، خاصة وأن طبيعة المكان توفر المأمن للقاعدة حيث الطرق المؤدية إلى المناطق العالية الحصينة (بعضها يصل ارتفاعها إلى ٧٥٠٠ قدم) تحرسها متاريس حجرية تحتها أفخاخ متفجرة، وأي محاولات لتحريك تلك المتاريس الحجرية ستؤدي إلى انهيار الجبال على رؤوس المحاولين، بالإضافة إلى الكهوف العديدة التي تنتشر في أغلب جبال سيناء والتي يتم حراستها بالمدافع الثقيلة. وانتهى إلى أن الطريقة الوحيدة لمصر للسيطرة على سيناء هو استخدام القصف الجوي والعديد من المروحيات العسكرية والقوات الخاصة. لكن هذا لا يمكن أيضاً بسبب مجموعة من النقاط، منها: معاهدة سلام ١٩٧٩ التي تنصّ على عدم استخدام الطيران العسكري فوق سيناء، فضلاً عن عدم معرفة

كمية السلاح المضاد للطائرات التي يملكها مقاتلو تنظيم القاعدة[١٥].

وفي ٢٢ نيسان/أبريل ٢٠١٠ قالت إسرائيل إن صاروخي كاتيوشا سقطا على مدينة إيلات بدون أن يتسببا بإصابات، موضحة أن الصاروخين أطلقا على الأرجح من الأردن أو من سيناء[١٦]. وفي شهر آب/أغسطس ٢٠١٠ سقطت خمسة صواريخ «غراد» على مدينة العقبة الأردنية وميناء إيلات الذي تحتله إسرائيل وكاد أن يشعل أزمة بين كلٍّ من مصر من جهة، والأردن وإسرائيل من جهة أخري، حيث زعمت الأردن وإسرائيل أن الصواريخ التي يبلغ مداها ٢٠ كيلومتراً أُطلقت من سيناء وهو ما نفته مصر بشدة. وقالت الأردن إن لديها «اثباتات» تؤكد أن الصواريخ أطلقت من شبه جزيرة سيناء[١٧]. لكن المصادر الأمنية المصرية أصرّت على موقفها قائلة بعدم منطقية إطلاق الصواريخ من سيناء، خاصة في ظل وجود متابعات أمنية مستمرة على طول الحدود من رفح شمالاً وحتى طابا جنوباً. ونفت المصادر أن يكون قد تم إطلاق الصواريخ من عناصر فلسطينية أو تخريبية، حيث إن المنطقة مؤمنة تماماً من الجانب المصري. وقالت إنه لا يعقل أن يتم إطلاق صواريخ من سيناء، حيث إن عملية الإطلاق يسبقها نقل وتركيب منصات، وهذا لم يحدث، كما أنه ليس من المنطقي نقل صواريخ من قطاع غزة إلى سيناء لإطلاقها.

وفي ٥ شباط/فبراير ٢٠١١ تم تفجير خط أنابيب الغاز جنوبي بلدة العريش في شمال سيناء، وتكرر الأمر في ٢٧ نيسان/أبريل من السنة ذاتها بعد سقوط نظام مبارك، والجدير ذكره أن إسرائيل تحصل على ٤٠ بالمئة من حاجاتها في الغاز الطبيعي عبر هذا الخط بمقتضى اتفاق استند إلى معاهدة السلام التي وقّعها البلدان في عام ١٩٧٩[١٨].

وبالرغم من كل هذه الشواهد التي يقدمها الإسرائيليون للتدليل على أن للقاعدة وجوداً منظماً في سيناء، إلا أنه لا يمكن التعويل عليها، خاصة وأن قسماً معتبراً من الخبراء والمحللين بات يرجّح نظرية المؤامرة الخارجية، وأن تل أبيب وأمريكا ربما تكونان وراء تفجيرات سيناء أو على الأقل تساندانها

---

(١٥) انظر الموقع الخاص بمركز الدراسات الأمني الإسرائيلي ديبكا: <http://www.debka.com>.

(١٦) وكالة الصحافة الفرنسية.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) نقلاً عن: موقع أخبار مصر، انظر: <http://iina.me/wp_ar/?p=1003017>.

وترحّب بها سراً، بغرض خلخلة أمن المنطقة، وخلق نوع من عدم الاستقرار للنظام المصري يسمح لهما بفرض شروط وإملاءات أو تقديم مطالب تتضمن مصالح إقليمية خاصة. لكن وإزاء ذلك فإن المواجهات التي وقعت بين قوات الأمن المصرية وعناصر مسلحة محصنة في الجبال ومدعومة من القبائل السيناوية، فضلاً عن المحاولات الرسمية المصرية للتقرب من رجال القبائل بمنحهم بعض المزايا وإقامة مشروعات اقتصادية وخدمية جديدة في مناطقهم، كل ذلك ربما يشير بالفعل إلى وجود خلايا مسلحة في سيناء، قادرة على تنفيذ عمليات وشن هجمات موجعة في المنطقة وهي تعلم أنها في مأمن. لكن يبقى الجزم بأنها مرتبطة بالقاعدة محل نظر في ظل عدم توفر دلائل واضحة يمكن للباحث أن يطمئن إليها.

رابعاً: حول فرضية علاقة القاعدة بتفجير كنيسة القديسين بالإسكندرية

بالنسبة إلى الحادثة كنيسة القديسين التي وقعت ليلة رأس السنة الميلادية ٢٠١١ في الإسكندرية، فكل من قال إن القاعدة وراء تفجير هذه الكنيسة لم يقدم دليلاً واحداً يمكن الاستناد إليه في مثل هذا الحكم، بل دارت اجتهادات شخصية وتحليلات ورؤى حول شكل وأسلوب العملية، وهو ما جعل كثير من الباحثين والمراقبين يتوقفون كثيراً أمام الاطمئنان لمثل هذا الكلام، مشككين من جهة أخرى ولأسباب معتبرة في أن تكون القاعدة هي من نفذت الهجوم.

على الصعيد الرسمي، كان حبيب العادلي، وزير الداخلية في عهد نظام مبارك، قد اتهم تنظيم «جيش الإسلام» الفلسطيني، بعدما وصفه بأنه مرتبط بالقاعدة، بتنفيذ الهجوم. إلا أن التنظيم الموجود في غزة نفى الاتهامات المصرية، وفي بيان رسمي اعتبر جيش الإسلام هذه الاتهامات: «تبريراً لاختراق الموساد الأمن المصري بعد اكتشاف بصمات تبرهن على تورط الموساد». ومن جهتها، اتهمت الفصائل الفلسطينية الأجهزة الأمنية لنظام مبارك بالسعي إلى الزجّ بها في هذا الحادث وتوريطها بدون دليل.

وفي مقابلة لنا مع الباحث الأردني المتخصص في شؤون السلفية الجهادية، د. أكرم حجازي، رأى أن القاعدة، وبما أنها لا تخشى من التصريح بأفعالها فليس ثمة مبرر واحد يؤكد مسؤوليتها، ما لم يصدر بيان رسمي بذلك

يحمل توقيع إحدى المؤسسات الإعلامية أو علامة «مركز الفجر للإعلام» التابع للقاعدة.. مؤكداً أنه وفي غير ذلك «يصعب نسبة الهجوم إلى القاعدة».

فمن جهتها، نفت قيادة التنظيم المركزية في أفغانستان رسمياً أي صلة لها بالحادث، وفي تسجيل صوتي له على شبكة الإنترنت، بثّ منتصف شباط/ فبراير ٢٠١١، وهو الحلقة الثانية من «رسالة الأمل والبشرة لأهلنا في مصر»، قال أيمن الظواهري الرجل الثاني في التنظيم: «أود أن أبين أن جماعة قاعدة الجهاد لا صلة لها بالتفجير الذي حدث في كنيسة القديسين بالإسكندرية».

وأبعد من ذلك، استبعدت جهات عديدة بحثية ومسؤولة في مصر أن تكون القاعدة وراء الهجوم، ففي تصريح له، قال السفير رفاعة الطهطاوي المتحدث باسم شيخ الأزهر: «إن حادث كنيسة القديسين ليس من صناعة القاعدة، فالقاعدة ليس لها وجود في مصر».

ولعل القول على القاعدة هنا ينسحب أيضاً على السلفيين في مصر، خاصة وأن بعض الجهات الرسمية سعت إلى الزجّ بهم، إلا أن «الدعوة السلفية» أدانت الحادث واعتبرته «مفتاح شرّ على البلاد والعباد» يعود بالمفاسد على المجتمع كله، ويفتح الباب لاتهام المسلمين والإسلام نفسه بريء منه. وفي بيان رسمي هو الأول من نوعه، صدر بعد ساعات من وقوع الهجوم، قالت «الدعوة السلفية»: إن المنهج الإسلامي الذي تتبناه ـ والقائم على الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة ـ يرفض هذه الأساليب التي تخدم فقط أهداف من لا يريدون بمصرنا خيراً.

وهو كلام منسجم تماماً مع المواقف المعروفة للدعوة السلفية من أعمال العنف ومن يمارسونها، سواء كانت تستهدف مصريين أو حتى أجانب في مصر، يدرك ذلك جيداً كل مطلع على الأدبيات السلفية هناك، إذ يرى السلفيون في التفجيرات وعمليات القتل التي تستهدف الأجانب داخل الدول والبلدان الإسلامية، مثل التي كانت قد شهدتها مصر في تسعينيات القرن الماضي «غدراً ونقضاً لعهد الأمان» الذي دخلوا به الأراضي الإسلامية، «ولو كانوا فجاراً أو كفاراً»، كما يقول الشيخ ياسر برهامي، لأنهم لم يدخلوا البلاد بقوة السلاح «بل بأمان من المسلمين آحاداً ودولاً». هذا بالنسبة إلى الأجانب، فما بالك بالأقباط الذين يراهم السلفيون «معصومين بالعهد والأمان؟».

• القاعدة في السودان

ـ ١ ـ

يسجل لتنظيم القاعدة وزعيمه أسامة بن لادن عدد من المحطات التي تراوحت درجة أهميتها في السودان، وقد تفاوتت درجات التقدير لهذه المحطات أو قل الوقفات القاعدية للسودان بين جهتين: الباحثون والمراقبون من جهة، والقوى الدولية والحكومة السودانية من جهة أخرى. فبينما سعت القوى الأجنبية إلى التأكيد دوماً بأن للتنظيم الجهادي الدولي وجوداً لا يمكن التقليل من خطورته في السودان، حرصت الحكومة على نفي صحة مثل هذه «الإدعاءات»، مؤكدة خلو السودان من أي وجود للتنظيم.

ولم يكن للذين تناولوا الأحداث بالتحليل موقف واضح وجلي، إذ رأوا في بعض تلك الأحداث دلالة تؤشر على وجود التنظيم أو ربما بداية لما يمكن أن يمثل وجوداً في المستقبل، كما مالوا في كثير من الأحيان إلى صحة موقف الدولة، خاصة وأن البلاد لم تشهد سوى عدد قليل من العمليات يفصل بين كل منها فترة ليست بالقليلة، ممّا يصعب معه الجزم بوجود منظّم للقاعدة في السودان.

فقد أقام زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في السودان منذ أواخر الثمانينيات حتى عام ١٩٩٦، ثم اضطرته الظروف إلى التحول إلى أفغانستان، ليؤسس التنظيم الذي بات عالمياً هناك بعد عامين، ويقال إن أسامة بن لادن لم ينس السودان أبداً، بل بقي ماثلاً في وعيه، كإحدى أهم المحطات التي مرّ بها في حياته.

ـ ٢ ـ

وفي أواخر نيسان/أبريل من العام ٢٠٠٦، أي بعد عشر سنوات من رحيله عن البلاد، أعلن زعيم القاعدة أن السودان ودارفور تحديداً ستكون مسرحاً لحرب طويلة المدى ضد من سمّاهم «اللصوص الصليبيين» إذا ما تدخلوا في غرب السودان. ودعا أسامة بن لادن «المجاهدين وأنصارهم عموماً في السودان وما حولها بما في ذلك جزيرة العرب خصوصاً، إلى إعداد كل ما يلزم» لإدارة هذه الحرب.

ورأى مراقبون في حينه أن تصريحات زعيم القاعدة حملت وزناً اعتبارياً، «إذ فهم البعض من خطاب بن لادن أنه إشارة إلى التهيؤ والاستعداد» للوجود في هذا البلد، لكن الاستجابات لم تكن قوية كما تشير الوقائع على الأرض.

وفي آب/أغسطس ٢٠٠٧ قالت أجهزة الأمن السودانية إنها كشفت مؤامرة لمهاجمة البعثات الدبلوماسية الفرنسية والبريطانية والأمريكية وبعثة الأمم المتحدة في الخرطوم. وقالت مصادر أجنبية: إن مجموعة اكتشفت في منزل بالخرطوم بعد أن انفجرت متفجرات بصورة عارضة[(١٩)].

وفي ليلة رأس السنة الميلادية (كانون الثاني/يناير ٢٠٠٨)، قتل موظف في هيئة المعونة الأمريكية يدعى جون غرانفيل وسائقه رمياً بالرصاص في منطقة الرياض شرق الخرطوم، وقد اعتقل القتلة وتمت محاكمتهم، وسجنوا ثم هربوا، وهو ما أثار تساؤلات عن قوة القاعدة وكيف هرّبت أنصارها من السجن السوداني، وأين ذهبوا، ولماذا توارى التنظيم واختفى كما ظهر فجأة؟

لكن قالت النيابة: إن الجماعة التي قتلت غرانفيل وسائقه استهدفت الأمريكيين الذين تعتقد أنهم يحاولون «تنصير» السودانيين ولا علاقة للأمر بتنظيم القاعدة[(٢٠)].

وفي تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٨ هدد بيان «تم توزيعه في نطاق محدود» على شبكة الإنترنت من قبل تنظيم يحمل اسم «القاعدة في بلاد النيلين»، بـ «استهداف الأمريكيين في الأراضي السودانية»[(٢١)]، وهو ما حدا بالولايات المتحدة إلى تحذير رعاياها من السفر إلى السودان، والمقيمين فيها من التحرك وسط العاصمة وفي مناطق بعينها. وقالت رسالة على موقع السفارة الأمريكية على شبكة الإنترنت: إن جماعة «القاعدة في بلاد النيلين» تبنّت في بيانها اغتيال مسؤول المعونة الأمريكي جون غرانفيل وسائقه[(٢٢)]. لكن الناطق

---

(١٩) انظر: **الشرق الأوسط**، ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٨.

(٢٠) حول تفاصيل هذا الخبر، انظر: <http://moheet.com/show_news.aspx?nid=386494&pg=2>.

(٢١) انظر نص البيان في: <http://www.mor3ben.com/forum/showthread.php?t=667361>.

(٢٢) انظر: مصطفى سري، «السفارة الأميركية في الخرطوم تحذر رعاياها من خطر «القاعدة في بلاد النيلين»: طلبت منهم الابتعاد عن مقهى في حي راق.. والخارجية السودانية تؤكد: لا يوجد خلل أمني،» **الشرق الأوسط**، ١٢/ ١٠/ ٢٠٠٨، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=490349&issueno=10911>.

باسم الخارجية السودانية السفير علي الصادق قلّل من أهمية التحذير واعتبره عملاً روتينياً يصدر من واشنطن، كما نفت الحكومة السودانية مراراً أن يكون للقاعدة وجود نشط في السودان. ونفى الصادق وجود تنظيم يحمل اسم «القاعدة في بلاد النيلين» من الأصل في السودان، ورأى أن مثل هذا البيان «لا يمكن أن يصبح دليلاً».

ـ ٣ ـ

وخلال لقائه سلفا كير في نيروبي، حزيران/يونيو ٢٠١٠، قال نائب الرئيس الأمريكي، جو بايدن: إن قيام دولة فاشلة في جنوب السودان نتيجة انفصال الجنوب بعد الاستفتاء على حق تقرير المصير، «قد يجعل من الإقليم جنة للإرهابيين»!

وفي أعقاب الانفصال الذي قرره سكان الجنوب في الاستفتاء الذي جرى في ٩ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، توقع باحثون وكتّاب انتشاراً لفكر القاعدة، وتعاظماً للتيار المؤيد لها كأحد تداعيات انفصال الجنوب والمؤامرات الأجنبية التي تحاك ضد البلد العربي الإسلامي الفقير. وهي نفس المخاوف التي أثارها رئيس شعبة الاستخبارات العسكرية الإسرائيلية، أفيف كوخافي، لكنه تحدث هذه المرة عن مناطق شمال السودان. فقد نقلت وسائل إعلام إسرائيلية عن كوخافي قوله خلال اجتماع للجنة الخارجية والأمن التابعة للكنيست، يوم ٢٦/ ١/ ٢٠١١: إن «منطقة شمال السودان قد تتحول إلى قاعدة أخرى لتنظيم القاعدة على غرار أفغانستان».

إلا أن افتراض تواجد القاعدة، خاصة من الجهات الخارجية، قوبل على الدوام بنفي رسمي وشعبي، حسبما تشير دراسة للباحث السوداني، عمر البشير الترابي، بعنوان «الانفصال الخشن هل يكون بوابة القاعدة الجديدة إلى السودان؟» التي نشرها مركز «المسبار» في دبي، موضحاً أن الأوساط الإعلامية الرسمية وغيرها التزمت نفي أي وجود للتنظيم على الأراضي السودانية[٢٣].

وإزاء هذه المواقف المتضاربة، وأيضاً العمليات القليلة والمتباعدة،

---

(٢٣) انظر: منصور النقيدان، «دراسة تحذّر من تحول جنوب السودان إلى وليمة تثير شهيّة تنظيم «القاعدة»،» **الحياة**، ٦/ ١/ ٢٠١١، <http://www.almesbar.net/index.php?option=com_k2&view=item&id=144:hgul-hgskM-td-hgogd-gl-dhih-jlddh-uvrdh&Itemid-56>.

يصعب على أيٍّ متابع الحكم بوجود منظم للقاعدة في السودان، وإن كان واقع البلد الذي يتمتع بمساحة شاسعة، وحدود طويلة، تستحيل السيطرة عليه، ووقوعه ضمن إقليم استراتيجي معبأ بالأحداث الذي يجعل المواجهة بين القاعدة وأعدائها ممكنة في كل وقت، وحين يضطر المتابع أيضاً إلى عدم استبعاد إمكانية وقوع مثل هذه المواجهة.

خاتمة

ثمة متغيران كبيران من المتوقع أن يكون لهما تداعيات على فرضية وجود القاعدة في وادي النيل: **الأول** يتعلق بسقوط نظام حسني مبارك ونجاح ثورة الشباب، **والثاني** يتعلق بالعملية التي أدت إلى مقتل زعيم تنظيم القاعدة أسامة ابن لادن. فمما لا شك فيه أن نجاح الشعب المصري في إسقاط نظام مبارك عبر التظاهرات وأسلوب الاحتجاج السلمي أثبت نجاح هذا الأسلوب الديمقراطي الذي انخرطت فيه أطراف إسلامية تاريخية رفضت خيار العنف والتكفير منهجاً وأسلوباً في حركتها وعملها، وهو أثبت أيضاً صدقية تيار «المراجعات» الذي تخلّى عن ذلك الخيار وقدّم قراءات نقدية له من داخله ساهمت في إضعافه فكرياً وفقهياً، بحيث جاءت التجربة السياسية التي خاضها الشعب المصري في معركته ضد النظام كتتويج عملي لخيار العمل السياسي السلمي بعيداً عن العنف والتكفير الذي يتناقض مع فلسفة القاعدة وأطروحتها العقائدية. وفي هذا السياق، جاءت عملية اغتيال قائد تنظيم القاعدة أسامة بن لادن لتطرح تساؤلات قد يكون من المبكر الإجابة عنها، أهمها هل سيؤدي اغتياله إلى المزيد من إضعاف هذا التيار تحديداً في وادي النيل؟ أم أنه سيجلب له تعاطفاً وتأييداً، خاصةً وأن أيمن الظواهري المصري، الرجل الثاني في التنظيم، هو المرشح لخلافة بن لادن؟ كل هذا يتوقف على الإستراتيجية التي سوف يتبعها التنظيم في مرحلة ما بعد بن لادن.

٤٧ ـ القاعدة في المغرب العربي

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

في بداية هذه الدراسة نود أن نورد بعض الصعوبات التي واجهتنا ونحن بصدد تتبع تنظيم القاعدة في المغرب العربي الكبير.

بدأنا نشعر بأهمية البحث الأكاديمي في هذا الموضوع أثناء إعدادنا لأطروحة جامعية تتناول السلفية الجهادية في المغرب، وقد دفعنا هذا الأمر إلى القيام ببعض الخطوات المنهجية لتخطي الصعوبات العديدة في هذا المجال. تتلخص هذه الصعوبات في مشكل الولوجية، فقد كانت أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ الإرهابية بالدار البيضاء[١] علامة فارقة بين مرحلتين من البحث، إذ كان الميدان بفاعليه ومؤسساته قبل هذه الأحداث مفتوحاً إلى حد بعيد، ممّا جعلنا نتتبع الخطوات المنهجية للعمل السوسيولوجي، بمعنى الاستئناس بالميدان وبالفاعلين (Identification des personnages) وانتزاع اطمئنانهم تجاه شخص الباحث، والحصول بالتالي على رخصة الولوجية من طرف الزعماء المفترضين للسلفية الجهادية في المغرب، وذلك تمهيداً للقيام بالملاحظة والتعرف على الأشخاص وإجراء الاستجوابات، وفي مرحلة ما بعد ١٦ أيار/مايو، أصبحنا محل شك العديد من الأطراف ذات الصلات القوية بالبحث، ورغم إلحاحنا المتكرر على إعادة شرعنة صفتنا البحثية لدى المستجوبين، فإن الظرف كان أقوى من أية حجة يمكن تقديمها أو المفاوضة بها لحل هذا الإشكال.

(١) هاجم انتحاريون موقعين سياحيين في الدار البيضاء بالأحزمة الناسفة وخلّفوا ٤١ قتيلاً، وبلغ عدد المعتقلين عقب العملية المئات من العناصر المنتمية إلى ما يسمّى بالسلفية الجهادية.

لم يكن لدينا، إذن، خيار آخر سوى الابتعاد عن هذه المجال المغلق ومراقبة الأمور واستشعارها عن بعد، في انتظار مؤشرات أكثر تشجيعاً، مع الاكتفاء بتعميق القراءة في التراث النظري المتعلق بالحركات الدينية العنيفة، ومتابعة ما ينشر هنا وهناك بخصوص الموضوع.

وبعد ثلاثة أشهر من الانتظار، تبين أن كل المؤشرات تسير في اتجاه المزيد من انغلاق الميدان وليس في سياق انفراجه. في هذه الأثناء، وحتى بعد أن نجحنا بصعوبة في إقناع بعض السلفيين الجهاديين بإجراء المقابلات، تعرّض بعض هؤلاء لحملة اعتقالات واسعة. آنذاك، حصل الاقتناع بكون الخطوات المنهجية المعتادة في البحث السوسيولوجي لم تعد تجدي في حالتنا هذه، وأنه لا مناص من إجراء «تغيير راديكالي» في استراتيجية البحث، خصوصاً بعد محاولتين لاقتحام الميدان بجرأة ووجهت من طرف بعض النخب السلفية «بقدر غير قليل من عدم اللياقة».

تكررت هذه الصعوبات عند توسيع البحث ليشمل تنظيمات القاعدة في المغرب العربي الكبير، لكن صعوبة أخرى كانت أكثر إلحاحاً؛ وتتمثل في الوثائق المكتوبة التي توفرت لدينا، التي توزعت بين البيانات الصادرة عن تنظيم القاعدة في دول المغرب العربي المبثوثة في الإنترنت، والتقارير الاستخباراتية والصحفية، ثم محاضر الاستنطاق والمحاكمات التي تعرض لها القاعديون في هذه الدول. وتكمن المشكلة إزاء هذه الوثائق والتقارير في صعوبة الحسم بصدقيتها، فإزاء ما استأثر به تنظيم القاعدة من اهتمام دولي، وبقدر ما يلحّ الطلب الاجتماعي على فهم هذه الظاهرة ومسبباتها، احتلت الساحة من قبل العديد من التقارير الاستخباراتية والطروحات السياسية والصحفية، التي وإن ساهمت في إلقاء بعض الضوء على الظاهرة انطلاقاً من أهدافها الخاصة، فإنها زادت من حدّة الجدل الاجتماعي والفكري السياسي حولها. وكان لهذا الأمر العديد من النتائج غير المحمودة من الوجهة العلمية، ليس أقلها مناقشة المذهبية الدينية التي تعتنقها هذه الحركات والسلوكيات المرتبطة بها، والرمي بالتهم والتهم المضادة، مما أدى في نهاية الأمر إلى توسيع الخطابات المعيارية على حساب القراءة العلمية. ولأن الاستغناء عن كل تلك المادة الخام والمبثوث غالبها على الإنترنت يفقد البحث جانباً كبيراً من أهميته، حاولنا تخفيف اعتمادنا على المصادر الآنفة الذكر، باستثناء تلك التي تبدو لنا أقرب إلى الموضوعية وبعيدة عن التحامل والتحيز الظاهر.

أولاً: الجزائر

يذهب بعض المحللين إلى أن السلطة الجزائرية كان لها دور غير مباشر وغير مقصود في بروز العنف الديني المسلح؛ فهي حينما قامت بحملة واسعة لقمع الجبهة الإسلامية للإنقاذ في بداية سنة ١٩٩٢، نجدها قد ركزت في حربها على «إنتلجنسيا» الجبهة، لأنها كانت ببساطة معروفة لديها. وكان عباسي مدني وعلي بلحاج أول المستهدفين، تلاهم الراحل عبد القادر حشاني ومساعدوه المنتمون إلى تيار «الجزأرة»، ثم اتسعت الاعتقالات لتشمل كل النواب والإطارات المحلية التي فازت في الانتخابات السابقة. واعتمدت أجهزة الأمن على القوائم المعلنة. فكانت النتيجة عكس ما كانت تنتظره السلطات الجزائرية، حيث برزت على السطح فجأة ومن دون سابق إنذار نخب أخرى غير معروفة أصبحت الفاعل الأساسي في عمليات العنف التي حدثت منذ ١٩٩٢ إلى اليوم. شرح الباحث الجزائري عمار بلحمير بروز هذه النخبة ومكوناتها الاجتماعية، فهي حسب رأيه تتكون من «عناصر معزولة، عادة ما تكون أمّية وذات ثقافة دينية محدودة».

ظهر التيار الإسلامي العنيف في الجزائر أول مرة في منتصف ١٩٨٢ وعرف وارتبط باسم السيد بو يعلي وهو من الزعامات الجهادية، وقد قتل في أواخر ١٩٨٥، ثم خفت هذا التيار تماماً بعدما كان أول من رفع شعار الحاكمية، هادفاً إلى إسقاط الحكم بالقوة، فهو بالنسبة إليه نظام ضال كافر لا بد من إسقاطه بالقوة، ليحل محله نظام حكم إسلامي.

ولأنها محدودة من حيث الثقافة والمعرفة، لم تكن هذه المجموعة الأولى مطّلعة بما فيه الكفاية على الكتابات الفكرية التي أنتجتها الجماعات الجهادية في مصر؛ فكان لديها مفهوم عام منقوص للإسلام ولطبيعة الأوضاع في البلاد، واهتدت إلى العنف من تأملها للمشهد العام، فتوصلت إلى أن النظام لا يحكم بما أنزل الله، وأنه لا سبيل إلى ذهابه سوى القوة، وظل رأس المجموعة متخفياً حتى تم القضاء عليه، لكن من الإنصاف للرجل أنه لم يكن يتبنّى منهج القتل العشوائي، بل كان يستهدف العناصر المسؤولة في النظام، وما قتل سوى عدد محدود جدّاً.

في البدء ومباشرة بعد إلغاء المسلسل الانتخابي عام ١٩٩٢ نشأ الجيش الإسلامي للإنقاذ متأثراً باتساع دائرة المنادين باستخدام العنف لدى بعض أعضاء

وأنصار الجبهة الإسلامية للإنقاذ الراديكاليين، مثل علي بلحاج. وتعزز هذا التيار بانتماء أعضاء جدد كثيرين لدعوة بلحاج إلى الجهاد، أي حمل السلاح والخروج على الدولة. لقد عبّر في أكثر من مناسبة عن دعمه وتشجيعه لحمل السلاح والقتال ضد الدولة الجزائرية، كما لم يتورع في خطبه أو رسائله عن الدعوة إلى الجهاد. فهو يقول: «إن موقفي الآن هو نفسه موقف ذلك المجاهد الذي يقاتل في سبيل الله، والذي يعتقد في الوقت نفسه أن الإسلام هو دين الكرم والتسامح ودين القوة، دين الجهاد والصوت ضد كل متكبر عنيد. إنه دين يجمع بين الكتاب الصحيح والسيف الغازي»[٢].

ليست هناك جماعة واحدة احتكرت المناداة بالجهاد في الجزائر، فهي جماعات عدة، أبرزها فصيل تابع للجبهة الإسلامية للإنقاذ ويُسمّى «الجيش الإسلامي للإنقاذ»، وهذا الفصيل حلّ نفسه لاحقاً في عام ١٩٩٧، ولم يكن فصيلاً تكفيرياً، فقادته من أبناء الصحوة، وكثير من أتباعه تركوه ليلتحقوا بالجبهة الإسلامية للإنقاذ. كان هناك أيضاً الفصيل الذي عرف باسم الجماعة الإسلامية المسلحة، وكان مخترقاً من قبل الأمن الحكومي.

في البدء نشأ الجهاديون الجزائريون وهم متشبعون بالروح الدينية الحماسية غير المشفوعة بثقافة شرعية قوية، وقد ترك فيهم الجهاد الأفغاني ضد ما كان يسمى بالاتحاد السوفياتي أثراً بالغاً، يقول محمد بلمختار، أحد أعضاء التنظيم «عند بلوغي الدراسة الثانوية منّ الله عليّ بالالتزام في مسجد الحي، ومع بدايات التزامي كنت شغوفاً محباً للجهاد الأفغاني، ولم يكن لي هدف سوى الهجرة والجهاد طمعاً في نيل الشهادة في سبيل الله في أفغانستان»[٣].

وتفيد سِيَر الجهاديين الجزائريين مكوث أغلبهم في أفغانستان لمدة تتراوح بين السنة وثلاث سنوات، تدربوا فيها على الكثير من العلوم العسكرية وأخذوا دورات تدريبية في معسكرات «خلدن» و«جهاد وال» ومعسكرات القاعدة في

---

(٢) أشار أوليفييه كاريه مبكراً إلى بداية هبوط الحركات الإسلامية وأصدر كتابه الذي أثار الانتباه وعنوانه **فشل الإسلام السياسي**، ثم جاء بعده جيل كيبيل المختصّ الفرنسي في قضايا الوطن العربي والعالم الإسلامي وأصدر سنة ٢٠٠٠ كتابه **الجهاد: توسع وانحطاط الإسلامية**.

(٣) حوار مع القائد خالد أبي العباس، أجراه معه عضو في اللجنة الإعلامية للجماعة السلفيّة للدّعوة والقتال. انظر: <http://gspc-algerie.50webs.com/pages/hiwar5.html>.

«جلال أباد»، وكان لهم احتكاك بالكثير من المجاهدين من كل بقاع الأرض. ومن المعلوم أن أفغانستان كانت بحق تجمعاً جهادياً، وكانت نقطة التقاء لكل الجماعات الجهادية في العالم، وفيها التقى الجهاديون بزعماء تنظيم القاعدة الذين أصبح معظمهم بمثابة آباء مؤسسين للجهادية العالمية كابن لادن والمقدسي وخطاب وأبي ثابت المصري وأبي بنان الجزائري وأبي معاذ الخوستي وغيرهم كثير.

وبعد أحداث حزيران/يونيو الدامية في الجزائر سنة ١٩٩١، تحرك إلى ساحة الجهاد في أفغانستان بعض أعضاء التنظيم المقيمين في الجزائر لاستنفار المجاهدين إلى الجزائر، وكان في طليعتهم عبد الرحمن أبو سهام أمير عملية «قمار»، الذي بذل جهده في إقناع المناضلين بضرورة بدء العمل الجهادي بالجزائر، فتباينت مواقف قمة التنظيم من الأمر وضرورات الإعداد، وقال كلمته المشهورة «نحن نازلون لتفجير الجهاد وأنتم تعالوا من بعدنا لتكملوا الطريق».

هكذا، وفي أواخر عام ١٩٩٢، خرجت دفعات متتالية من أفغانستان ودخلت الجزائر انطلاقاً من الحدود المغربية، فأنشأ بعض المجاهدين نواة جهادية أسموها كتيبة «الشهادة»، التي امتد نشاطها فيما بعد إلى كل الصحراء والساحل، وقامت بعمليات عسكرية على أهداف جزائرية وأجنبية، منها مقتل خمسة أوروبيين يعملون لدى شركة بترولية أمريكية في عملية إقتحام خاطفة، كما تم إنشاء خلية كُلِّفت بالاتصال بزعماء القاعدة عند تواجدها بالسودان وتمّت بين الطرفين مراسلات لأجل دعم المجاهدين، وكان ذلك أواخر ١٩٩٤ وبداية ١٩٩٥.

قسم الجهاديون الجزائر إلى مناطق جهادية متعددة كان أهمها الصحراء، وقد تولّى الإمارة فيها أبو العباس خالد، وبعد مقتل الأمير العام للجهاديين الجزائريين أبي عبد الرحمن أمين بدأت تظهر بعض علامات التشقق في صفوف الجهاديين، حيث أبدى الجهاديون من الجيل الشاب المتحمس والمستعجل لبلوغ الأهداف قدراً غير قليل من الانضباط للقيادة الكلاسيكية[٤]، مما حدا بالقيادة إلى توقيف البيعة للإمارة مع تبني شعار الجماعة الإسلامية المسلحة بعد

(٤) رياض الصداوي، «انتشار الجماعة السلفية الجهادية في المغرب العربي،» **الحوار المتمدن**، العدد ١٨١٤ (٢ شباط/فبراير ٢٠٠٧)، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=87597>.

بذل النصح والبيان لشباب الحركة. وقد دعا هذا الواقع بعض الأفراد إلى إصدار بيان أسموه «بيان وتبرئة»، بذلوا فيه مساعي لجمع المجاهدين بالتعاون مع مختلف المناطق بما أثمر عام ١٩٩٨ ميلاد «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» برئاسة عبد المجيد ديشو، الذي قتل فيما بعد.

وفي معرض المقارنة بين الرؤية الجهادية في كلٍّ من أفغانستان والجزائر حتى قبل تأسيس الجماعة السلفية، يتضح أن الجهاد في أفغانستان كان فرصة سانحة لقيام أكبر تجمّع جهادي، حيث حوى الكثير من الطاقات المهاجرة، مما أعطى الجهاد هناك دفعاً كبيراً، وشهد قفزات نوعية في العمل الجهادي نظرياً وعملياً، وأعطى فرصة لتحرير الفكر الجهادي وتأصيله الشرعي من خلال الرسائل والكتب التي غَنيت بها المكتبة الجهادية شرعياً وعسكرياً، بعكس الجهاد في الجزائر الذي ساده طابع انغلاق على الذات، ولم تحسن الجماعة آنذاك استغلال العمل الخارجي رغم وجود فرص كثيرة. أما من الجوانب العسكرية، فكانت المرحلة الأخيرة من الجهاد الأفغاني تعتمد على تكتيك حروب الجبهات والخطوط لأن المرحلة كانت متوازنة القوى تقريباً، أما الجهاد في الجزائر، منذ بداياته وحتى الآن، فيعتمد في استراتيجيته على حروب العصابات والمدن (الكرّ والفرّ).

يبقى فصيل أخير لا يزال مستمراً وهو «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» التي التحقت بالقاعدة في السنوات الأخيرة، وهذه الجماعة تغلب على نفسها البعد السلفي في التعاطي الفقهي وتتحفظ نسبيّاً في قتل الأبرياء، لكنها وقعت في كثير من الأخطاء والانحرافات بحسب أعضائها القدامى، والآن هي مرتبطة بالقاعدة وأطلقت على نفسها «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي».

من أهم العلميات التي قادها التنظيم الجديد الهجوم على ثكنة عسكرية بموريتانيا، أو ما سمّي عند التنظيم «غزوة بدر الموريتانية»، التي تمّت بعد تنامي نشاط القوات الأمريكية في منطقة الساحل والصحراء الجزائرية، وبعد أن ظهر للتنظيم ما أسماه «عمالة النظام الموريتاني الكاملة للأمريكان والإسرائيليين».

وبعد إعلان البيعة لأسامة بن لادن، ترأس التنظيم حسان حطاب، ثم نبيل صحراوي بعد مقتل الأول، ثم خلفه عبد الملك دور كدال بعد مقتل الأخير في حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، وأعلن التنظيم الجديد المغرب العربي دولة إسلامية موحّدة، وبدأ يتصرف فيها كمنطلق لتجنيد المقاتلين المرسلين إلى العراق

وأفغانستان الذين يتكوّنون من جنسيات جزائرية وتونسية ومغربية وليبية ومن موريتانيا ومالي والنيجر، حيث يتم تدريب هؤلاء في الصحاري الشاسعة المنفلتة من مراقبة الدول في شمال أفريقيا وغرب الصحراء، ومن ثم يتم إرسالهم عبر قنوات وشبكة كبيرة، منتشرة على أجزاء من بلدان المنطقة، ليصل إلى محطته الأخيرة حيث يكون مقر عمله، بما يؤشر إلى قدرة القاعدة على نقل نشاطاتها خارج معاقلها التقليدية، ويترك الانطباع بأنها واسعة الانتشار وباستطاعتها تهديد أي بلد عربي يدّعي أنه بمأمن من سطوة السلفيين الجهاديين[٥]، وهو الانطباع الذي حاول وزير الداخلية الجزائري نور الدين يزيد زرهوني التقليل من أهميته حينما صرّح أن عدد أفراد تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي، لا يتجاوز ٤٠٠ مسلح، غالبيتهم ينشطون في الجبال الواقعة في منطقة القبائل.

ويستفيد مناضلو تنظيم القاعدة في المغرب العربي من سلوك سكان البربر الذين يعيشون في الجبال الصحراوية الجزائرية، فقد أفادت عدة شهادات لأشخاص سبق لهم أن اعتقلوا من طرف القاعدة أن الجناح الشمال أفريقي من هذا الأخير يستفيد من حيادية السكان المحليين الذين يتعاملون مع جميع الأطراف[٦]. وقال رشيد الحاج في إفادته بهذا الخصوص: «أقصد بمحايدين أنهم لن يبذلوا أي محاولة للإبلاغ عن المتمردين الإسلاميين حين يرونهم يتجولون في قراهم. العامل الثاني هو الجغرافيا... انظر إلى الجبال. من السهولة الشديدة بمكان العثور على مكان للاختباء»، كما ساعدت الصلات العائلية المحلية لأعضاء تنظيم القاعدة في بلاد المغرب على تحقيق هدف الجماعة بمواصلة تمرد بدأه جيل سابق من المتمردين في عام ١٩٩٢[٧].

ولم يبقَ في الساحة الجهادية في الجزائر إلا التنظيم السالف الذكر، وقد رفض كل مشاريع المصالحة، ودلّ رفضه على أنه يتبنّى القوة كقناعة، فلم نطّلع في مواقع التنظيم على الإنترنت على مراجعات، كما لم نعثر على أية وثيقة

---

(٥) جيل دي كيرشوف، منسّق مكافحة الإرهاب بالاتحاد الأوروبي، شبكة النبأ المعلوماتية (١٨ رجب ١٤٢٩هـ- ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٨م).

(٦) رشيد الحاج (٥٨ عاماً) هو جندي متقاعد، يعيش في قرية جبلة الزراعية الواقعة على قمة أحد الجبال الصحراوية الجزائرية. انظر: شبكة النبأ المعلوماتية (١٨ رجب ١٤٢٩هـ- ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٨م).

(٧) شبكة النبأ المعلوماتية (١٨ رجب ١٤٢٩هـ- ٢٢ تموز/ يوليو ٢٠٠٨م).

بهذا الصدد. أيضاً ليس هناك إحالات إلى المراجعات الكبرى للجماعات المصرية أو على الأقل المبادرات التي قام بها كلٌ من الغزالي والشعراوي والقرضاوي، وغالب الظن، أنهم ليسوا على المستوى المطلوب الذي يؤهلهم للمساهمة في مثل هذه المراجعات.

ثانياً: المغرب

إذا اعتبارنا السلفيين الجهاديين ممثلين بـ أسامة بن لادن صحابي القرن الواحد والعشرين علامة على الانتماء الرمزي لأتباع هذا التيار إلى تنظيم القاعدة، يمكن القول إن البدايات الأولى لتشكل التيار المتطرف من السلفية والمسمى بالجهادي في المغرب تعود إلى بداية عقد التسعينيات، بعد حرب الخليج عام ١٩٩١، حين ظهر في السعودية وبلدان أخرى عدة رموز، خرج بعضهم من التيار السلفي الوهابي ليعلنوا الجهاد ضد الأمريكان، «الذين استباحوا في نظرهم أرض الإسلام»، وحينها ظهر خلاف بين العلماء حول جواز الاستعانة بالكافر ودخول الجيوش الغربية إلى الأراضي العربية، وذلك رداً على ما أسموه «تخاذل العلماء وعمالة الحكام وجبن الأمة».

وقد رفع ذلك التيار راية «الجهاد» من أجل التحرر من قبضة أمريكا (المسماة الطاغوت في أدبياتهم) والأنظمة الكافرة المستعبدة من طرفها، وامتد إلى العديد من الدول، من بينها المغرب، حيث أعلن بعض الدعاة نصرتهم للقاعدة وبن لادن، وهكذا حرّم أحدهم وهو الحدوشي عمر في فتوى له تعاون المغرب مع أمريكا في حربها ضد حكم طالبان بأفغانستان مثلما اعتبر مناصرة ابن لادن واجباً لأنه في نظره «مجدّد الجهاد في هذا العصر».

وتنامى ذلك التيار في المغرب في سنوات قليلة، وكثر أتباعه، حيث تبنّى أسلوباً تنظيمياً بعيداً عن الضبط والمراقبة، وأصبح العديد من الشيوخ منظرين لمنهجه كالفيزازي والحدوشي والشاذلي الذين أدينوا بثلاثين سنة سجناً بعد تورطهم في أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بالدار البيضاء، كما تكوّنت العديد من المجموعات التي تغترف من نفس المعين الأيديولوجي، وتنتشر في العديد من المدن على شكل خلايا، حيث بدأت نشاطها بالقيام بما تسميه تعزيراً، وفي نفس الوقت بالتحضير لعمليات ضد المصالح اليهودية والأمريكية.

وتعدُّ السلفية الجهادية في المغرب، كما يقدمها أحد رموزها «تياراً منهجياً

عقدياً أصولياً، وليس تنظيماً على غرار التنظيمات الأخرى»، فالعديد من المجموعات المنتسبة إلى هذا التيار ترتبط أيديولوجياً بمنهج السلف، وكما يقول يوسف فكري في اعترافاته إنه يعتقد اعتقاد أهل السنّة والجماعة، وإن كان ينكر انتماءه إلى السلفية الجهادية، فإن ذلك لا يعدو أن يكون سوى تنكّر لتيار دعوي يقتدي بشيوخه كعمر عبد الرحمن وسيد قطب وعبد الله طلال القاسمي وأبي عاصم المقدسي وأبي قتادة الفلسطيني وأبي وليد الأنصاري وأبي مصعب السوري وحمود العقلا.

وليس غريباً أن يقول السلفيون إنهم ليسوا من المذاهب ولا جماعة من الجماعات، لأنهم يعتبرون أن السلفية منهج مؤسّس على الوحي المنزل من السماء، بل هم امتداد لما كان عليه الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، ويدّعون أن منهجهم هو المؤهل نقلاً وعقلاً وقدراً وفطرةً وتجربةً بأن يكون الوارث الحقيقي للإسلام، لأنه في نظرهم «الإسلام المصفّى المنزل على رسول الله» (انظر كتاب **بصائر ذوي الشرف بشرح مرويات منهج السلف**، الصفحات ١٠١ ـ ١٦٠ لسليم بن عيد الهلالي)، ولذلك يطلقون على أنفسهم تسميات عديدة تنهل من نفس المعين العقدي، فتجدهم يسمون أنفسهم بأهل السنّة والجماعة وأهل الحديث أو الفرقة الناجية الهادية إلى الصراط المستقيم، وهو نفس ما يردده مقلدوهم المغاربة.

فالسلفية بشكل عام هي تيار فكري، ينسب معتنقوه أنفسهم إلى أهل السنة والجماعة ككل السنّيين مقابل الشيعة، وبشكل عام ينقسم هذا التيار في المغرب إلى تقليدي ويرأسه محمد بن عبد الرحمن المغراوي في مراكش من خلال جمعية الدعوة إلى القرآن والسنّة، وهناك التيار الأكثر تطرفاً الذي يسمّى بالجهادي ويساير التوجهات العامة لأسامة بن لادن والشيوخ المنظّرين لاتجاهه.

وبعد أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ السالفة الذكر أدخل السجن أكثر من ٣٠٠٠ من أنصار التيار السلفي الجهادي، وقد أدينوا بأحكام تراوحت بين الإعدام وسنة سجناً، بعد أن تمّت متابعتهم بجناية تكوين عصابة إجرامية والقتل العمد مع سبق الإصرار والترصّد مع تشويه جثث وإخفائها ومحاولة القتل والاختطاف والاحتجاز والضرب والجرح وإضرام النار عمداً وحيازة أسلحة نارية وذخيرة واستعمالها، وحيازة أسلحة بيضاء وقناني الغاز المسيل للدموع واستعمالها، وانتحال هوية وألقاب وهوية شرطي والسرقة الموصوفة، وإخفاء أشياء متحصل

عليها من السرقة والاتجار فيها، وتزوير صفائح السيارات وأرقام إطاراتها.

وبخصوص الخط الأيديولوجي للسلفية الجهادية بالمغرب، تكفي العودة إلى بعض مؤلفات رموزها وتصريحاتهم الصحفية، كما هو حال أبي عبيدة عبد الكريم الشاذلي الذي يعتبر أن «التحاكم إلى الدساتير شرك، ما دامت آلهة معبودة يكفر واضعها وكل من تحاكم إليها، لأنها من الثمار الخبيثة للعلمانية التي هي الجاهلية المعاصرة، وحتى البرلمان ونوابه هم أوثان منصوبة»، وأن «الديمقراطية ليست هي الطريق الصحيح الذي يؤدي إلى نصرة الإسلام، وخوض غمارها هو ضرب من العبث وتضييع للجهود والطاقات وإلقاء بالنفس إلى التهلكة، ومن كل هذه المنطلقات يخرج رموز السلفية الجهادية إلى أنهم إزاء دولة وحكم ومجتمع ينبغي الخروج عنهم جميعاً بالعصيان».

ويعتبر أولئك أن «شرع الله تم إقصاؤه بعيداً عن الحكم بين العباد، وأنه حلّت محلّه القوانين الوضعية التي يعتبرونها «كافرة» لأنها من صنع الكفار، وأن الحاكمين لبلاد المسلمين هم دعاة الإباحية والانحلال ومسوغو الفجور والعصيان»، ولذلك يدعون إلى الجهاد.

ويمكن الاستدلال على ذلك بمقتطفات للفيزازي توضح راديكاليته البالغة، إذ يقول:

«الموسيقى والغناء والرقص مناكر»، «قاتل فرج فودة مسلم غيور على دين الله»، «حلق اللحية حرام»، «الضرائب أكل أموال الناس بالباطل»، «يا ضحايا التغريب كَفَرْنا بكم فاسمعون»، «انتم طائفة من المرتدين والملحدين وعصبة الطاغيين والطاعنين في الدين عبر المنابر الإعلامية والنشرات اليومية وفي الكتب والمحاضرات والندوات حيث ما حلّوا وارتحلوا».

وعلى عكس جماعة الصراط المستقيم التي تبيح الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد، اعتبر الفيزازي أن ذلك خروج عن شرع الله لأن ذلك من اختصاص الأمير، وأن «ما فعله يوسف فكري، زعيم هذه الجماعة، باسم هذا المبدأ خطأ من الناحية الشرعية»، وكان هذا الأخير قد صرّح في أثناء محاكمته أن «الديمقراطية كفر، وممارسة العنف مع المرتدين واجب شرعي والأحزاب والجماعات والحكومة كفر بالله وشرك به»[٨].

---

(٨) **الأحداث** (المغرب)، عدد خاص عن السلفية الجهادية (١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣).

في سنة ١٩٧٠ كانت ولادة **عمر الحدوشي** بمدينة الحسيمة، حيث حفظ القرآن وسنّه لم يتجاوز العاشرة، قبل أن ينتقل إلى مدينة طنجة، ومن هناك انتقل إلى المملكة العربية السعودية حيث أمضى فيها سنتين.

كان الحدوشي من الموقّعين على الفتوى التي حرّمت التعاون مع أمريكا في حربها ضد حكم طالبان بأفغانستان، واعتبر أن مناصرة بن لادن «واجب شرعي»، لأنه مجدد هذا العصر، وأن الدعاة الصادقين هم مع أسامة بن لادن، و«مع الجهاد في كل مكان وإن لم ينتموا إلى تنظيم القاعدة». وفي محاولة لتبرئة ساحته أثناء محاكمات ١٩ أيار/مايو ٢٠٠٣ قال في جلسة محاكمته «.. أنا رجل فقه وحديث. إنني لا أفكر في هذه الأفعال حتى في المنام»، لكن ذلك لم يشفع له حيث صدرت في حقه عقوبة تقضي بثلاثين سنة سجناً نافذاً.

أما **عبد الكريم الشاذلي**، فولد في سنة ١٩٦٠ بمدينة الدار البيضاء، وبها بدأ مساره الدراسي حتى حصوله على شهادة الباكالوريا، قبل أن يلتحق بجامعة محمد الخامس، شعبة الفلسفة، ويحصل على شهادة الإجازة في ١٩٨٤ بعد تقديمه لبحث حول ابن تيمية، وفي نفس الموضوع حصل على الدكتواره سنة ٢٠٠٠. انضم إلى الشبيبة الإسلامية قبل أن يتحول إلى صفوف السلفية الجهادية. وفي نظره «نصرة تنظيم القاعدة واجب شرعي، ويعدُ زعيمها بن لادن مصلح هذا القرن ومجدّده».

لم ينف الشاذلي وجود تنظيم السلفية الجهادية عندما اعترف أن أفراده يتخندقون داخل العديد من التنظيمات بدءاً من «جماعة العدل والإحسان»، مروراً بالتوحيد والإصلاح والسلفية التقليدية والتبليغ والعديد من الجمعيات المهنية والجامعية، كما اعترف بأن تواجد السلفية الجهادية هو تواجد فكري عقائدي أكثر منه تواجداً تنظيمياً ميدانياً، مشيراً إلى أن التحول من العقائدي إلى الميداني يمكن أن تترتب عليه في الوقت الحالي مفاسد أكثر من المصالح.

بموازاة مع مساره الفكري، دشّن عبد الكريم الشاذلي مساره «النضالي» منذ صغره، حيث كان أحد أبرز الطلبة المحسوبين على التيار الإسلامي بجامعة محمد الخامس، قبل أن يساهم في تأسيس الجماعة الإسلامية مع عبد الإله بنكيران، التي تطورت فيما بعد إلى حركة التوحيد والتجديد، حيث كان عضواً بارزاً مؤثراً، قبل أن يقرر في سنة ١٩٨٥ مغادرتها بناء على ما اعتبره «مغازلة الأعضاء للنظام وتعامل قادتها مع أجهزة المخابرات». وقد ألف كتاب **فصل**

المقال في من تحاكم للطاغوت، لكنه صرح أثناء محاكمته بأنه بصدد تأليف كتاب جديد ينوي من خلاله التراجع عن طروحاته السابقة.

وسط نخب السلفية الجهادية يظل اسم «**الفيزازي**» الأبرز بسبب حدّة خطابه، وكذلك عدم حرصه، أثناء التعامل مع وسائل الإعلام على إخفاء الإعلان صراحة عن معتقداته.

ينتمي محمد الفيزازي المولود سنة ١٩٤٨ إلى قبيلة مرنيسة بنواحي تازة، مستواه من التعليم النظامي متواضع، لكنه متضلع في علوم الدين والعلوم المساعدة كاللغة والبيان، وقد اعتلى منبر الدعوة بفاس منذ ١٩٧٦ ولم يفارقه إلا عندما انتقل إلى طنجة، كما كان خطيباً بجامع القدس بهامبورغ.

عارض بشدة أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وقال في عرض محاكمته «أنا أحارب الشر بالكتاب والسنّة، والشر هو أنه هناك من صغار الطلبة والأميين الذين يعتبرون تغيير المنكر باليد واللكم والرفس والخناجر جائز»، رغم ذلك أُدين بثلاثين سنة سجناً نافذاً.

وبخصوص **عبد الوهاب رفيقي** الملقب بأبي حفص، فقد كان أكثر تأثراً بوالده الفقيه الحافظ للقرآن، وقد واصل مساره التعليمي حتى حصل على شهادة في العلوم الإسلامية من إحدى الجامعات السعودية. زار أفغانستان، وأصبح من أبرز المناصرين لأسامة بن لادن ومن أوائل المغاربة الذين باركوا عمليات ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ حيث كان يصفها باستمرار بـ «العرس المبارك الذي لم يكتمل».

اعتقل قبل أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بناء على علاقاته المفترضة بأفراد محسوبين على تنظيمات أصولية متطرفة، وكان قبل ذلك إماماً لمسجد البركاني بعمالة زواغة مولاي يعقوب، حيث اعتاد على إلقاء جملة من الفتاوى ودعوات التحريض في صفوف أنصاره ضد الذين لا يتماشون مع تصوراته من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

سبق أن أُدين سنة ٢٠٠٢ بستة أشهر حبساً نافذاً، وتم الإفراج عنه بعفو ملكي، وخلال التحقيق معه رفض التوقيع على الاعترافات المنسوبة إليه في محضر الأمن والمتعلقة باستقراره بأفغانستان وقيامه بالتدريب على حمل واستعمال السلاح.

حسن الكتاني سلفي آخر، ولد بسلا في ١٩٧٢، درس الابتدائي والإعدادي والثانوي بالسعودية وحصل عام ١٩٩٠ على الثانوية العامة ليعود بعد ذلك إلى المغرب ويدرس علوم الإدارة، وهي السنة التي صادفت انشقاق التيار السلفي، حيث لم يكتف بذلك، بل عمل على دراسة علوم الإدارة والاقتصاد ليحصل على دبلوم المعهد الدولي للدراسات العليا سنة ١٩٩٥ بالرباط قبل أن يتوجه إلى الأردن ليحصل على الماجستير في الفقه وأصوله.

وأثناء دراسته بجدّة، لازم الشيخ أبا أيوب، وحضر لبعض مجالس الشيخ ابن العثيمين، وقد منع من الخطبة بالمساجد بعد مشاركته في إصدار فتوى تحريم التحالف مع أمريكا، وهو يعتبر أن اصطلاح «السلفية الجهادية» اصطلاح إعلامي، وأن الاسم المفضل هو «أهل السنّة والجماعة».

ورغم منعه من الخطابة في مسجد مكة، فقد استمر في إلقاء الدروس، وحين سأله المحققون عن ذلك، كان جوابه أنه لم يمنع من الدروس وإنما من الخطابة، وزاد على ذلك، أنه كان يدرس منهاج المسلم في المذهب المالكي، حيث حفظت النيابة العامة الملف وأخلت سبيله، لكن ملفه أعيد فتحه من جديد بتهمة المشاركة في تكوين عصابة إجرامية، وانتحال صفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بنشاط جمعوي غير مرخص له، وكذلك التحريض على العنف.

وعلى عكس كل هؤلاء لا يتعدى المستوى الدراسي لـ **الميلودي زكرياء** الثالثة إعدادي، الذي انخرط مع «حركة التجديد والإصلاح» سنة ١٩٨٣ ثم انفصل عنها عام ١٩٨٩ لأن أفكارها، كما يقول، باتت تتعارض مع أفكاره، وبدأ منذ ذلك الحين في استقطاب العديد من الأشخاص في صفوف الأميين والعاطلين إلى قناعاته الجديدة حيث أصبح يلقي دروس الوعظ في مجموعة من الأمكنة، منها خيمة نُصبت بالقرب من أحد المساجد بعد ترخيص السلطات المحلية بحي بسيدي مومن بالدار البيضاء. وحين تضخّم عدد مريديه أسس الميلودي «جماعة الصراط المستقيم» سنة ١٩٩٢، وقد تمكّنت الجماعة من فرض نفوذها في عدة أحياء هامشية وشعبية كسيدي مومن والهراويين ودوار السكويلة، حيث تقوم الجماعة بتزويد الأعضاء بعربات لبيع السندويتشات والعصير.

اتهم بمقتل سكِّير اسمه القرقودي، لكن لم يحكم عليه سوى بسنة سجناً نافذاً، وحين واجهته النيابة العامة بدوره في تفجيرات ١٦ أيار/مايو أكد أن

لا علاقة له بـ «جماعة الصراط المستقيم» وأنه لا علم له بتفجيرات الدار البيضاء. وحكم عليه كذلك بثلاثين سنة سجناً نافذاً.

بشأن التنظيم داخل تيار السلفية الجهادية، قال الفيزازي إن «هذا التيار من حيث هو تيار أو كيان أو جماعة ذات أهداف وأمير، لا وجود لهذا التيار في الشارع المغربي إطلاقاً».

أما الميلودي زكرياء فيقول: «ليست هناك جماعة بالمعنى الذي يفهمه بعض الناس، بل تيار دعوي عام يعرفه الجميع، تيار يتميز بشموليته وسلامة منهجه لاستناده كلياً إلى الشرع وتأسيسه بهدي الأنبياء والمرسلين، ونحن نجتهد بفضل الله وعونه أن نكون جزءاً من هذا التيار ومن دعاته ويشرّفنا ذلك»[٩].

إذا كان الخط السلفي التقليدي يعبّر عن نفسه عبر عدّة جمعيات تحمل أسماء متعددة مثل «جمعية الدعوة»، «جمعية الإمام مالك»، «جمعية الحافظ بن عبد البر»، فإن شيوخ السلفية الجهادية يرفضون تأسيس الجمعيات، ويعتبرون ذلك طريقة بدعية في ممارسة الدعوة، ويتجهون نحو ممارسة النشاط في خلايا صغيرة (الميلودي زكرياء)، أو إلى ممارسة الدعوة عبر الانخراط في المنظمات الأهلية كالوداديات السكنية (أبو حفص)، في حين دفع رفض السلطة الترخيص لـ «جمعية أهل السنّة والجماعة» بمدينة فاس ممثلة بمحمد الفيزازي إلى الحراك في «جمعية الدعوة إلى الله» التي يوجد مقرّها في المدينة نفسها[١٠].

ظلت السلفية الجهادية تشتغل على شكل خلايا، وكانت محاولة الفيزازي الوحيدة لتنظيم العمل هي محاولته تأسيس «جمعية أهل السنّة والجماعة»، ولكن حرمانها من الترخيص دفعه في المقابل إلى أن يعمل في إطار «جمعية الدعوة إلى الله» بفاس.

إن غياب التنظيمات البيروقراطية لا يعني تشتت الفاعلين في الجهاد السلفي، وإنما هو يعني في شكل آخر تجمّعهم في شبكات تبادل معقدة مباشرة وغير مباشرة. فما يطبع العمل الجهادي هو طبيعته اللامركزية والمرنة البعيدة عن الجمود التنظيمي، ما يسمح لها بالحفاظ على تنظيم مجزّأ لضمان أمنها في

(٩) في حواره مع: **الصحيفة**، العدد ١٠٠ (١٤-٢٠ شباط/فبراير ٢٠٠٣).

(١٠) انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١-٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩).

وسط معادٍ. لكن لامركزية التنظيم وارتجالية العمل داخل المجموعات الصغيرة هي أيضاً نقطة ضعف في التيار السلفي الجهادي، لأن الجنح الصغيرة التي يرتكبونها لتمويل العمليات والتدبير لها يمكن أن تثير انتباه السلطات، ولذلك تمكنت الأجهزة الأمنية المغربية من فك هذه التنظيمات بسرعة فائقة.

وبشكل عام يمكن تحديد هيكلية التنظيمات السلفية على الشكل التالي:

- المنظّرون المتهمون بالتحريض على الجهاد، وإصدار فتوى تبيح القيام به.

- الأمراء أو مسؤولو الخلايا الذين اتهموا بالتخطيط للقيام بأعمال الجهاد.

- المنفّذون أو أعضاء الخلايا الذين أُوكلت إليهم مهمة التنفيذ عن طريق انتمائهم إلى هذه العصابات الجهادية.

ودائماً في ارتباط بمسألة التنظيم داخل التيار الجهادي، حظيت الإضرابات التي خاضها معتقلو ما سمّي بالسلفية الجهادية والبيانات التي أصدروها باهتمام بالغ، إذ قامت هذه الصحف بتتبع المفاوضات التي أجراها المعتقلون مع السلطات العمومية ممثلة في مستشاري وزير العدل، وقامت بنشر بياناتهم الصادرة من داخل السجن، وأهمها البيان الصادر بمناسبة حرمانهم من العفو الملكي الذي صدر في الذكرى الخمسينية للاستقلال، الذي حمّل المسؤولية لمن يسمّونهم «أصحاب المقاربة الأمنية»، بحيث اعتبروا أن عملية حرمانهم من عفو خصّ به ملك البلاد ١٠ آلاف سجين لم تكن عفوية، وإنما وفق خطة مدروسة.

لقد بيّنت تجربة الاعتقال التحولات التي عرفها هذا التيار، فقبل اعتقال أعضائه عقب أحداث ١٦ أيار/مايو، كان لا يتوفر على وحدة في المنهج والتصور، وفي فترة الاعتقال. بدأ هذا التصور في التبلور ليعبّر لأول مرة عن موقف سياسي واضح في آخر بيان لنشطائه، حيث قالوا إنهم يستلهمون «الأمل من الله تبارك وتعالى، ثم من قناعة ملك البلاد التي لا شك أنها أصبحت راسخة بمظلوميتنا، والضرر الذي لحقنا ولحق عائلاتنا...».

مباشرة بعد الإضراب عن الطعام الذي أعلنه أكثر من ٦٠٠ معتقل في إطار قضية السلفية الجهادية، عمدت إدارة السجون إلى تنقيل الشيوخ، إذ أُودع محمد الفيزازي بطنجة، وعمر الحدوشي بسجن تطوان، وأبو حفص بسجن فاس، وحسن الكتاني بسلا، فيما بقي عبد الكريم الشاذلي وميلودي زكرياء بالسجن المركزي بالقنيطرة، وقد توفي هذا الأخير هناك.

كان من نتائج هذا الحراك، إمكانية وضع تصنيف جديد للمجموعات التي تكوّن التيار السلفي الجهادي، إذ يمكن التمييز بين المجموعة التي اقتنعت بالأفكار الجديدة للشيوخ الأربعة (محمد الفيزازي، أبو حفص، الكتاني، الحدوشي)، وتدعو إلى نبذ العنف والدخول في مفاوضات جادة مع السلطات. ومجموعة زكرياء الميلودي التي تضم ١٤ فرداً اعتقلوا على خلفية الإجرام العادي، وأخرى أصغر منها تتحدد في أربعة أشخاص بزعامة الميموني الذي بدا أكثر تشدداً في تصريحاته ومواقفه. وفي كل ذلك نلاحظ أن بداية ولادة حركة اجتماعية داخل السجون أمر ممكن، خاصة بعد ارتداد السلفية الجهادية عن الكثير من مقولاتها الحاسمة، لكن في انتظار أن تتضح هذه الصور فإن السلفية الجهادية هي تنظيمات غير متحققة، ليس بمعنى أنها افتراضية، بل بمعنى أن لها مستوى من الوجود المادي، لكن هذا الوجود المادي لحظي وليس له امتداد في الزمن[١١].

ثالثاً: ليبيا

مثل المغرب والجزائر، تمّ الإعلان رسمياً عن وجود جماعة مسلّحة متشددة في ليبيا، وهي «الجماعة الإسلامية الليبية المقاتلة»؛ إنها التنظيم الذي أعلن عن نفسه **أول** مرة عام ١٩٩٥ حيث صرّح أن هدفه هو الإطاحة بنظام حكم الزعيم الليبي معمر القذافي، ومن أبرز أعضاء هذه الجماعة الموجودين في ليبيا، زعيمها عبد الله الصادق، وكذلك نائبه «أبو حازم»، فضلاً عن آخرين عادوا إلى البلاد من ضمن عدة مئات غادروا أفغانستان بعد نهاية الحرب مع الاتحاد السوفياتي السابق.

من أهم زعماء هذا التنظيم **عبد الله الصادق** وهو من مواليد طرابلس، والتحق بـ «الجهاد» في أفغانستان بعد استكمال دراسته في كلية الهندسة، وجرح أثناء عمليات أفغانستان. استقر الصادق سنة ١٩٩٣ في شرق ليبيا، حيث مقر الحركة السنوسية (وينحدر منها ملك ليبيا السابق إدريس الأول)، وتعرف بعدائها للزعيم الليبي معمر القذافي.

كذلك من أبرز تلك الشخصيات التي انضمت تاريخياً إلى الجماعة، ضابط

(١١) المصدر نفسه.

منشق يدعى **صالح الشهيبي**، الذي انتحر قبل أن يتم إلقاء القبض عليه. وفي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧ قتل من يعد القائد العسكري لـ «الجماعة الإسلامية الليبية»، وهو **صلاح فتحي سليمان**، المعروف باسم أبي عبد الرحمن الحطاب.

وفي السنوات الأخيرة لعبت مواقف ليبيا المتقاربة مع الغرب دوراً في جعلها هدفاً لعمليات القاعدة، فقد أعلن الرجل الثاني في تنظيم القاعدة أيمن الظواهري في تسجيل صوتي في ٣ تشرين الثاني/نوفمبر عام ٢٠٠٧ «انضمام الجماعة الإسلامية الليبية رسمياً إلى القاعدة»، في رسالة واضحة بأن ليبيا التي عاشت بمنأى عن هجماتها القاعدة طيلة السنوات الماضية أضحت الآن في مرمى نيران مقاتليها، وقد تزامن ذلك مع بثّ تسجيل صوتي عام ٢٠٠٧ وجّه فيه الظواهري انتقادات إلى الزعيم الليبي لتخلّيه عن «سلاحه ومعداته»، من الأسلحة النووية، وتقاربه مع الولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا. ومباشرة بعد هذا الإعلان، وفي نفس السنة، أعلنت الجماعة الإسلامية المقاتلة أن هدفها هو قلب نظام الحكم في ليبيا وإعلان الحكم الإسلامي كما تنظر إليه القاعدة[١٢].

ومنذ عام ٢٠٠٨، تخوض الجماعة الإسلامية المقاتلة مفاوضات مع أطراف ليبية شبه رسمية، ويمثّلها فيها عبد الله الصادق نفسه، الذي اعتُقل في تايلاند عام ٢٠٠٤، ونائبه «أبو حازم» المعتقل السابق في سجن باغرام الذي سلّمه الأمريكيون إلى ليبيا قبل عامين، ومنظّر الجماعة «أبو المنذر» الذي اعتقل عام ٢٠٠٤ في هونغ كونغ، والشيخ مفتاح الذوّادي والشيخ عبد الوهاب قايد.

توّج هذا المسار بإعلان الجماعة الإسلامية المقاتلة جناح القاعدة في ليبيا عام ٢٠٠٩ الخروج على بن لادن وتقديم مبادرة لنبذ العنف، للحكومة والشعب الليبي[١٣]، في وثيقة حظيت بقبول الشيخ يوسف القرضاوي، وأُطلق عليها «دراسات تصحيحية في فهم الجهاد» في نهاية أيلول/سبتمبر. وكانت المراجعة هي أخطر التحديات التي تواجه أيديولوجيا القاعدة حتى اليوم.

(١٢) إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net/>.

(١٣) شبكة حنين، <http://www.hanein.info/vb/showthread>.

ففي سجن «أبو سليم» القريب من طرابلس، كتب قادة «الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا» وثيقة يراجعون فيها أفكارهم، أُطلق عليها «دراسات تصحيحية في فهم الجهاد» ووافقت عليها مجموعة من كبار العلماء السلمين.

لقد كانت هذه الخطوة ذات فائدة مزدوجة، لأن الليبيين لعبوا دوراً كبيراً في تنظيم القاعدة، كما أن أحد مؤلفي وثيقة المراجعة هو عبد الوهاب قايد (أبو إدريس)، وهو أخو أبو يحيى الليبي أحد كبار مساعدي ابن لادن.

وتشبه وثيقة «دراسات تصحيحية في فهم الجهاد»، وثيقة أخرى مؤثرة هي «ترشيد العمل الجهادي» المعروفة بـ «المراجعات» للدكتور سيد إمام الشريف، المنظّر للتيار الجهادي العالمي التي أعلن فيها نبذ العنف بالأدلة الشرعية، وكشف عن أخطاء التنظيمات العنيفة، ومنها خطأ فكرة الخروج على الحاكم وقتل المدنيين.

وكان أيمن الظواهري قد هاجم بشدة وثيقة «المراجعات» لسيد إمام الشريف، بعدما أثارت جدلاً كبيراً على المواقع الإسلامية، خاصة فيما يخص قتل المسلمين في العراق. ويتوقع نعمان عثمان، العضو السابق في تنظيم الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا، أن يكون لوثيقة التنظيم أثر أكبر مما أحدثته مراجعات سيد إمام الشريف. وقال نعمان للصحيفة «هذه الوثيقة ستسبّب الكثير من المشاكل لتنظيم القاعدة في الجزائر وأماكن أخرى، فهي تفكك البنية التحتية للعنف في الفكر الجهادي».

وأكد د. علي الصلابي الذي يلعب دور الوسيط بين «الجماعة المقاتلة» والدولة الليبية أن المراجعات حملت عنوان «دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس»، وتم تسليمها إلى لجنة علمية ضمّت علماء من داخل ليبيا وآخرين من خارج ليبيا، ففي الداخل تسلّمها ستة من العلماء، منهم الصادق الغرياني، ود. حمزة أبو فارس، ود. سليمان البيرة، ود. عقيل حسن عقيل، ود. محمد أحمد الشيخ.

وعن أهم قادة الجماعة المقاتلة الذين شاركوا في إعداد المراجعات ذكر الصلابي الشيخ عبد الحكيم بلحاج وشهرته أبو عبد الله الصادق، والشيخ أبو المنذر الساعدي وأبو حازم واسمه خالد الشريف، ومفتاح الدودي وشهرته الشيخ عبد الغفار، ومصطفى قنيفيد الزبير، والشيخ عبد الوهاب قايد، مؤكداً أن المراجعات ستنشر باسم هؤلاء القادة بعد إجازتها.

وأثنى الصلابي على مراجعات الجماعة المقاتلة، مؤكداً أنها تنطلق من منطلقات دينية وشرعية، وأنها دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنزال الأحكام، مؤكداً أنها اعتمدت على مؤلفات كبار العلماء والمحققين أمثال الإمام النووي والشاطبي وابن القيم وابن تيمية وابن رشد وابن حزم العسقلاني وغيرهم[(١٤)].

وفي دليل عملي على انفراج العلاقة بين السلطة الليبية والموالين السابقين إلى القاعدة، أطلقت السلطات الليبية في ٢٠٠٩ سراح ٨٨ إسلامياً ينتمون إلى تنظيم القاعدة أو مقربين منه، من بينهم ٤٥ عضواً في الجماعة الإسلامية المقاتلة[(١٥)].

رابعاً: تونس

على خلاف البلدان الثلاثة الأولى، تدل المعطيات التي جمعناها أنه، ليس في تونس سوى خلايا صغيرة متعددة من التيار السلفي الجهادي، لا يجمع بينها رابط تنظيمي أو سياسي، ولا تملك مراجع فقهية ودينية محلية؛ أي أن هذا التيار لا يزال ينمو بشكل عفوي، ولا يملك رمزاً دينياً تونسياً يتم الالتفاف حوله فقهياً وأيديولوجياً. وبالتالي، فإن الكثير من أبناء هذا التيار يستمدون آراءهم ومواقفهم من أدبيات ومراجع متعددة، بعضها معروف على الصعيدين العربي والخليجي تحديداً. وقد أثبتت ملفاتهم وشهادات المحامين الذين حاوروهم خلال زياراتهم المتكررة إلى السجون أن أغلبيتهم الواسعة يفتقرون إلى ثقافة دينية صلبة، ولا يملك الكثير منهم وعياً سياسياً متوسطاً. بمعنى آخر: التيار السلفي التونسي هو أقرب إلى الجسم المتمدد الذي لا رأس له ولا عمود فقرياً[(١٦)].

بدأ الحديث عن تجليات القاعدة في تونس بعد أحداث جزيرة جربة التونسية يوم ١٢ أيار/مايو ٢٠٠٦ التي اتّهم فيها تنظيم القاعدة بتفجير كنيس

---

(١٤) أخبار ليبيا، <http://www.akhbar-libyaonline.com>.

(١٥) شبكة الإسراء والمعراج، <http://www.israj.net/vb/t4461>.

(١٦) صلاح الدين الجورشي، «السلفية التونسية بلا رأس ولا عمود فقري،» شبكة الديمقراطيين في العالم العربي، <http://www.ndaworld.org>.

قديم قتل على إثره ٢١ شخصاً، وأصيب أكثر من ٤٠ شخصاً[١٧] وشكّلت تلك العملية صدمة في دولة اعتادت أن تقدم نفسها «عصيّة» على الإرهاب، غير أن المتتبعين لم يروا في الحادث دليلاً على وجود القاعدة في تونس لأنّ من نفّذها قدم خصيصاً من خارج تونس، كما لم يثبت أي تورط لتونسي من داخل البلاد فيها. الأمر نفسه يؤكده كون مختطفي سائحين نمساويين داخل تونس بتاريخ ٢٢ شباط/فبراير ٢٠٠٨ قد توغلوا في عمق البلاد التونسية انطلاقاً من الحدود الجزائرية.

ورغم ذلك، لم يثبت وجود أي تنظيم يعلن ولاءه للقاعدة يتخذ من الأراضي التونسية موقعاً له. ولا تتوفر في مواقع الشبكة الإلكترونية وكذلك في وثائق الاستخبارات المعلنة أي إشارة إلى وجود تنظيم مسلّح متشدد في تونس، باستثناء ما تداولته أجهزة استخبارات غربية عن وجود تنظيم على علاقة بـ «أنصار السنّة» سرعان ما تبين لاحقاً أنه غير دقيق، أو في أفضل الأحوال كان يتعلق بتنظيم تونسي متشدد مجهول خارج البلاد.

على المستوى الدولي لمعت بعض الأسماء التونسية في العراق وأفغانستان ومدريد، وحتى نيويورك، واتهمت بأعمال «إرهابية»، ذلك أن عدداً من «أبرز وجوه تنظيم القاعدة» في خارج تونس هم تونسيون «تميّزوا» أكثر من غيرهم في تنفيذ عمليات «نوعية» كان لها أثر مأساوي[١٨]، فقد أثبتت التحقيقات أنّ من اغتال قائد تحالف الشمال الأفغاني أحمد شاه مسعود هما «صحفيان مزيفان» تونسيان، ومن المعلوم أن عملية الاغتيال تلك كانت منعرجاً في التناحر بين الفصائل الأفغانية.

وفي شباط/فبراير ٢٠٠٦، فجّر تونسي، من عناصر تنظيم القاعدة، وجرى اعتقاله، ويدعى «أبو قتادة التونسي» قبّة الإمامين الهادي والعسكري، وفقاً للسلطات العراقية، مما شكّل حسب الكثير من المحللين منعطفاً صبّ المزيد من الحطب في نار الفتنة المذهبية في العراق. وكما يقول المحققون الإسبان إنّ مخطط الهجوم على مدريد في ٢٠٠٤ كان من تدبير تونسي. غير أن كل ذلك لا يفيد بوجود تنظيم دولي تونسي بالمعنى الحرفي للكلمة.

---

(١٧) انظر: شبكة فلسطين للحوار، <http://www.paldf.net/forum>.

(١٨) موقع الحوار المتمدن، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>.

وحتى ما أعلنته الحكومة التونسية عن اشتباكات بين عناصر أمن ومسلحين، وعن علاقة ذلك بمخطط لـ «ضرب سفارات أجنبية» قالت تقارير لاحقة إنهما سفارتا بريطانيا والولايات المتحدة، يبدو موضع تساؤل لدى الكثير من المحللين، لا سيما أنّ المحكمة التي مثلت أمامها دفعة ممن تمّ اعتقالهم على خلفية تلك الأحداث، لم توجّه لهم تهمة الإعداد لضرب سفارات، وإنما «محاولة لقلب نظام الحكم».

ويقول أوليفييه روي الخبير الأمني الفرنسي. «المجهول هو تونس. في تونس من الواضح أن الحكومة تمكنت من إحداث فراغ سياسي وهو ما ليس متحققاً في الجزائر أو المغرب... هناك قدر كبير من الاستياء حتى بين الطبقات الوسطى العلمانية (في تونس) حالياً. لذلك أعتقد أن الطريق ممهد الآن بشكل أفضل للحركات المتشددة في تونس رغم ذلك»[١٩].

وقال مسؤول أمريكي ذو اطلاع على أحوال المنطقة عن تونس: «نحن قلقون. هذه الموجة الأخيرة من الاضطرابات في تونس تمثّل جرس إنذار نوعاً ما.. دعونا لا ننسى تونس». ومضى يقول «إن لديهم نفس الشبان الذين اتجهوا للتشدد، ونفس نوع الجماعات الإرهابية المناهضة للحكومة بشكل تراكمي تماما مثل الدول المجاورة الأخرى في شمال أفريقيا»[٢٠].

أما الجهازان الأمني والقضائي التونسيان، فقد أبان تعاملهما مع المعتقلين المفترضين أنهما يفتقران إلى معرفة دقيقة بخصوصيات الفكر السلفي ومصطلحاته ومفاصله الأساسية، والفروق القائمة بين مجموعاته. فليس كل سلفي معادياً للسلطة بالضرورة، إذ منهم عدد واسع يرفضون ما يطلق عليه «الإنكار العلني»، أي انتقاد الحكّام بشكل معلن أمام الرأي العام، حتى لو كان صاحب الأمر مخطئاً أو مقصّراً أو ظالماً. ويعتقدون أن ذلك غير جائز شرعاً. ويستبدلونه بأسلوب المناصحة الخاصة والبعيدة عن الجمهور، خوفاً من الوقوع في الفتنة. كذلك يختلف السلفيون حول مبدأي «الولاء والبراء». وهما المقولتان اللتان تحددان الطبيعة الشرعية للعلاقة بالسلطة السياسية، ونوعية الممارسة التي قد تنتقل من الارتباط بها إلى الخروج المسلح عليها.

---

(١٩) الرحاب، <http://www.alerhab.net>.

(٢٠) <http://www.alerhab.net/look/article>.

ومن التفاعلات الأخيرة للملف السلفي في تونس أن ألصقت الدولة تهمة التحريض على الإرهاب بالفقيه «الشيخ الادريسي» بموجب قانون مكافحة الإرهاب، بتهمة «عدم الإرشاد إلى وقوع جريمة»، وحكمت عليه بثلاث سنوات سجناً. وهو كهل ضرير، قضى بضع سنوات بالمملكة العربية السعودية، حيث عمل كممرض في إحدى المستشفيات، وكان من ملازمي المفتي السابق للمملكة الشيخ ابن باز، وتعلّم منه أصول المذهب السلفي. وبناء عليه، عمل بعد عودته إلى تونس على نقل ما تعلّمه إلى من يقصده في بيته الكائن في إحدى معتمديات ولاية سيدي بوزيد الواقعة في الجنوب التونسي[٢١].

لقد تمّت استشارة الشيخ الإدريسي فيما عزمت عليه مجموعة «جند أسد ابن الفرات» من هجمات، وقد نصح بالعدول عن ذلك[٢٢]. وواضح من سيرته الذاتية أن الشيخ من دعاة التيار السلفي العلمي، وله مؤلّفات منشورة تبيّن منهجه في الدعوة. ولا تشير أي من المصادر إلى أيّ علاقة له بالعمليات المسلحة، ولا بالإرهاب، رغم أن التقارير الأمريكية تشير إلى أن اسم الإدريسي ورد عند استنطاق المجموعة المتّهمة بالتدبير للمواجهات المسلحة، التي شهدتها تونس. وقد جاء في أقوال أحد المتهمين، أنّه تمّت استشارة الشيخ الإدريسي فيما عزمت عليه المجموعة، فنصح بالعدول عن ذلك[٢٣].

خامساً: موريتانيا

رغم أنه لا توجد معطيات دقيقة حول حجم انتشار القاعدة في موريتانيا، فإن أغلب المؤشرات تدل على أنه لا يزال ضمن نطاق ضيق جداً من الشباب ومن الصغار في السنّ بشكل خاص، بالإضافة إلى شمول نظام التجنيد لبعض أبناء طبقة «الأرقاء»، وهو ما يؤكّد أن انتشار فكر هذه المجموعات أصبح أكثر من ذي قبل لدرجة اختراقه فئات بعيدة عن التدين، حيث كان انتشار الظاهرة مقتصراً على بعض المجتمع العربي في موريتانيا.

كان الرعيل الأول للنشطاء الموريتانيين في القاعدة يمارس الجهاد خارج

(٢١) موقع الحوار المتمدن، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp>.

(٢٢) محمد مصدق يوسفي، «المتهمون بالانتماء إلى القاعدة في المغرب العربي.. من هم؟،» **الحوار المتمدن**، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=91960>.

(٢٣) المصدر نفسه.

الأراضي المحلية، وكان من أبرز شباب التيار السلفي الذي تبنّى الطرح الجهادي **محفوظ ولد الوالد** (أبو حفص) الذي غادر البلاد متوجهاً إلى السودان على نفقة الدولة الموريتانية قبل أن يلتحق بأسامة بن لادن، **وأبو حنيفة النعمان**، وهو شاب برز في نهاية التسعينيات، لكنه غادر إلى باكستان وأفغانستان التي ظل فيها إلى أن سقط شهيداً في المواجهات مع الأمريكيين في إحدى المعارك التي أعقبت سقوط طالبان، وكان سبب ذهابه إلى باكستان بداية هو إكمال دراسته على نفقة الدولة، ومع الاثنين لمع **محمد ولد صلاحي** المحتجز حاليّاً في غوانتانامو، والشاب **أحمد ولد عبد العزيز** الموجود في السجن من قبل الأمن الباكستاني الذي سلّمه للأمريكيين فيما بعد[(٢٤)].

يمكن اعتبار عملية «لمغيظي» التي استهدف فيها سلفيون جزائريون حامية للجيش الموريتاني كانت مرابطة على الحدود مع الجزائر بمثابة تحول في أسلوب الحركات الجهادية وعلاقتها بالدولة، فعلى إثرها تبنّت الجماعة السلفية للدعوة والقتال العملية واعتبروها رسالة إلى حكّام نواكشوط، مفادها: أطلقوا سراح المعتقلين. وقال التنظيم في بيان وقتها إن العملية جاءت انتقاماً للسجناء في السجن المدني بالعاصمة نواكشوط، ومقتل سيدة على يد الشرطة، مؤكداً أنها الأولى وليست الأخيرة، ومتوعداً بمعاقبة المسؤولين[(٢٥)].

شهدت موريتانيا نسخة لاحقة من النشطاء المنتمين إلى القاعدة في مطلع الألفية الثالثة وكانت عملياتها أكثر حدّة، من النسخة السابقة التي لم تستهدف التراب الموريتاني، وتكونت النسخة الثانية أساساً من بعض الشباب الصغار في السن، المحدودي التجربة والوعي الشرعي والسياسي.

تمثّلت النواة الأولى لهذا التيار في بعض الشباب العائدين من أفغانستان والعراق إلى موطنهم، فقد بحث أتباع القاعدة الموريتانيون عن متنفس جديد أقل ضغطاً، ابتداءً من عام ٢٠٠٥، عن ملاذات جديدة، وعملوا على تأسيس خلايا، واقتناص ضحايا جدد.

ولعل التركيبة الجغرافية لموريتانيا جعلت منها الأضعف في محيطها على مواجهة القاعدة بحكم اتساع حدودها الجغرافية، وعدم قدرة أيٍّ كان على ضبط

---

(٢٤) إسلام أون لاين، <http://islamyoon.islamonline.net>.

(٢٥) المحيط، <http://www.moheet.com>.

هذه الحدود التي تمتد على مساحة واسعة تقارب مليوناً وثلاثين ألف كلم[٢]، وتقع أجزاء واسعة منها ضمن ما يعرف بمثلث الصحراء المخيف، مما يجعل انتقال العدوى من دول الجوار إليها أمراً سهلاً وميسوراً.

وقد كان التفجير الذي استهدف نواكشوط علامة على تصاعد مطّرد في عمليات تنظيم القاعدة، وقد استهدفت العملية دركيين أمام السفارة الفرنسية بنواكشوط، فكان أول تفجير بحزام ناسف تشهده موريتانيا على الإطلاق.

وتوجهت عمليات القاعدة طيلة الفترة الماضية إلى هدفين رئيسيين، هما وحدات الجيش الموريتاني، خصوصاً منها تلك الواقعة في أقاصي الحدود، والرعايا الغربيين، خصوصاً الفرنسيين والأمريكيين، ولم يسجل أن خرجت مجموع العمليات عن إطار هذين الهدفين.

بيد أن العملية الأخيرة (شكلاً وهدفاً وطريقة تنفيذ) التي استهدفت خمسة سياح فرنسيين (قتل أربعة منهم) عام ٢٠٠٧ طرحت العديد من الأسئلة عن إصرار تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي على إلحاق الأذى بحالة الاستقرار في البلاد، وأسباب هذا الإصرار، وما إذا كانت الاعتقالات وتفكيك الخلايا الذي تم في الآونة الأخيرة قد نجح في وضع حد لهذه الطموحات[(٢٦)].

مباشرة بعد هذه العملية، بدأت محكمة موريتانية محاكمة ١٩ شخصاً يشتبه بأنهم أعضاء في جناح القاعدة في شمال أفريقيا، بينهم: سيدي ولد سيدينا، ومحمد ولد شبرنو، ومعروف ولد هيبة، وقد أكد المتهمون الثلاثة قتلهم أربعة سياح فرنسيين في نهاية كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧ في جنوب موريتانيا، وانتماءهم إلى القاعدة، وذلك لدى افتتاح محاكمتهم في نواكشوط.

وتفاعلاً مع ما يجري في السياق السياسي الموريتاني، دعا «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» إلى عدم تصديق الديمقراطية، داعياً إلى

(٢٦) محمد أبو المعالي، «العناصر الإرهابية تنشط في التسلل بغية التفجير والاختطاف ثم الفرار عبر الصحراء: تخاوف من تفاقم نشاطات «القاعدة» في موريتانيا،» **الرياض**، ١٨/ ١/ ٢٠١٠، <http://www.alriyadh.com/2010/01/18/article490702.html>.

الجهاد في موريتانيا لإقامة حكم إسلامي على حد تعبيرهم. جاء ذلك بعد ان أطاح مجلس عسكري بالرئيس المنتخب في البلاد. وقال زعيم تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي أبو مصعب عبد الودود في بيان بثّ على الإنترنت، إن الجنود الذين أطاحوا بالرئيس سيدي محمد ولد شيخ عبد الله، المنتخب ديمقراطياً، لم يكونوا ليقدموا على فعلتهم لو لم يحصلوا على موافقة دول الكفر على حدّ قوله، أما الحاكم العسكري الجديد لموريتانيا محمد ولد عبد العزيز فتعهد بأنه سيضرب بقوة المتشددين وأنه سيعتقلهم أينما وجدوا وسيقدمهم للعدالة[٢٧].

وفي رغبة لتطويق العلميات الجهادية لتنظيم القاعدة المحلي، أطلقت السلطات الموريتانية حواراً جماعياً مع سجناء القاعدة بنواكشوط، وسط خلاف شديد بين معتقلي التيار السلفي حول الطريقة التي أدير بها الحوار ومستقبل العلاقة مع السلطات الحاكمة والمواجهات الأمنية التي تحدث من وقت إلى آخر بين القاعدة والجيش الموريتاني، أو تلك التي تستهدف الرعايا الغربيين. وقد خيّمت أجواء من الشك حول جدوى الحوار بعد قيام الخديم ولد السمان (قاتل الفرنسيين الأربعة) أحد القاعديين الهاربين من السجن سنة ٢٠٠٣ (رجع إليه عام ٢٠٠٥) بمواجهات في شوارع نواكشوط قتل فيها رجل أمن. كما شكّك العديد من المصادر في جدّية استعانة السلطة بالعلماء في قيادة الحوار على خلفية أن اللجوء إليهم لم يكن يستهدف سوى إطلاق سراح المعتقلين الأجانب، وترك الملف جامداً بعد ذلك[٢٨].

يتبين إذن أن الوضع في موريتانيا يختلف، مثل وضع تونس، عن بقية البلدان المغاربية الأخرى، فالوجود التنظيمي للحركات الجهادية المرتبطة بالقاعدة ضعيف، إن لم يكن معدوماً، وأن ما تعلن عنه السلطات الموريتانية من وقت إلى آخر ليس إلا مجموعات صغيرة غالبيتهم شباب يتخذون من دروس الحديث والتفسير وتوزيع الأشرطة هدفاً لهم، بعيداً عن الخوض في شؤون الحكم أو التخطيط للأمور من بعيد.

---

(٢٧) أخبار الآن، <http://akhbar.alaan.tv/ar/videos/video-global-news-ar/mauritania-aq.html>.

(٢٨) إسلام أون لاين، <http://islamyoon.islamonline.ne>.

خاتمة

من استعراض التيارات السلفية التي تتبنى الجهاد وتمارسه على الأرض المغاربية يتبين أكثر من نقطة تلاقٍ وتضاد، فمن حيث المنشأ أعلنت كل هذا التيارات عن نفسها عند عودة الأفغان العرب متأثرة بالأيديولوجيا السلفية الجهادية ومحاولة تطبيقها، فاصطدمت بالأنظمة السياسية، التي كان رد فعلها آنياً واستباقياً. لكن ذلك لم يمنع الجهاديين من تحقيق «ضربات» تفاوتت في حدّتها؛ ففي حين اكتوت كلٌ من المغرب والجزائر وموريتانيا بالإرهاب الجهادي عبر عمليات مدويّة، لم تشهد تونس ولا ليبيا سوى مناوشات سرعان ما احتوتها السلطة، ولعل قلّة المنتمين من مواطني هاتين الدولتين إلى الأفغان العرب يفسر ذلك.

إن مرور النشطاء الجهاديين من المستنقع الأفغاني ليس شرطاً لوجود قوة السلفية الجهادية في بلدان المغرب العربي، فباستثناء الحالة الجزائرية تبين بيوغرافيا النشطاء الجهاديين قوة التأثير الأيديولوجي الذي يمارسه الآباء المؤسسون لهذا التيار (بن لادن، الظواهري، المقدسي، أبو قتادة. .) خارج الحدود الجغرافية وأيّاً كانت الخصوصيات الوطنية، فهي تقدم نموذجاً واحداً لمسلمين مقتنعين بما يفعلون أيّاً كانت سياقاتهم التاريخية وهويتهم المحلية، ولهذا بالضبط يصعب الحديث عن تمايزات كبرى بسبب التماثل الأيديولوجي الموجود، بحيث لا يمكن تمييز النشطاء الجهاديين إلا من خلال تفاصيل صغيرة غير مهمة في مسار تأثرهم بالجهاد كالمستوى التعليمي والانتماء الطبقي. ومن ثم تمتلك السلفية الجهادية قوة غير مسبوقة، إذ بالرغم من أنها آتية من فضاء آسيوي أو شرق أوسطي فإنها تمكّنت من أن تنشأ وتظهر وتعثر على زبائن في كنف المجتمع المغاربي.

سعت القاعدة في المغرب الإسلامي بزعامة دور كدال (الذي ركّز معظم تهديداته ضد فرنسا «الصليبية» وضد إسبانيا، وتعهد بتحرير سبتة ومليلة، الجيبين الإسبانيين في شمال أفريقيا كخطوة أولى نحو إعادة غزو الأندلس) إلى تصعيد عملياتها على أمل أن يجتذب العداء للقوى الاستعمارية السابقة المزيد من المجندين، وخاصةً في بعض العواصم الأوروبية. وفي الواقع فإن نسبة كبيرة من الخلايا الجهادية التي تم الكشف عنها وتفكيكها في الفترة بين ٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٧ في فرنسا وإسبانيا كانت تعمل لإرسال متطوعين إما إلى

العراق وإما إلى معسكرات تدريب في الجزائر، حيث قامت الشبكات الأكثر خطورة بالأمرين معاً. ومع الصعوبات التي واجهت تنظيم القاعدة في المغرب لجهة امتداده الأوروبي العالمي، اتجه بدلاً من ذلك إلى محاولات محمومة لضرب أهداف عالمية في المحيط «المغربي»، مثل خطف سياح ومواطنين فرنسيين وأمريكيين وبريطانيين وقتل بعضهم وصولاً إلى هجوم انتحاري فاشل ضد السفارة الفرنسية في نواكشوط[(٢٩)].

الملاحظ أنه، منذ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٩ خلال الهجوم الإسرائيلي على قطاع غزة ردد «دور كدال» دعوات بن لادن إلى انتقام عالمي من أمريكا والغرب، لكنه لم يتم القيام بأي عملية ناجحة وقوية خارج أفريقيا، بل وحتى في المحيط المغربي. هذه المفارقة الأمنية التي تبرز في عدم قدرة القاعدة «المغربية» على القيام بعمليات مؤثرة في الساحة الأوروبية تزيد من الضغوط على تنظيم القاعدة المركزي لتحقيق هذا الاختراق من جهة، وترغم القيادة الجهادية في المغرب على مضاعفة الجهود لكي ترقى إلى هذا المستوى.

ويبدو أن ثورة تونس أربكت تنظيم القاعدة في المغرب، فقد تأخر في التعليق عليها كثيراً، وغاب أي دور له في هذا الحدث الكبير، إلى أن أعلن ترحيبه بها محذراً التونسيين من محاولة باريس وواشنطن استبدال الرئيس المخلوع زين العابدين بن علي بأحد «عملائهما»، وقد هاجم البيان بشدة السعودية التي قدمت ملاذاً آمناً للطاغية الهارب[(٣٠)]، معتبرة هذه الثورة بمثابة الزلزال الذي سوف يغيّر وجه المنطقة. إلا أن تأخر القاعدة في التفاعل مع ما حدث في تونس لا يمكن تفسيره إلا بكونه ناجماً عن أن القاعدة لا تتبنى أسلوب إسقاط الأنظمة بالتظاهرات السلمية بل بالقوة والجهاد، وهو أسلوب ثبت فشله حتى الآن، في حين إن منطق الثورات الشعبية التي بدأت في شوارع تونس يختلف شكلاً ومضموناً عن أيديولوجيا تنظيم القاعدة. وقد جاء اغتيال

---

(٢٩) جان بيار فيليو، «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي: تحدٍ جزائري أم تهديد عالمي؟،» **أوراق كارينغي** (مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي)، برنامج الشرق الأوسط، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩).

(٣٠) انظر: «القاعدة ترحب بالثورة التونسية وتحذر من باريس وواشنطن،» فرانس ٢٤ (٢٨ كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، <http://www.france24.com/ar/20110128-ben-ali-qaeda-islamic-sahel-tunisia-protest-france-us-america-united-states-paris-washington>.

قائد تنظيم القاعدة مطلع شهر أيار/مايو ٢٠١١ ليساهم في المزيد من النقاش حول تراجع تأثير القاعدة في المغرب العربي. إلا أن عملية الاغتيال بحد ذاتها لن تؤثر في التنظيم ميدانياً، لأنه عملياً لم تعد هناك «قاعدة» واحدة ذات هيكلية هرمية متماسكة تتبع لقيادة موحدة، وذلك منذ أن اشتدت الضربات الأمنية على هذا التنظيم. وبالتالي فإن غياب بن لادن هو غياب لأحد الرموز الكبيرة، لكن تداعياته الميدانية على قاعدة المغرب لن تكون كبيرة. يبقى الأهم هو سقوط منطق القاعدة وفلسفتها والمتمثل في نجاح الثورات والانتفاضات العربية، وهو الذي سيدفع بقوى وقيادات إسلامية جديدة إلى الواجهة ويؤدي إلى المزيد من تراجع القاعدة.

٤٨ ـ القاعدة في الصومال

أحمد عمرو

مقدمة

يرى كثير من المراقبين أن «حركة الشباب المجاهدين» تعد أحد أذرع تنظيم القاعدة. والذي يراجع تصريحات قادة «شباب المجاهدين» يلحظ هذا الأمر، خاصة بعد أن أعلنت الحركة المسلحة الصومالية عن تحالفها مع تنظيم القاعدة في بيان أصدرته أوائل شهر شباط/فبراير ٢٠١٠ قالت فيه: «إن الجهاد في القرن الأفريقي يجب أن يكون جزءاً من الجهاد الذي يخوضه مجاهدو تنظيم القاعدة على المستوى العالمي». وجاء في البيان: إن الحركة تسعى إلى توحيد جميع المقاتلين الإسلاميين من أجل إقامة دولة إسلامية. وصرّح الشيخ فؤاد محمد شانغول أحد مسؤولي الحركة لوكالة فرانس برس، قائلاً: «تتضمن قراراتنا إطلاق الجهاد في مناطق القرن الأفريقي وشرق أفريقيا بهدف تحرير المجتمعات الإسلامية، وربط جهادنا بالجهاد العالمي الذي يقوده تنظيم القاعدة وزعيمه أسامة بن لادن»[١].

وكانت الحركة تنفي حتى وقت قريب الاتهامات الأمريكية لها بارتباطها بتنظيم القاعدة. يقول مختار روغو المتحدث باسم القاعدة في لقائه له في قناة «الجزيرة» أواخر العام ٢٠٠٩ في إجابة عن سؤال عن علاقة الشباب بتنظيم القاعدة: «علاقتنا بهم هي علاقة المسلم بأخيه المسلم، ومن صميم عقيدة المسلم الولاء والبراء؛ أن تبتعد عن الكفّار وأن تواصل جميع المسلمين

---

(١) «حركة الشباب الصومالية تعلن تحالفها مع تنظيم القاعدة،» بي بي سي عربي (١ شباط/ فبراير ٢٠١٠)، <http://www.bbc.co.uk/arabic/middleeast/2010/02/100201_mh_shabab_alqaeda-somalia_tc2.shtml>.

وتحبهم، هذه هي علاقتنا معهم، يدعون لنا وندعو لهم، وفي بعض الأحيان ينشرون في الإنترنت استشارات نستفيد منها كثيراً أو رسائل يرسلونها عبر الإنترنت نفرح بها كثيراً جداً، وكان آخرها الشريط الذي أرسله أخونا أبو يحيى الليبي، وعندما نسمع مثل هذا الكلام نفرح به كثيراً. لا يوجد لدينا علاقة قريبة بحيث يكونون منّا أو نكون منهم، لكن هم منّا ونحن منهم عندما ننظر إلى أنهم مسلمون وأنهم مجاهدون وأن عدونا وعدوهم واحد، يقاتلون الأمريكيين ونقاتلهم، يقاتلون كفاراً آخرين ونقاتلهم، يريدون تطبيق شريعة الله على الأرض ونحن كذلك»[٢].

إضافة إلى ذلك فإن زعماء تنظيم القاعدة أنفسهم كانت لهم رسائل متعددة يوجهون بها «حركة الشباب المجاهدين». وفي استعراض لخطابات رموز القاعدة الموجهة إلى الشأن الصومالي، كان الخطاب **الأول** لأبي يحيى الليبي بعنوان «لا سلام بلا إسلام في الصومال»، صدر في حزيران/يونيو ٢٠٠٨، وقد أكد خلاله موقف القاعدة من اتفاق فصائل المعارضة مع الحكومة ووصفها بالمرتدة، ونصح جميع مجاهدي الصومال بقتالها، وقال: «لا تقبلوا بأقل من دولة إسلامية مستقلة لا تعترف بشرعية دولية، ولا تقر بقوانين وضعية».

والخطاب **الثاني** كان للرجل الثاني في القاعدة أيمن الظواهري بعنوان «من كابل إلى مقديشو» شنّ خلاله هجوماً على شريف واعتبر أن سيطرة التنظيمات الإسلامية على أجزاء من الصومال تمثل «خطوة على طريق نصر الإسلام وطرد الغزاة»، واعتبر عودة شريف إلى لصومال «تواطؤاً مع الغزاة الصليبيين على محاربة الجهاد، وإنشاء حكومة ترضخ للمطالب الأمريكية، ولا تلتزم بالشريعة»، مشجعاً الشباب على مجاهدة «الحكومة الأمريكية الصنع، كما جاهدوا من قبل الإثيوبيين ومن قبلهم أمراء الحرب»[٣].

وكذلك جاء خطاب بن لادن الذي خاطب «المجاهدين» في الصومال، متحدثاً عن الرئيس الصومالي شيخ شريف شيخ أحمد قائلاً: «مثل هؤلاء

(٢) «مختار روغو... أهداف شباب المجاهدين في الصومال،» برنامج لقاء اليوم على قناة «الجزيرة» (٢٤ شباط/فبراير ٢٠٠٩)، <http://aljazeera.net/nr/exeres/93865b75-2241-448f-ac67-bcf29ca15876.htm?wbc_purpose=1#l1>.

(٣) «الظواهري يهاجم شيخ أحمد ومنظمة التحرير، ويلوّح باستهداف مصالح غربية،» سي إن إن بالعربية (٦ آذار/مارس ٢٠٠٩)، <http://arabic.cnn.com/2009/middle_east/2/23/zawahri.yemensomalia/index.html>.

الرؤساء هم وكلاء أعدائنا، لا تنعقد لهم ولاية أصلاً، فشيخ شريف هذا حاله، فيجب خلعه وقتاله، إن الحرب الدائرة فوق أرضكم هي حرب بين الإسلام والصليبية العالمية، فحلف الأطلسي أوكل هذه المهمة لإثيوبيا، وهؤلاء وموكلوهم، لما أرهقهم جهادكم المبارك، لجأوا إلى المكر والخداع. . فنصّبوا عليكم رجلاً من بني جلدتكم، ولكنه على ملّتهم».

واتهم زعيم القاعدة شيخ شريف بالتآمر مع «القوى الغربية» بعد أن كان «مع المجاهدين»، وبعد أن «أغرته العروض الأمريكية»، قائلاً: «شيخ شريف، كان رئيساً للمحاكم الإسلامية ومع المجاهدين، ولكنه نتيجة لإغراءات وعروض من المبعوثة الأمريكية في كينيا غيّر وبدّل وارتدّ على عقبيه، ووافق على إشراك القوانين الوضعية الكفرية مع الشريعة الإسلامية لإقامة حكومة وحدة وطنية، وهذا الإشراك هو الشرك الأكبر المخرج من الملة»[٤].

كان وابل الرسائل القاعدية كفيلاً بأن يدعم موقف «الشباب»، ويضعف في المقابل موقف شريف لدى المنخرطين في صفوف الشباب، والمجاهدين المحتملين أيضاً، وقد ركزت الرسائل على إظهار شريف كرئيس «مرتد وكافر»، وأنه لا يختلف عن الأفغاني حامد كرزاي، حتى أن بن لادن وصفه بـ «كرزاي الصومال»، ودعا إلى محاربته وخلعه، وقد أسهمت الرسائل من ناحية أخرى في عملية الشحن الأيديولوجي والدعم المعنوي للشباب والتحريض على الانضمام إليهم.

وهنا نجد أن هناك تقاطعاً في المبادئ والمعتقدات والأهداف بين حركة شباب المجاهدين وتنظيم القاعدة فكرياً وأيديولوجياً، فالحركة تسعى إلى إقامة دولة الخلافة الإسلامية، وتكفّر الحاكم الذي لا يحكم بما أنزل الله، ولا يعترفون بالمنظمات الدولية ولا بشرعيتها، وهم أيضاً يهدفون إلى توسيع عملياتهم لتشمل دول الجوار الصومالي المصنفة لديهم كصليبية، ومن ثم يجب تطهيرها من «الكفار». على هذه الخلفية يمكن تفسير تجاوب الحركة مع خطاب بن لادن عبر إصدار «لبّيك يا أسامة» الذي وزعته الحركة في شوارع العاصمة مقديشو.

---

(٤) «بن لادن: شيخ شريف «ارتد» بعدما أغرته العروض الأمريكية،» سي إن إن بالعربية (١٩ آذار/ مارس ٢٠٠٩)، <http://arabic.cnn.com/2009/middle_east/3/19/OBL.somalia/>.

ومن هنا يرى الباحث في شؤون الحركات الإسلامية ضياء رشوان أن حركة الشباب المجاهدين تتبنى أفكار القاعدة لكن ليست لهم علاقات مباشرة مع التنظيم؛ ربما بعض العناصر قد ذهبت في السابق إلى أفغانستان، ولكن ليس لهم علاقة تنظيمية بالقاعدة في أفغانستان»[٥].

وتعود أهمية حركة «شباب المجاهدين» للقاعدة، إلى عدة عوامل، منها:

١ ـ تعدُّ هذه المنطقة بمثابة مجمع الأمن الإقليمي وبوابة العبور الوحيدة نحو عمق القارة السمراء والعالم باعتبارها تطل على البحر الأحمر وخليج عدن والمحيط الهندي، وتتحكم في طريق الملاحة البحرية بين الشرق والغرب بشقّيها العسكري والاقتصادي، حيث مضيق باب المندب.

٢ ـ أن وجود القاعدة في الصومال يسهّل لها التواصل مع تنظيم القاعدة في المغرب العربي عبر فرعه النشط في صحراء مالي والنيجر.

٣ ـ يملي غياب الدولة وسريان حالة الفوضى عاملاً هاماً من عوامل جذب القاعدة؛ وذلك لسهولة الاختباء من الملاحقة في ظل الحرب العالمية على ما يسمّى بالإرهاب، ولتكون المنطقة نقطة انطلاق للقيام بعمليات في شرق أفريقيا، ووجود القاعدة في الصومال يسهّل لها التواصل مع تنظيم القاعدة في المغرب العربي عبر فرعه النشط في صحراء مالي والنيجر، وكذلك بالنسبة إلى اليمن حيث تركيبتها القبلية وانتشار الأسلحة بين السكان كمظهر معتاد من مظاهر الحياة، ووجود حركة تمرد ممثلة في الحوثيين.

٤ ـ الطبيعة الجغرافية: كالسواحل الصومالية الممتدة التي يصعب السيطرة عليها أمنياً؛ حيث تمتلك الصومال أطول السواحل على مستوى القارة الأفريقية. يبلغ إجمالي طول السواحل الصومالية ٣٠٢٥ كم، وتمتد المياه الإقليمية الصومالية إلى ٢٠٠ ميل بحري داخل مياه المحيط الهندي؛ مما يجعل من دخول مقاتلين أجانب عملية سهلة، وكذلك بالنسبة إلى اليمن حيث الطبيعة الجبلية الوعرة، وحدود اليمن الصحراوية الجبلية المفتوحة التي تمتد

---

(٥) «ضياء رشوان لـ آكي: ارتباط الحكومة الصومالية بقوى خارجية يقوّي الحركات الراديكالية،» وكالة (آكي) الإيطالية للأنباء (٢٢ نيسان/ أبريل [د. ت.])، <http://www.adnkronos.com/AKI/Arabic/Security/?id=3.1.287333404>.

إلى أكثر من ١٣٠٠ كيلومتر، والتي تسهّل من مهمة تدريب واختباء عناصر القاعدة وصعوبة القضاء عليهم.

٥ ـ طبيعة الصومال كدولة تتكون من عشائر وقبائل متنوعة تعدُّ بيئة مثالية للقاعدة، فكلما كانت المنطقة أكثر بدائية وتتوفر على مكونات عشائرية وإثنية كانت أقرب إلى مجتمع المدينة الأول التي نشأت فيه دولة الإسلام الأولى، وكانت أفضل لنشاط القاعدة، و«القبيلة تعتبر مصدر إلهام وقوة للتيار الجهادي هناك؛ فكلاهما يكرهان الدولة والنظام.

٦ ـ قربها من جزيرة العرب بكل خصائصها الثقافية ومكنوناتها الاقتصادية.

٧ ـ تعتبر القاعدة منطقة القرن الأفريقي عموماً من أهم مناطق الصراع مع أمريكا، حيث تحتضن كينيا السفارة الأمريكية المسؤولة عن مناطق الصومال وجنوب السودان، فضلاً عن كون هذه المنطقة تتمتع بعمق إسلامي شعبي، وهذه كلها عوامل جاذبة للتنظيم. ولكن يبقى أهمها حالة الفوضى التي تعمّ الصومال، ما يتيح للقاعدة التحرك بلا قيود والتخطيط بحرية متى شاءت، وكيفما شاءت(٦).

أولاً: بدايات النشأة

ذاع صيت حركة «شباب المجاهدين» على الساحة الإسلامية في الصومال بقوة في العام ٢٠٠٧. لكن يرى البعض أن نواة التنظيم الأولى كانت عام ٢٠٠٤ على الأرجح حيث اتخذ مقراً له في معسكر صلاح الدين، ويعتبره بعض المراقبين امتداداً طبيعياً لجماعة (الاتحاد الإسلامي) التي مارست عسكرة الدعوة منذ بداية التسعينيات في القرن الماضي في مختلف الأقاليم في الصومال، ثم جرى حلُّها عام ١٩٩٦، لكن اختار هؤلاء الشباب مواصلة حمل السلاح والدخول في مواجهات مع إثيوبيا على الحدود الصومالية في مناطق جادو، وفي داخل إثيوبيا(٧).

---

(٦) **تنظيم القاعدة في القرن الأفريقي** ([د. م.]: مركز الدين والسياسة للدراسات، ٢٠١٠)، <http://www.rpcst.com/downloads.php?action=show&id=12>.

(٧) محمد عمر أحمد: «خريطة القوى والحركات الإسلامية،» إسلام أون لاين، <http://mdarik.islamonline.net/servlet/satellite?c=articlea_c&cid=1235539816801&pagename=islamyoun/iyalayout>، و«الشباب المجاهدين في الصومال.. العلاقات وصراع البقاء،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.net/servlet/satellite?c=articlea_c&cid=1264249916565&pagename=islamyoun%2fiyalayout>.

كما مثّل العدوان الأمريكي منذ ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ والاحتلال الإثيوبي للعاصمة الصومالية في ٢٠٠٦ ـ بعد إطاحة المحاكم تحت غطاء حماية الحكومة الصومالية ـ وإدراج الولايات المتحدة الأمريكية لحركة شباب المجاهدين في قائمة المنظمات الإرهابية، العامل الأبرز في صعود شباب المجاهدين؛ حيث ظهر «الشباب المجاهدون» كضرورة لتحرير الصومال من الاحتلال في فترة حرجة.

يقرر د. عمر إيمان: أن حركة «الشباب المجاهدين» كانوا جزءاً من جماعة «الاعتصام بالكتاب والسنة»، إلا أنها فصلتهم عام ٢٠٠٦ خوفاً من أن «يرتكب هؤلاء الشباب صغار السن أخطاء تنسب فيما بعد إلى الجماعة»، وكوّنت تلك المجموعة المفصولة جماعة خاصة بهم باسم «جماعة الشباب»[(٨)].

أما القيادي في الشباب مختار روغو فله رأيٌ آخر، يقول: «حركة الشباب المجاهدين «تأسست في وقت ليس ببعيد بعد عودة بعض الناس من القتال في أفغانستان وهزيمة دولة طالبان؛ حيث اجتمع بعض الرجال من الحركات الإسلامية الموجودة في الساحة، وكانوا يشعرون بتقصير لدى تلك الحركات خاصة فيما يتعلق بالجهاد. كانت هناك حركات إسلامية صومالية حاولت الجهاد ولكنها اصطدمت بعراقيل كثيرة فأوقفته. رجال تلك الحركات الذين شاركوا في تلك المحاولات اجتمعوا وقرروا تشكيل حركة جهادية دعوية توازن بين الدعوة والجهاد، هذا الأمر تحقق وبارك الله تلك الجهود، وأفشل أولئك الرجال مخططات كفرية كثيرة غزت هذا البلد. اختار الله كثيراً من رجال هذه الحركة شهداء، أكثر من عشرة من المؤسسين لهذه الحركة هم اليوم في عداد الشهداء؛ . . . . كثيرون ممّن حضروا المؤتمر التأسيسي للحركة استشهدوا، ومن بقي منهم حياً يسعى لأن يموت على ما مات عليه الأولون. المعارك الأولى التي تعرّف من خلالها الشعب على حركة الشباب المجاهدين كانت معارك محاربة الإرهاب التي كان يقودها أمراء الحرب التسعة أولئك الذين اتفقوا مع الأمريكان، كان هؤلاء يعملون في ذلك الزمن على اختطاف الإسلاميين وتسليمهم إلى الإدارة الأمريكية عبر مكاتب لها في جيبوتي، من بينهم اثنان اختطفا من منزل آدم عيرو، واحد منهم موجود الآن ويشارك في

---

(٨) عمر إيمان أبو بكر، **تجربة المحاكم الإسلامية في الصومال.. التحديات والإنجازات** (بيروت: دار الفكر العربي، ٢٠٠٨).

الجهاد، والآخر مسجون في هيرجيسا، وبعد أن تمادى هؤلاء بالمتاجرة بالمسلمين قرر المجاهدون مقاتلتهم، فهاجموا المطارات التي كانت تستخدم لهذه الأغراض وخلصوا من كانوا بأيديهم سالمين، بعد ذلك بدأت العملية المشتركة التي قمنا بها مع المحاكم الإسلامية، وكان الدعم الشعبي قوياً في حسم المعركة، وبعد تلك العمليات صارت الحركة مشهورة في الساحة»[٩].

ثانياً: أهداف الحركة

تسعى الحركة حسبما يفهم من أدبياتها: إلى إقامة دولة إسلامية في الصومال على غرار إمارة أفغانستان الإسلامية؛ إذ يعدُّ إقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة أهم أهداف الحركات الجهادية السلفية. يقول مختار روغو أحد قادة الشباب المجاهدين عند سؤاله عن أهداف الحركة في لقاء له مع قناة «الجزيرة»: «. . . نحقق إعادة الخلافة الإسلامية عبر الدعوة والحسبة والجهاد، نبين للناس الطريق الصحيح ونزيح كل من يقف أمام هذه الدعوة ونعيد الخلافة الإسلامية، وبوادر هذا الأمر ظاهرة الآن وفي بيدوا تطبق شريعة الله»[١٠].

كما يعد تطبيق الشريعة الإسلامية، خاصة إقامة الحدود الشرعية، مثل: حد السرقة، وحد الزنا من رجم وجلد، من أهم أولويات الحركة؛ يقول مختار روغو: ما تبنى عليه الشريعة الإسلامية هو الكتاب والسنّة والإجماع والقياس، نحن نتمسك بكل هذه الأشياء[١١].

١ ـ الجذور الفكرية للحركة

تنطلق حركة الشباب من عدة منطلقات أساسية لا تخطئها عين المتابع تميزها من غيرها من الفصائل الإسلامية المسلحة وغير المسلحة في الصومال، وأهمها:

ـ عدم الاعتراف بالدولة القطرية باعتبارها قيماً ترسخت من الحقبة الاستعمارية والأفكار العلمانية، وعلى هذه الأساس فهي لا تعترف بالحدود الدولية المعترف بها، ولا العلم والنشيد الوطني، ولا الدستور.

(٩) «مختار روغو. . . أهداف شباب المجاهدين في الصومال».

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) المصدر نفسه.

ـ ترفض الحركة المبادئ والمفاهيم الغربية (الديمقراطية والليبرالية والرأسمالية)؛ لذلك فالحركة تعمل على إعادة صياغة المجتمع سياسياً واقتصادياً، وإعادة تشكيل القيم المجتمعية وفق رؤية خاصة صياغة جذرية لا تقبل أنصاف الحلول والترقيع، وهذا واضح من الخطاب الصارم الذي لا يسترضي أحداً.

ـ البعد عن البراغماتية والمرونة السياسة، ويمكننا الاستشهاد لصحة ذلك بإعلانها المتكرر في وسائل الإعلام أن الراية السوداء التي تحمل شعار التوحيد هي الجديرة وحدها أن تخفق في سماء الصومال دون العلم الأزرق ذي النجمة الخماسية البيضاء.

ـ الإقصائية الشديدة في التعامل مع الإسلاميين في الساحة، فالجهة الوحيدة التي تعايشت مع حركة «الشباب» هو «الحزب الإسلامي» نظيرها في الحرب ضد الحكومة والقوات الأفريقية، وهناك شبه إجماع من المراقبين على أن التعايش بينهما مؤقت، والطلاق وشيك، وقد استفحل بينهما النزاع، لكنه حسم لصالح «الشباب المجاهدين» في كسمايو وما حواليها، ثم هدأ لاشتداد الهجمة عليهما من قبل تحالف الحكومة والجماعات الصوفية في الأقاليم الوسطى من الصومال، أما باقي الحركات الإسلامية غير المسلحة فإن «الشباب المجاهدين» لا تقيم لها وزناً[١٢].

٢ ـ الهيكل التنظيمي والقيادات والكوادر

تتمتع الحركة بنوع من التماسك نتيجة لتعدد تشكيلاتها وقيادتها العسكرية. وتعد الخلفية الفكرية والحركية لأي تيار أو حركة سواء إسلامية أو غيرها، مؤشراً مهماً لاتجاه الحركة، فالغوص في الخلفية الفكرية والحركية لقادة حركة شباب المجاهدين سيفرز لنا بدون شك ملمحاً مهماً في طبيعة تلك الحركة، ويمكننا من استشراف ردود أفعال الحركة وتوقع مستقبلها من خلال التعرف على الشخصيات القيادية بها.

ـ أبرز قيادات الحركة:

ـ **أحمد عبدي غودني** (مختار أبو الزبير) وهو قائد الحركة، من مواليد هرجيسا، عاش السنوات الأولى من حياته في البادية. أخذ مراحله التعليمية

(١٢) أحمد، «الشباب المجاهدين» في الصومال.. العلاقات وصراع البقاء».

الأولى في شمال الصومال عام ١٩٨٨. انتقل إلى مقديشو ثم ذهب إلى جيبوتي، ثم سافر إلى باكستان للدراسة في الجامعة الإسلامية بإسلام أباد وتخرج فيها من كلية الاقتصاد. يتمتع بذكاء خارق وتظهر عليه علامات الحياء والتواضع، قليل الكلام وانطوائي. تولّى القيادة خلفاً للقائد السابق السيد عبد الرحمن إسماعيل عرالي الذي ألقي عليه القبض في جيبوتي منتصف عام ٢٠٠٧، ولكنْ أفرج عنه بعد ذلك ورجع إلى الصومال.

ـ **السيد عبد الرحمن إسماعيل عرالي** نشأ وترعرع في مدينة مقديشو وفيها أخذ كافة مراحله التعليمية، سافر إلى باكستان للدراسة في أواخر التسعينيات، ولم يكمل تعليمه رغم التحاقه بأكثر من كلية، اعتقل في بيشاور بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وأطلق سراحه، وفي عام ٢٠٠٦ احتجز في مطار نيروبي مع الشيخ أحمد إسلام من قيادات «الحزب الإسلامي» في الوقت الحالي، أيضاً أطلق سراحه بتدخل من بعض السياسيين الكينيين، ثم ألقي القبض عليه في جيبوتي، وهو في طريقه للمشاركة في مؤتمر المحاكم الإسلامية في منتصف عام ٢٠٠٧، وسلم إلى الولايات المتحدة، ثم أرسل إلى قاعدة غوانتانامو في كوبا، وأفرج عنه مؤخراً وعاد إلى الصومال.

ـ **إبراهيم حاج جامع** الملقب بإبراهيم الأفغاني، واسمه الحركي «أبو بكر الزيعلي»، وهو من أوائل الإسلاميين الصوماليين الذين شاركوا في حرب المجاهدين الأفغان ضد الاتحاد السوفياتي، من مواليد هرجيسا، ينتمي إلى أسرة ميسورة الحال، عاش فترة من الزمن في الولايات المتحدة الأمريكية قبل التحاقه بالجهاد الأفغاني في منتصف الثمانينيات من القرن الماضي. يعد الأب الروحي والمنظِّر للحركة، كما هو أكبرهم سناً في مجموعة قيادة الحركة.

ـ **مختار روبو علي** (أبو منصور) من مواليد بيدوا، تلقّى تعليمه في الحلقات العلمية في المساجد، سافر إلى أفغانستان للقتال ضد قوات التحالف التي هاجمت حكومة طالبان عقب أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، يعتبر من علماء الحركة وفقهائها، له مرونة وواقعية في التعامل مع الأحداث، يميل إلى حصر نشاط الحركة في داخل الصومال وعدم تدويلها.

ـ **فؤاد محمد خلف** «فؤاد شونغلي» من مواليد مقديشو، وتلقّى فيها مراحله التعليمية الأولى، ثم سافر إلى المملكة العربية السعودية، وعاد منها بعد سنوات قليلة، وبعد انهيار الدولة الصومالية لجأ إلى السويد حيث عاش فيها

إلى العام ٢٠٠٣، ثم عاد إلى مقديشو والتحق بحركة «شباب المجاهدين» حتى صار من أبرز قياداتها[١٣].

يتضح لنا من خلال تلك الخلفيات عدداً من النقاط الهامة:

١ ـ أن معظم القيادات أصحاب خلفية عسكرية خارج الصومال، فمعظمهم، إن لم يكن جميعهم، شارك في الجهاد الأفغاني سواء في فترة الغزو السوفياتي أو فترة الغزو الأمريكي، وهو الأمر الذي يعني أنهم يتمتعون بخبرة وكفاءة تنظيمية جيدة.

٢ ـ لديهم خلفية عسكرية واستراتيجية قوية تمكّنهم من الاستمرار في حرب العصابات فترات طويلة، وهو ما يعني أن الحركة لديها نفس طويل في الحرب، ولن تسقط أو تستسلم بسهولة، نظراً إلى خبرة قادتها وكوادرها الطويلة في مقارعة أقوى جيوش العالم سواء السوفيات أو الأمريكان.

٣ ـ الرؤية العالمية، يقول أحد قادة شباب المجاهدين: نرفض تلك الحدود الوهمية التي تمنع العراقي أن يصل الأردن، والسعودي أن يصل اليمن، وندعو إلى رمي هذه الأوراق الوهمية التي صنعها الاستعمار، ونطالب بتوحيد البلدان الإسلامية[١٤].

ثالثاً: التشكيلات العسكرية

١ ـ جيش العسرة

يمثل جيش العسرة الجناح العسكري للتنظيم، ومهمته عسكرية صرفة، تتمثل في تنفيذ العمليات العسكرية والجهادية ضد الأعداء، ويتكوّن من عناصر مدربة تدريباً جيداً، تتقن أساليب القتال. ومعنويات أفرادها مرتفعة لأنها تنطلق من عقيدة عسكرية واضحة.

٢ ـ جهاز الاستخبارات

تمتلك «حركة شباب المجاهدين» جهازاً خاصاً يمكن أن يطلق عليه جهاز

(١٣) تقرير مركز الشاهد النصف سنوي، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٠)، ص ١٦٩-١٧٠.

(١٤) «مختار روغو... أهداف شباب المجاهدين في الصومال».

استخباري، يناط به بعض الأعمال مثل: استيفاء المعلومات، والقيام بعمليات اغتيالات للتخلص من خصومها. يقول الصحفي الصومالي إبراهيم جيلي: «إن شباب المجاهدين معروفون قبل ظهور المحاكم، ولديهم جهاز استخبارات ممتاز وفرق اغتيالات قوية، كان يُظن دائماً بمسؤوليتها عن اغتيال أجانب، وضباط بالمخابرات، والشرطة، والجيش السابق».

ويرى جيلي أنه «حين كان اتحاد المحاكم يقبض على مقاليد الحكم في الصومال (٢٠٠٦) سيطرت الحركة على الجناح العسكري والإعلامي والإداري للاتحاد، إذ كان الشيخ مختار ربو الناطق الرسمي الحالي للحركة نائب المسؤول الأمني والعسكري للمحاكم، كما كان الشيخ عبد الرحمن علي مودي الناطق الإعلامي، بينما كان الشيخ أحمد جدوني الأمين العام للمجلس التنفيذي. . فالشباب هيمنوا على الجناح العسكري، فيما هيمن الشيخ شريف شيخ أحمد على الجناح السياسي[١٥]».

٣ ـ «جيش الحسبة»

مهمته اجتماعية صرفة تستهدف فضّ النزاعات القبلية المستعصية وحماية المجتمع، وخاصة التجار والأهالي، ومطاردة اللصوص والمجرمين والقراصنة وقطّاع الطرق، وإقناع التشكيلات الاجتماعية بتطبيق الشريعة[١٦].

رابعاً: العلاقات مع الأطراف الداخلية

١ ـ في المناطق الواقعة تحت إمرتها

تتنوع أساليب إدارة تنظيم «حركة الشباب المجاهدين» للمناطق التي تحت إمرتها، فبعض المناطق التي تسيطر عليها يوجد فيها نظام حكم يضمن مشاركة العشائر وبعض الأشخاص ذوي الخبرات العلمية والفنية في مستويات الحكم

---

(١٥) عبد القادر عثمان، «دعاية مجانية أمريكية لشباب المجاهدين الصومالية،» إسلام أون لاين،
< http://www.islamonline.net/servlet/satellite?c = articlea_c&cid = 1203758356772&pagename = zone-arabic-news%2fnwalayout > .

(١٦) أكرم حجازي، «شباب المجاهدين والقاعدة.. مفارقات الجهاد الصومالي،» إسلام أون لاين،
< http://www.islamonline.net/servlet/satellite?c – articlea_c&pagename – zone-arabic-daawa%2fdwalayout &cid = 1220346248625 > .

التنفيذية ومراكز اتخاذ القرارات المتعلقة بالحكم المحلي وإدارة شؤون المجتمع.

إلى جانب هذا الاتجاه هناك قيادات أخرى في مناطق أخرى ترفض مشاركة أي أطراف أخرى من خارج الحركة في إدارة شؤون المنطقة(١٧). والمشاهد أن كل منطقة من المناطق التي تسيطر عليها الحركة لها نمط إدارة مختلف؛ وهو الأمر الذي من الممكن أن يؤدي إلى إحداث كيانات داخلية ومناطق نفوذ تتصارع حول السلطة والثروة. كذلك يعكس هذا الأمر أن الحركة ليس لها نمط قيادة واحد تسعى إلى تطبيقه، حيث يرى كثير من المراقبين أن تلك الحركات من أمثال «حركة الشباب المجاهدين» لديها أهداف لتحرير البلاد أو الوصول إلى السلطة بدون أن يكون لديها مقومات إدارة تلك السلطة أو الدولة، وليس لديها تصور ما بعد الوصول إلى الهدف، وهو الأمر الذي يؤدي غالباً إلى الفشل في إدارة الدول، وبالتالي الرجوع إلى المربع الأول.

٢ ـ الدور الاجتماعي لجيش الحسبة

لا شك أن المتابع لشؤون الحركات الإسلامية المسلحة في العالم قد يلاحظ نمطاً جديداً من التدخل في المجتمع عبر الحالة الصومالية لم تكن مألوفة بهذا الاتساع والنشاط، ولكن على الأرجح فرضت تكوين جيش الحسبة ظروف الحرب الصومالية التي خلّفت الكثير من «قطّاع الطرق» و«العصابات» في ظل غياب الدولة، وبالتالي فهو ظاهرة تستحق المتابعة.

ومن أقوى الأمثلة التي من الممكن أن نضربها لتأكيد هذا الدور الاجتماعي الفاعل لجيش الحسبة سقوط ولاية جوبا وعاصمتها كيسمايو ثالث المدن الساحلية (٥٢٨ كم جنوب العاصمة مقديشو)، وطرد المليشيات الحكومية منها بزعامة بري هيرالي في أيدي «حركة الشباب المجاهدين»، حيث جاء سقوط المدينة تتويجاً للحملة على ولاية جوبا السفلى، وهي أسفرت بحسب بيان للحركة صدر في ٢٠٠٨/٨/١٢ عن فضّ سلسلة

---

(١٧) «مختار روغو . . . أهداف شباب المجاهدين في الصومال».

على سبيل المثال: منطقة كيسمايو وفيها نظام من ثلاثة أطراف: «معسكر راسكانوني» و«الأخوة في إدارة عانولي» و«حركة الشباب» وهذا النظام مستقلّ لا تُحتَسب قراراته على الحركات التي يتشكّل منها.

«نزاعات قبلية دامية عصفت بمعظم مدن الولاية حتى تمّ إبرام صلح شامل بين قبائل متناحرة طوال عقود من الزمان»[١٨]، وتبع المصالحة بحسب نفس البيان لقاء جمع «رجال الحسبة» مع «رؤساء العشائر وأعيانهم»، حيث «عرضوا عليهم الالتزام بشريعة الرحمن التي بالتحاكم إليها تصان الدماء والأعراض وينبذ الاقتتال الجاهلي، فقوبل عرض الإخوة بترحيب ورضاء.. فطأطأ رؤساء العشائر رؤوسهم لمتطلبات الشريعة المحمدية، آخذين بالعهد للعمل بمقتضياتها وفعل مأموراتها وترك منهياتها»[١٩].

٣ ـ موقف القبائل الصومالية من «حركة الشباب المجاهدين»

تلعب القبيلة دوراً بارزاً في المشهد الصومالي سواء السياسي أو الاجتماعي، ففي غياب سلطة مركزية للدولة، أصبحت القبيلة هي المهيمن على شؤون أفرادها وتعاظم دورها بشكل كبير، لذا كان لمحاولة استطلاع الموقف القبلي من الحركة يحظى بقدر كبير من الأهمية، ففي الوقت الذي يوجد من العشائر الصومالية من تشبعت بروح العداء الكامل للحركة؛ بسبب عمليات معينة شهدتها أقاليمها، كحادثة بلدوين في شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٩، التي راح ضحيتها وزير الأمن الصومالي العقيد عمر حاشي آدم[٢٠]، وعشرات الضباط والمسؤولين ووجهاء عشيرة «حوادلي»؛ مما فجّر معارضة القبيلة ضد «حركة الشباب المجاهدين»، أو بسبب احتكار رجال الصوفية قيادة بعض العشائر، أو لأسباب أخرى، فإن هناك عشائر أخرى استفادت من مشروع «حركة الشباب المجاهدين» الذي يتضاءل معه المنطق العشائري؛ فقد كانت الحركة بمثابة المحرر لعشائر اعتبرت نفسها مهضومة قبل استيلاء «حركة الشباب المجاهدين» على مناطقها. كما يشكّل الدور الجغرافي والإعلامي عاملاً مهماً في تحديد الموقف الشعبي من الحركة، فبينما تسود نظرة سلبية عنها لدى سكان المناطق البعيدة عن نفوذها مثل «أرض الصومال» وبونت لاند ـ وهي متهمة بتنفيذ تفجيرات في تلك المناطق ـ والجاليات الصومالية داخل الغرب المتأثرة بالإعلام الغربي؛ توجد، في المقابل، نظرة إيجابية بين المقيمين في مناطق نفوذ الحركة، فالاحتكاك المباشر مع «حركة

---

(١٨) حجازي، «شباب المجاهدين والقاعدة.. مفارقات الجهاد الصومال».

(١٩) المصدر نفسه.

(٢٠) «الصومال: مقتل ٢٠ في انفجار بينهم وزير الأمن،» بي بي سي عربي (١٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٩)، < http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/middle_east_news/newsid_8106000/8106362.stm >.

الشباب المجاهدين» يولّد التقارب ويخفّف من حدّة «الصورة الذهنية» الشديدة القتامة التي تخلقها وسائل الإعلام؛ حيث تنعم مناطق نفوذ الحركة بالأمن مقارنة بما كانت عليه تلك المناطق أيام أمراء الحرب.

كما كان للتعليمات التي تسعى الحركة إلى تطبيقها موضع ترحيب من قطاع من الشعب الصومالي، لكنها في الوقت نفسه أثارت حفيظة آخرين لأسباب مختلفة مثل: إقامة الحدود كالجلد والرجم وقطع الأيدي والأرجل، وتوقيت مواعيد الأذان والإقامة في المدن لتسهيل مراقبة الرجال المتخلّفين عن صلاة الجماعة في المساجد، وهدم الأضرحة، وطرد المشعوذين، وتسريح النساء من العمل في منظمات دولية، ومنع الزيارات السنوية للصوفية، ومنع إقامة المولد النبوي في شهر ربيع الأول، والأمر بالحجاب مع النقاب، ومنع التدخين ومضغ نبات القات، والأمر بإغلاق أثناء أوقات الصلاة، ومنع مشاهدة الأفلام، ومنع موسيقا الهواتف المحمولة، وإطلاق مليشيات للحسبة تجول في الشوارع لمراقبة سلوكيات الجمهور.

وهناك أعمال أخرى تنسب إلى «حركة الشباب المجاهدين»، وهي جرائم بحتة مثل اغتيالات السياسيين والصحفيين المناوئين لها، وقتل الأجانب.

٤ ـ موقف التيارات الإسلامية الصومالية من «حركة الشباب المجاهدين»

تتباين كثير من التيارات الإسلامية في توجهاتها ومواقفها مع توجه «حركة الشباب المجاهدين»، وتختلف مبررات هذا الخلاف من فئة إلى أخرى، فحركة «الاعتصام» أكثر التيارات تمثيلاً للتيار السلفي، قد وصفوا في بيانات لهم الحرب الدائرة في الصومال الآن بأنها حرب فتنة، وهو ما يتناقض مع وصف حركة شباب المجاهدين لعناصر الحكومة الصومالية بالمرتدين والخونة ـ جاء ذلك في الإعلان الجديد عقب مؤتمر موسع للجماعة في مدينة جرووي في الفترة بين ١٥/ ٤/ ٢٠١٠ و٢٢/ ٤/ ٢٠١٠ وحضره معظم أعضاء اللجنة العلمية ومجلس الشورى، وجاء فيه أن الجماعة تستنكر بشدة إطلاق أحكام الكفر والردة على المخالف المسلم بدون مستند شرعي من فتوى لأهل العلم، أو حكم قضائي شرعي، كما تستنكر القيام بأعمال القتل أو الاغتيال أو التفجير أو المحاربة بناء على تلك الأحكام الجائرة.

كما أكدت الجماعة في بيانها أنها «ليست طرفاً في القتال الدائر بين الفصائل

الصومالية ولا في أي قتال داخلي بين المسلمين، وترى أنه قتال فتنة لا تجوز المشاركة فيه، وتبرأ إلى الله منه، وتناشد جميع الأطراف أن يتقوا الله في أنفسهم وفي بلادهم وأمتهم وأن يصلحوا ذات بينهم»[٢١]، الأمر الذي أثار «حركة شباب المجاهدين» وجعلها تعقد ندوة في مقديشو للرد على البيان تحت عنوان: «جماعة الاعتصام. . بين خدمة الأعداء وخذلان المجاهدين»، اتهموا فيها «الاعتصام» بانحرافات منهجية، فضلاً عن اتهامها بالإرجاء وغير ذلك من الأمور[٢٢].

وأما بالنسبة إلى جماعة الإخوان المسلمين ممثلة بحركة «الإصلاح»، فإن مشروع «حركة الشباب المجاهدين» يختلف مع منهج الجماعة الذي يعتمد على التغيير الهادئ، والبناء التدريجي، وترى جماعة «الإصلاح» أن «حركة شباب المجاهدين» ما هم إلا فقاعة في الهواء سرعان ما يزول أثرها، أو أنها نبتة غريبة خرجت في غير بيئتها فلن تدوم طويلاً، كما أشار إلى ذلك الشيخ محمد نور «غريري» مؤسس حركة الإصلاح في حوار إذاعي، فلا تعدو مسألة «الشباب» عنده سوى مسألة وقت، فهم منقطعو الجذور، وقد استهلكوا جميع الوقت المخصص لهم للعب وسط الميدان[٢٣].

كما انتقدت هيئة علماء الصومال المخالفات الشرعية التي ترتكبها الحركة. ومن المعروف أن الهيئة تضم قيادات دينية لها حضورها الشعبي وقبولاً واسعاً لدى العديد من الطوائف والحركات الإسلامية[٢٤].

٥ ـ علاقة الحزب الإسلامي بـ «حركة الشباب المجاهدين»

يمكننا تلخيص العلاقة بين الفصيلين العسكريين الرئيسين الإسلاميين في الساحة السياسية الصومالية في إطار ثلاثة مستويات:

---

(٢١) «جماعة الاعتصام بالكتاب والسنّة تعتزم إعلان مواقفها عبر وسائل الإعلام،» الصومال اليوم (٢٠١٠)، <http://www.somaliatodaynet.com/port/2010-04-12-03-38-09/1094-2010-04-23-18-03-22.html>.

(٢٢) «عودة جماعة «الاعتصام» إلى الساحة الصومالية وتأثيرها على الإمارات المتناحرة،» الصومال اليوم (٩ أيار/ مايو ٢٠١٠)، <http://www.somaliatoday.net/port/2009-04-24-18-19-57/17-2009-04-15-02-16-23/1145-2010-05-09-17-48-25.html>.

(٢٣) أحمد، «الشباب المجاهدين» في الصومال. . العلاقات وصراع البقاء».

(٢٤) انظر: «البيان الختامي لهيئة علماء الصومال،» الصومال اليوم (١٧ أيار/ مايو ٢٠٠٩)، <http://www.somaliatoday.net/port/2010-01-04-18-47-15/297-2009-12-10-21-28-10.html>.

أ ـ **الشقاق والصراع**: في الوقت التي تتشابه به أطروحات كلٌ من الفريقين إلا أن الصراع والمعارك بينهما لم تكد تختفي من الساحة الصومالية، فقد أدت معارك بين الجانبين إلى استيلاء مسلحين تابعين للحزب الإسلامي الصومالي على بلدة طوبلي الواقعة على الحدود الصومالية ـ الكينية بعد اشتباكات مع مقاتلي حركة الشباب المجاهدين. استخدم فيها الفريقان الأسلحة الخفيفة والثقيلة. وأدت إلى مقتل أكثر من ١٥، وإصابة العشرات بجروح في صفوف الجانبين[٢٥].

هذا مجرد خبر واحد تحدث عن قتال محتدم بين الجانبين استخدمت فيه الأسلحة الخفيفة والثقيلة وأدى إلى قتلى وجرحى بين الطرفين، ومثل هذا الخبر نجد الكثير منه، وهذه الأخبار تعكس طبيعة الصراع بين الطرفين بدون مبرر شرعي أو اختلاف فكري أو منهجي أو أيديولوجي بين الطرفين.

ب ـ **المصالحة والحوار**: في الوقت الذي نتابع فيه الصراع بين الطرفين في ساحة معينة، نجد وكالات الأنباء تطالعنا بالأخبار عن لقاءات تجري على مستوى القيادات العليا لحركة الشباب المجاهدين والحزب الإسلامي الصومالي بغية توحيد الحركتين. وأن الجانبين عقدا ثلاثة لقاءات بالعاصمة الصومالية مقديشو تناولت قضايا وصفت بالجوهرية، وأخرى فنية، وأن الجانبين شكّلا لجنة شرعية، وأخرى فنية تتولى بحث ملفات توحيد الحركتين، وفي اللجنتين أعضاء بارزون من الجانبين[٢٦].

ج ـ **انشقاق بعض أذرع الحزب للانضمام إلى «حركة الشباب المجاهدين»**، على نحو ما حدث في مدينة لوق حيث أعلن مسؤول من الحزب الإسلامي في المدينة التي استعاد الحزب سيطرته عليها، انضمام قوات الحزب الإسلامي في المدينة إلى صفوف حركة الشباب، حسب ما صرّح به أحمد محمود صلاد من مسؤولي الحزب الإسلامي في الإقليم[٢٧].

والعجيب أن تجد تلك المستويات الثلاثة من العلاقة، وإن كانت متباينة

---

(٢٥) عبد الرحمن سهل، «قتال بين الإسلامي والشباب بالصومال.» الجزيرة نت (١٨ شباط/ فبراير ٢٠١٠)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/55e37441-3b9c-4f36-afd4-fab9ad7ddbdb.htm>.

(٢٦) «تحرك بالصومال لتوحيد الإسلاميين،» الجزيرة نت (٣ آب/ أغسطس ٢٠١٠)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/9143153f-74d4-48b2-904c-340bb09cbb43.htm>.

(٢٧) «انضمام أعضاء الحزب الإسلامي في مدينة «لوق» إلى حركة الشباب،» <http://arabic.alshahid.net/news/1342>.

في المضمون إلا أنها متزامنة في التوقيت، فيمكنك في اليوم الواحد أن تقرأ عبر الصحف ووكالات الأنباء عن تعاون عسكري بين الحزب الإسلامي والشباب المجاهدين ضد الحكومة، وفي موقع عسكري آخر تجد تناحراً، وفي منطقة أخرى إدارة مشتركة من الطرفين، ثم حديث عن مصالحة، ثم في اليوم التالي معركة عسكرية بينهما، وهكذا. . .، ما يؤكد رخاوة الحزب وضعف بنيته التنظيمية والفكرية.

وهذا الأمر يشير في الوقت نفسه إلى أن المشهد الصومالي يتجه إلى الاختزال في مفردتين تنظيميتين، حكومة بقيادة الإسلامي الشيخ شريف أحمد، ومعارضة مسلّحة شديدة التمسك الأيديولوجي بقيادة «حركة الشباب المجاهدين»، وما بين هذين الطرفين من حركات وقوى سياسية ليس أمامها سوى الالتحاق بأيٍّ من هذين القطبين أو الانزواء والتآكل والانهيار، بما في ذلك الحزب الإسلامي العريق بقياداته وتاريخها الكبير.

وقد قادت هذه الحالة من الضياع الحزب الإسلامي إلى أن يكون الخاسر الأكبر في المنافسة الصومالية، حيث بدأ العشرات من مقاتليه، الانضمام إلى الأطراف الأخرى (الحكومة وحركة الشباب) التي حسمت توجهاتها الحركية ومشروعها السياسي.

ويشير قائد بارز وعضو في اللجنة التنفيذية للحزب الإسلامي الصومالي إلى أن الحزب يعاني وجود أزمة فكرية وسياسية داخله، حيث يوجد «تياران داخل اللجنة التنفيذية للحزب: ـ أحدهما يدعو إلى الانضمام إلى «حركة الشباب المجاهدين» ثم إعلان دولة إسلامية، في حين يرفض الآخر تلك الفكرة، ويشترط أولاً حل النزاع العسكري القائم بين الجانبين في منطقة جوبا بالوسائل السلمية وفقاً للشريعة الإسلامية»[٢٨].

(٢٨) «أزمة داخل الحزب الإسلامي الصومالي،» الجزيرة نت (٢٢ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/91a994e4-f58d-4ffb-9383-c4a9151bc2c3.htm>.

٤٩ ـ القاعدة وفروعها في العالم

هاني نسيرة

• القاعدة من تنظيم إلى حالة..
الجهاد الفردي وفرص القاعدة الجديدة

مقدمة

منذ أيار/مايو عام ٢٠٠٣ تاريخ إعلان تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وحتى ٢ أيار/مايو عام ٢٠١١ تاريخ اغتيال زعيمها، يمكن القول إن القاعدة تحولت من تنظيم إلى شبكة يضم عدداً كبيراً من التنظيمات الفرعية المرتبطة بها، تمتد من منطقة الشرق الأوسط إلى الساحل الإفريقي وآسيا وأوروبا، كما لم يؤثر هذا الاغتيال في تصور كثير من المراقبين في وضع تنظيمات القاعدة في كثير من المناطق، خاصة مع اعتماد القاعدة حسب وصية بن لادن وتأسيس الراحل محمد خليل الحكايمة استراتيجية الجهاد الفردي. ولكن الخطورة أنها بعد الربيع العربي انتشرت أكثر كحالة ملهمة لعديد من الشباب العربي والمسلم الذي صادف تغييراً عميقاً قام على فراغ أيديولوجي، لم يخل من شعارات عدائية وهوياتية مضادة للولايات المتحدة والغرب والأقليات، أحسنت السلفية الجهادية والسلفيات السياسية الصاعدة استغلالها، كما تجلى في تداعيات الفيلم المسيء لنبي الإسلام (ﷺ) في أيلول/سبتمبر ٢٠١٢.

ولا يمكن القول إن «القاعدة» انتهت تنظيمياً، رغم العديد من الضربات التي وقعت بها كما كان في الصومال، بعد طرد «حركة الشباب المجاهدين» من العاصمة مقديشيو واغتيال أحد أبرز قادتها فضل محمد، في ١٠ حزيران/يونيو ٢٠١١، بعد شهر وأيام من اغتيال بن لادن، وكذلك مقتل عدد من أبرز زعماء

القيادة المركزية للقاعدة، منهم عطية الله الليبي في ١١ آب/أغسطس ٢٠١٢، وتأكدت وفاة أبي يحيى الليبي، الذي رجحت الولايات المتحدة مقتله في حزيران/يونيو ٢٠١٢، بعد أن أكده أيمن الظواهري في ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، وهو نفس التاريخ الذي أكدت فيه الحكومة اليمنية مقتل سعيد الشهري، نائب زعيم القاعدة في جزيرة العرب، وهو الأمر الذي لا يمكن الجزم به حتى الآن.

هناك ضربات تلاحقت للقاعدة تنظيماً ولشبكة فروعها التنظيمية في العالم بعد مقتل زعيمها في عدد من بلدان العالم، ولكنها كحالة لا زالت نشطة وهو ما تأكد في عملية محمد مراح في فرنسا بتاريخ ١٢ آذار/مارس ٢٠١٢، أو ما شاهدناه في مقتل السفير الأمريكي يوم ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢ في ليبيا على إثر ردود الفعل الشعبية والاحتجاجية على فيلم مسيء للنبي (ﷺ)، وهو ما أعلنت عنه القاعدة أنها قامت به ثأراً لمقتل أحد قيادييها أبي يحيى الليبي، أو رفع الرايات السود للقاعدة وصور زعيمها الراحل أسامة بن لادن في الاحتجاجات ضد السفارة الأمريكية بالقاهرة أو تونس، وفي تظاهرات عديدة في مختلف بلدان الوطن العربي، مما يجعلنا نجزم أن القاعدة كحالة تنشط بقوة مع صعود الإسلاميين وسياسات الهوية ومناخات الانفلات الأمني وضعف هياكل الدولة.

ربما يكون ثمة تراجع ملحوظ على مستوى القيادة المركزية للقاعدة المحاصرة في جبال باكستان وأفغانستان، وعلى مستوى بعض الفروع وليس كلها، وهو ما أثر في حجم العمليات التي تراجعت على مستوى العالم (١٠٢٨٣ عملية في العام الماضي) بعد أن كان (١١٦٤١ في ٢٠١٠)، حسب المركز الوطني لمكافحة الإرهاب الأمريكي[١]. ولكنْ، هناك تقدم في مستوى بعضها وخاصة في منطقتي الساحل الأفريقي والقرن الأفريقي، عبر جماعات التحقت بها في السنتين الأخيرتين كـ «بوكو حرام» النيجيرية النشطة في القرن الأفريقي، و«حركة الشباب المجاهدين» الصومالية، وجماعة «أنصار الله» و«كتيبة الملثمين» اللتين سيطرتا قبل شهور على الشمال المالي مجتمعاً، حين نجحت القاعدة مثلاً في مالي في السيطرة على تومبكتو في أوائل تموز/يوليو سنة ٢٠١٢.

(١) وكالات الأنباء في (١٧ آب/أغسطس ٢٠١٢).

كما أن هناك حركات أخرى عديدة مرتبطة بها لا زالت تمارس نشاطها مثل طالبان باكستان التي نفّذت ما لا يقل عن عشرين عملية نوعية في باكستان انتقاماً لمقتل زعيم القاعدة حتى الآن، كما أن هناك «حركة لشكر طيبة» الكشميرية المرتبطة كذلك بها، فضلاً عن بعض التنظيمات التي لا زالت ناشطة أو عادت إلى نشاطها بقوة في الوطن العربي مثل تنظيم القاعدة النشط في العراق في ظل السجال الطائفي الساخن والدولة المشخصنة الفاشلة، في شخص رئيس الوزراء المالكي، ومجموعات السلفية الجهادية في سيناء وليبيا وغيرها التي يمثل مناخ الحرية غير المضبوطة والفراغ الأيديولوجي السائد في دول ما بعد الثورات العربية مساحات مفتوحة لنشاطاتها مع أقرباء أيديولوجيين في سدّة الحكم.

• فروع القاعدة في العالم غير العربي

سنحاول في ما يلي **استقراء وتوصيف حالات فروع القاعدة في العالم غير العربي**:

أولاً: القاعدة في الساحل والقرن الأفريقي

١ ـ القاعدة في الساحل الأفريقي

في ١٣ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦ أعلن مصطفى دوركدال زعيم الجماعة السلفية للدعوة والقتال في الجزائر ولاءه لزعيم الجماعة أسامة بن لادن، وقد أعلنت ذات الجماعة تغيير اسمها إلى «تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي» في ٢٤ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ ليتحول اسمها فيما بعد إلى «تنظيم القاعدة في المغرب العربي»، ويبدو أنها لم تمثل جاذبية للتنظيمات الجهادية المسلّحة في المغرب العربي ـ وفق الرأي الغالب ـ فاتجهت إلى النشاط في منطقة الساحل الأفريقي، فنشطت في البداية في موريتانيا التي مثّلت لها تهديداً، ولكنه تزايد بشكل واضح فيما بعد في مالي[٢] والنيجر بالخصوص، وزاد زخمه مع انضمام حركة المجاهدين وجماعة رأس كامبوني الصوماليتين إليها في عام

(٢) في ذلك، انظر: جان بيار فيللو، «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي: تحد جزائري أم تهديد عالمي؟»، **أوراق كارنيغي** (مؤسسة كارنيجي للسلام الدولي)، برنامج الشرق الأوسط، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٩).

٢٠١٠ لتمثل مع غيرها من الجماعات في القرن والساحل الأفريقي ملاذاً آمناً للقاعدة هناك، واتسعت عملياتها فيه، وإن بدأت بموريتانيا ثم مالي والنيجر لتقوم بعدد من العمليات المهمة في هذا الاتجاه، كانت آخرها عملية خطف أربعة فرنسيين، وقد ظهر هؤلاء الرهائن مؤخراً ـ بعد سبعة أشهر من اختطافهم ـ في شريط مسجل لتنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي يوم ٢٧ نيسان/أبريل ٢٠١١ مطالبين الرئيس الفرنسي بالاستجابة لمطالب القاعدة، التي أعلنها أسامة بن لادن في شريط له ـ في ٢١ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ بانسحاب القوات الفرنسية من أفغانستان. ورغم توقعات الفرنسيين بتأثير مقتل بن لادن في تحرير الفرنسيين المختطفين إلا أن كثيراً من المراقبين المغاربة يرون أن استراتيجية دوركدال لن تتأثر بمقتل بن لادن، وقد يكونون أول ضحايا العمليات الانتقامية على مقتل بن لادن، وإن كان دعا في الوثائق المنسوبة إليه بعد وفاته إلى عدم خطف الفرنسيين أو قتل رهائنهم بعد الموقف الفرنسي من التدخل في ليبيا حتى لا يخسر هذا الموقف الداعم للثورة الليبية حينئذ[٣].

وحسب العديد من التقديرات فقد قامت القاعدة في الساحل الأفريقي، والتنظيمات المرتبطة بها، حتى عام ٢٠١١ بأكثر من ألف ومئتي عملية إرهابية نوعية، اشتملت على قتل واغتيال وتفجير وخطف لأجانب في كلٍّ من الجزائر وليبيا وتونس وموريتانيا والنيجر ومالي والتشاد، كانت حصيلتها المعلنة مقتل ٢٠٠٠ شخص، وجرح أكثر من ٦٠٠٠ آخرين، إضافة إلى الأضرار الجسيمة التي ألحقتها بالمؤسسات الحكومية والبنى التحتية بما يشبه الحرب المنسية[٤]. وتتوزع هذه العمليات وفق تقديرات المراكز المعنية بمتابعة الإرهاب على الدول المذكورة حيث سجلت الجزائر ٩٣٨ عملية متنوعة، والتشاد ٥٨ عملية، ومالي ٤١ عملية، والنيجر ٣٥ عملية، وموريتانيا ٢٠ عملية، والمغرب ٧ عمليات، وتونس ٣ عمليات، وليبيا عملية واحدة. وهذه الخارطة كفيلة بتبرير حجم مخاوف أجهزة الاستخبارات التي باتت متأكدة وفق ما تعلنه من وجود صلات مؤكدة بين الجماعات المتشددة وتنظيم القاعدة ومجموعات إجرامية في أوروبا وفي أمريكا اللاتينية.

---

(٣) انظر: «حوار مع محمد ضريف،» الشروق (الجزائر)، ٢/ ٥/ ٢٠١١، <http://www.echoroukonline.com/ara/international/74266.html>.

(٤) انظر: الهادي الحناشي، «نذر الحرب القادمة على ملاذات القاعدة في الساحل الأفريقي،» العربية نت (٢٣ تموز/يوليو ٢٠١٢).

نجح تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي في جذب بعض المجموعات السلفية في المغرب وتونس، منها الجماعة المغربية المقاتلة وبعض مجموعات الجماعة الليبية المقاتلة (قبل صدور مراجعاتها سنة ٢٠٠٩) وبعض المجموعات السلفية الجهادية في تونس ـ التي تنشط في المهجر ـ وبرزت في أحداث سليمان سنة ٢٠٠٧ وتفجير كنيس الغريبة في جزيرة جربة التونسية في ١١ نيسان/أبريل ٢٠٠٢، كما يذكر في هذا السياق أن قاتلي أحمد شاه مسعود في ٩ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ كانوا مجاهدين تونسيين مقيمين في أوروبا أرسلهم أسامة بن لادن لقتله، قبل أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بيوم واحد.

وخلال العام ٢٠٠٧، وتحديداً في ١١ نيسان/أبريل نجحت القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي في القيام بثلاث عمليات تفجيرية متزامنة في الجزائر العاصمة، استهدفت السراي الحكومي ومخفراً للشرطة وموقعاً للدرك، وهو ما تزامن مع الذكرى الخامسة لأول هجوم لتنظيم القاعدة داخل المغرب العربي، وهو تفجير كنيس الغريبة في تونس قبل ذلك بخمس سنوات، كما استهدف الموكب الرئاسي في باتنة بتاريخ في ٦ أيلول/سبتمبر من العام نفسه، ولكن الرئيس عبد العزيز بوتفليقة لم يصب بأذى؛ وبلغت عمليات القاعدة في المغرب العربي ذروتها في تفجيرات بالعاصمة الجزائرية شملت مقر المحكمة الدستورية الجزائرية والمقر الإقليمي للأمم المتحدة، راح ضحيتها ٤١ قتيلاً بينهم ١٧ موظفاً من موظفي الأمم المتحدة.

لكن خلال العام ٢٠٠٨ لم تكن وتيرة العنف بنفس الدرجة (تراجعت من ٢٠٠ إلى ١٥٠ عملية) كما كانت أقل فتكاً، وتركزت في ثلاث مناطق هي (تيزوزو ـ بومرداس ـ البويرة) أو ما يعرف بمثلث الموت، بينما خلا أكثر من نصف الولايات الجزائرية الثماني والأربعين من أي عمليات جهادية، وهو ما يعني التقلص الجغرافي للعنف وانخفاض معدله، وثانياً نجاح استراتيجية الحكومة في ضرب معاقل التنظيم خارج بؤر الإرهاب.

هذه الأسباب وغيرها ألجأت تنظيم القاعدة في المغرب إلى مدّ نشاطه نحو الساحل الأفريقي باتجاه موريتانيا ثم مالي ثم صحراء النيجر والتشاد، وهو ما صار يُعرف بالقاعدة في الساحل الأفريقي. وخلال العام ٢٠١٠ نجحت القاعدة في القيام بالعديد من العمليات في مختلف دول الساحل، ففي موريتانيا امتدت

عمليات الخطف والسطو القاعدي، ففي وقت لاحق خطف إيطالي وزوجته وهما يستعدان لعبور الحدود إلى جمهورية مالي، وعلى رغم إرسال مئات الجنود والمخبرين وأدلاء البدو لتعقب الإرهابيين في عمليات بحث وتمشيط واسعة في الصحراء، فقد وصل «المجاهدون» ومعهم «الأسرى النصارى» إلى معسكرات «القاعدة» في مثلث الموت الصحراوي عبر مسالك وعرة في الصحراء وبات الجيش الموريتاني عاجزاً عن السيطرة عليها[٥].

ونشط هؤلاء في استهداف الأجانب بالخصوص، وبرزت الجهود الأفريقية والدولية في هذا الصدد التي توصلت إلى مبادرة «الشراكة عبر الصحراء لمكافحة الإرهاب» التي شملت دول الساحل الأربع، وكذلك الجزائر وتونس والمغرب، ونيجيريا والسنغال في غرب أفريقيا، كما دعيت ليبيا إلى الانضمام، لكنها رفضت الدعوة، في ظل حكم القذافي، وقبل بروز المعارضة والمجلس الانتقالي الثوري في بنغازي الذي تولى الأمور بالكلية بعد رحيله.

ما أردنا الإشارة إليه فيما سبق أن القاعدة في الساحل الأفريقي إنما هي امتداد لمجموعات القاعدة المسلحة من تنظيم القاعدة في المغرب العربي التي تحركت نحو صحراء مالي بعد تضييق الحكومات المغاربية عليها، ونجحت في صناعة علاقات جيدة بقبيلة الطوارق (الرجال الزرق) وغيرها من القبائل في الصحراء.

وكان لسقوط معمّر القذافي الداعم لنظام الحكم في الساحل الأفريقي، أثره، فنجحت حركة تحرير الأزواد في إسقاط نظام الحكم في مالي في آذار/مارس ٢٠١٢، ويبدو أنها في فعل الإسقاط كانت متحالفة مع القاعدة في الساحل التي دعمتها في هذه العملية، ولكن الخلافات ما لبثت أن دبّت بينهما، وطردتها القاعدة من إقليم شمال مالي نهائياً في ٢٨ تموز/يوليو ٢٠١٢، وأعلنت أنها فتحت خمس جبهات جديدة للقتال، ثلاث منها توجّهت إلى منكا على حدود النيجير، والرابعة إلى غاو، والخامسة إلى تيمبكتو، وفي ١ تموز/يوليو ٢٠١٢ أصدر المختار بلمختار (المعروف بـ بلعور) قائد «كتيبة الملثّمين» في شمال مالي التابعة للقاعدة بياناً سرد فيه

---

(٥) انظر: الحياة، ١٦/ ٢/ ٢٠١١.

أحداث السيطرة على مدينة غاوه[٦]، كما أعلنت كتيبة أخرى مرتبطة بالقاعدة تدعى «جماعة أنصار الدين» بقيادة عمر حاماها[٧]، وتقف ضد تحرير الأزواد، وتختلف كلية عن جماعة التوحيد والجهاد التي تنشط في الغرب الأفريقي، انشقاقها عن القاعدة. وقد بثّت صور تلفزيونية صور قادتها ومقاتليها وهم يقومون بهدم الأضرحة التاريخية في مدينة تمبكتو وهم يحملون مختلف أنواع الأسلحة والرشاشات، حتى أنها تمكنت من السيطرة على مدن سبقتها إليها الحركة الوطنية لتحرير ازواد التي باتت ترفع شعار مجابهة القاعدة في مسعى للحصول على اعتراف دولي. وما يبرر المخاوف الإقليمية والدولية وقوع ثلاثة مطارات صالحة لهبوط وإقلاع الطائرات تحت سيطرة هذه الجماعات، من بينها مطار تمبكتو وغاوه وتساليت، وهو ما يتيح إمكانية التواصل مع العالم الخارجي ونقل ما تحتاجه هذه الجماعات من أسلحة وعتاد وحتى مقاتلين ومخدرات قادمة من أمريكا اللاتينية. وتعتبر التقارير الصحفية أن زعيم الحركة هو إياد أغ غالي الذي كان قنصل دولة مالي في المملكة العربية السعودية، وهي المهمة التي تولاّها بعد توقيع اتفاق بين الطوارق والحكومة في باماكو بوساطة جزائرية أنهت سنوات من التمرد قاده ضد القوات الحكومية، حيث يحظى بتقدير ونفوذ كبيرين في مناطق الشمال، وقد لعب إياد دوراً في المفاوضات بين تنظيم القاعدة وعدد من البلدان الأوروبية من أجل إطلاق سراح رهائن اختطفهم التنظيم في المنطقة. وبالإضافة إلى دور إياد أغ غالي أظهرت صور منشورة على شبكة الإنترنت، وجود قيادات تنظيمية للقاعدة في المغرب الإسلامي، من بينهم قائد قطاع الجنوب الجزائري مختار بلمختار وهو يوجّه مقاتليه معتمراً عمامة خضراء في مدينة تمبكتو، وقد تمكنت هذه الجماعات من منع بث الإذاعات للأغاني، ومن مهاجمة محلات بيع الخمور، مستحضرة المشاهد التي كانت تقوم بها طالبان منتصف تسعينيات القرن الماضي حينما وصلتا إلى عاصمة كابل. وتزداد المخاوف بتصريحات لمسؤولين أمريكيين حول تحول أعداد كبيرة من الجهاديين من

---

(٦) «بلمختار» يروي تفاصيل مواجهات «غاوه».. ويدعو «شرفاء» حركة تحرير أزواد إلى لتشاور،» وكالة نواكشوط للأنباء (ونا) (٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٢)، <http://www.ani.mr/?menuLink=9bf31c7ff062936a96d3c8bd1f8f2ff3&idNews=18759>.

(٧) انظر هذا الفيديو لـ «عمر حاماها» زعيم جاعة أنصار الدين في الصحراء على موقع يوتيوب، <http://www.youtube.com/watch?v=ejqeMEtIpeA&feature=player_embedded>.

الجزائر وتونس وموريتانيا لمناصرة جماعة «أنصار الدين» وهو ما يفتح الباب أمام تحول المنطقة إلى قبلة للجهاديين على غرار ما كانت عليه أفغانستان في ثمانينيات وتسعينيات القرن الماضي. وقالت وكالة الأنباء الموريتانية الخاصة إيه. إن. آي. يوم ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢ إن العشرات من متمردي الطوارق «الذين كانوا يعملون مع الجيش الموريتاني» التحقوا بحركة أنصار الدين الإسلامية، كما أضافت الوكالة: إن الحركة قد عيّنت أميراً لها من جماعة القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي ليتولى قيادة الجيش الجديد في تمبكتو، كما عيّن القيادي يحيى أبو الهمام أمير كتيبة الفرقان التابعة لجماعة القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي حاكماً للمدينة، وقد عيّن ساندا أبو أمامة نائباً له.

وتأتي مباركة زعيم تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي أبي مصعب عبد الودود (مصطفى دوركدال)، ونصائحه التي توجه بها إلى مقاتليه في شمال مالي لتؤكد الدور الذي يلعبه تنظيم القاعدة في المغرب الإسلامي في هذه المنطقة، وتأثيره في مسار الأحداث، ففي شريط مسجّل مدته ١٢ دقيقة تم توزيعه على شبكة الإنترنت في نهاية شهر أيار/مايو ٢٠١٢ أشاد أبو مصعب عبد الودود بما حققه مقاتلوه من «انتصار تاريخي» متوجهاً بثماني نصائح من أجل التوصل إلى إقامة دولة إسلامية تطبّق فيها الشريعة الإسلامية تدريجياً، داعياً إلى توفير الأمان لسكان المدن التي تمّت السيطرة عليها وهي تمبكتو وغاوه وكيدال، وتوفير الخدمات الأساسية مثل الصحة والماء والكهرباء والغاز والوقود[٨].

ومن المجموعات الأخرى النشطة في هذه المنطقة جماعة «التوحيد والجهاد» التي تسيطر على مدينة غاوه، وتوصف بأنها جناح منشق عن تنظيم القاعدة ظهر في شمالي مالي في نهاية العام ٢٠١١، وهو ما اعترفت به القاعدة وأكدته في تصريحات على لسان أبي عبد الإله أحمد القيادي في تنظيم القاعدة في بلاد المغرب، ورئيس اللجنة السياسية والعلاقات الخارجية في التنظيم في ٨ أيلول/سبتمبر أثناء حوار مع أحد المواقع الجهادية الذي أكد فيه أيضاً وجود تنسيق بين التنظيم وجماعة بوكو حرام في شمال نيجيريا[٩].

---

(٨) انظر: الحناشي، «نُذُر الحرب القادمة على ملاذات القاعدة في الساحل الأفريقي».

(٩) نقلاً عن: **النهار** (الجزائر)، ٨/٩/٢٠١٢.

يذكر أن جماعة بوكو حرام التي قتل المتحدث الرسمي باسمها في ١٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢ تنشط في نيجيريا منذ عام ٢٠٠١ تاريخ نشأتها السلفية قبل تحولها إلى سلفية جهادية. ورغم ما أعلنته الحكومة النيجيرية عام ٢٠٠٩ من أنها قتلت جميع أفرادها بمن فيهم زعيمها محمد يوسف، بعد وقوع مواجهات بين الجماعة والشرطة والجيش، شملت عدة ولايات شمالية، راح ضحيتها مئات أو آلاف من الضحايا من المدنيين، إلا أن الحركة عادت إلى النشاط بقوة ونسب إليها العديد من التفجيرات والهجمات التي شهدتها المناطق الشمالية الشرقية من نيجيريا في الفترة من ٢٠١٠ إلى ٢٠١١. وأهم هذه التفجيرات سوق أبوجا في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠، وتفجير مركز الشرطة في مايدوكوري في كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وتفجير مكتب للجنة الانتخابية الوطنية المستقلة في مايدوكوري في نيسان/أبريل ٢٠١١، وتفجير مقر الأمم المتحدة في أبوجا في آب/أغسطس ٢٠١١.

من جهة أخرى تعدُّ «منظمة التوحيد والجهاد» أخطر منظمة إرهابية في شمال مالي وغرب أفريقيا، وقد أعدمت عدداً كبيراً من الدبلوماسيين، كان آخرهم دبلوماسي جزائري في ٢ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، وكانت جماعة التوحيد والجهاد قد أعلنت مسؤوليتها عن اختطاف ثلاثة رهائن أوربيين، في غرب الجزائر في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، وسبعة دبلوماسيين جزائريين في مدينة غاوه في نيسان/أبريل ٢٠١٢. وذكرت تقارير أن الحركة طلبت ٣٠ مليون دولار مقابل إطلاق سراح الرهائن الأوربيين، و١٥ مليون دولار لإطلاق سراح الدبلوماسيين الجزائريين، كما تطالب الحركة نفسها بإطلاق سراح اثنين من سكان الصحراء الغربية تم اعتقالهم من قبل القوات الموريتانية.

ولكن حركة تحرير أزواد، وكذلك الدول المغاربية بالتعاون مع فرنسا بالخصوص، نجحتا في تصعيد هجماتهما على هذه الجماعات ـ المرتبطة أو المنشقة ـ عن القاعدة في شمال مالي، وقتل ١٤ عنصراً من القاعدة في مالي في ١٠ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، كما أكد تنظيم القاعدة في المغرب العربي مقتل ما يعرف بنائب أمير الصحراء نبيل صحراوي أو نبيل الأوراسي في حادث سير بالعاصمة تمبكتو بشمالي مالي يوم ١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢[١٠].

---

(١٠) انظر: «قاعدة المغرب تؤكد مقتل نائب «أمير الصحراء»،» الجزيرة نت (١٦ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢)، <http://www.aljazeera.net/news/pages/06577c33-2509-41d0-a1b4-84d378b0fb5f>.

وقد توالت التحالفات والمؤتمرات في تطويق هذه المخاطر، كان آخرها فريق عمل مكافحة الإرهاب في الساحل والصحراء الذي أسس بمبادرة فرنسية، وتهدف إلى تعزيز قدرة دول الساحل على مكافحة الإرهاب. وقد اجتمعت جيوش دول الساحل في مالي يوم ٢٩ نيسان/أبريل ٢٠١١ بهدف التنسيق والتشاور في ما يخص مكافحة الإرهاب والجريمة المنظّمة، واعتبر وزير خارجية جمهورية مالي سومايلو بوباي مايغا أن الوضع الأمني في منطقة الساحل ـ بفعل نشاط القاعدة ـ يبقى «خطيراً ومقلقاً» بسبب وجود عناصر القاعدة في المغرب العربي، وقد أنشئت لجنة الأركان العملياتية المشتركة تتويجاً لاجتماعات متتالية لرؤساء أركان ووزراء خارجية الدول السبع المنتمية إلى منطقة الساحل، وهي الجزائر ومالي والنيجر وموريتانيا وليبيا والتشاد وبوركينا فاسو[١١].

٢ ـ القاعدة في القرن الأفريقي

يشير تعبير «القرن الأفريقي» إلى منطقة شرق أفريقيا. وتضم من الناحية الجغرافية: الصومال، وجيبوتي، وإريتريا، وإثيوبيا، وهي المنطقة الأقرب إلى اليمن، وهي فضاء جيوسياسي يضم إلى جانب هذه المنطقة دولاً أخرى مثل: السودان، وكينيا، وأوغندا، وتنزانيا وغيرها، وهي منطقة أغلب سكانها من المسلمين.

وهو ما يعني أن الدلالة السياسية لمصطلح القرن الأفريقي تتعدى حدود الدلالة الجغرافية حتى في معناها الواسع. وربما يعزى ذلك، ولو جزئياً، إلى أن هذه المنطقة تقع داخل الإقليم الذي أضحى يعرف باسم «قوس الأزمة» الذي يضم القرن الأفريقي وشبه الجزيرة العربية ومنطقة الخليج.

ويتزايد نشاط القاعدة في هذه المنطقة التي تضم مضيق باب المندب ومضيق عدن، وتصاعد أخطرها في الصومال حيث انضمت «حركة شباب المجاهدين» إلى القاعدة عام ٢٠١٠، وما يزيد من خطورة الأمر النشاط المتزايد للقاعدة في جزيرة العرب وفي اليمن بعد توحيد فرعيها في اليمن والسعودية عام ٢٠٠٩.

وقد تأسس تحالف يضم الدول المحاذية للساحل الأفريقي عرف بـ «تحالف

(١١) السفير (بيروت)، ٢٩/٤/٢٠١١.

صنعاء» كرد فعل على تصاعد دور الجماعات المسلحة والقاعدة في هذه المنطقة، ضم كلاً من اليمن وإثيوبيا والسودان، وقد عقدت أول قمة له في صنعاء في ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٢، ويتم الإعداد الآن لعقد قمته الثانية في العاصمة السودانية الخرطوم في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، وهو تحالف آخذ في التزايد خلال الفترة القادمة، وقد أعلنت دوله عند تأسيسه أن أحد أهدافه مواجهة الإرهاب والمنظمات الإرهابية في المنطقة.

وتتمتع منطقة القرن الأفريقي بأهمية جيو ـ استراتيجية كبيرة، ولكنها مع ذلك تعد واحدة من أكثر المناطق سخونة على ظهر البسيطة في ظل غياب التوازنات وتسيُّد الفوضى الإقليمية، كما تضم بين جنباتها بوابة العبور الوحيدة نحو عمق أفريقيا والعالم باعتبارها تطل على البحر الأحمر وخليج عدن والمحيط الهندي، وتتحكم في طريق الملاحة البحرية بين الشرق والغرب بشقّيها العسكري والاقتصادي، حيث مضيق باب المندب، كما يزيد من خطورتها أن وجود القاعدة في الصومال يسهّل لها التواصل مع تنظيم القاعدة في المغرب العربي عبر فرعه النشط في صحراء مالي والنيجر وغيرها من بلدان الساحل الأفريقي.

وقد نفّذ أحد القادمين من أمريكا واسمه «شروة محمد» عملية انتحارية في بوساسو شمال شرقي الصومال؛ ما دفع مكتب التحقيقات الفيدرالية (إف. بي. آي.) إلى التحقيق والبحث عن سبب تخلّي الصوماليين عن الحياة المريحة في الولايات المتحدة والتوجه إلى القتال في الصومال.

يذكر أن الصومال تمتلك أطول السواحل على مستوى القارة الأفريقية، (٣٠٢٥ كم)، وتمتد المياه الإقليمية الصومالية إلى ٢٠٠ ميل بحري داخل مياه المحيط الهندي؛ مما يجعل من دخول مقاتلين أجانب عملية سهلة، وكذلك بالنسبة إلى اليمن حيث الطبيعة الجبلية الوعرة، وحدود اليمن الصحراوية الجبلية المفتوحة التي تمتد إلى أكثر من ١٣٠٠ كيلو متر، التي تسهّل من مهمة تدريب واختباء عناصر القاعدة وصعوبة القضاء عليهم.

كذلك فإن طبيعة الصومال كدولة تتكوّن من عشائر وقبائل متنوعة تعد حاضناً آمناً للقاعدة، وقد نجحت القاعدة في التعاطي مع أغلب القبائل في كلّ البلاد التي اقتحمتها سواء باكستان أو أفغانستان أو الصومال واليمن، هذا فضلاً عن قربها من جزيرة العرب بكل خصائصها الثقافية ومكنوناتها الاقتصادية. لكل

هذه الأسباب تعتبر القاعدة منطقة القرن الأفريقي عموماً من أهم مناطق الصراع مع أمريكا، حيث تحتضن كينيا السفارة الأمريكية المسؤولة عن مناطق الصومال وجنوب السودان، فضلاً عن عمق البعد الثقافي الإسلامي في هذه المنطقة.

٣ ـ نشأة تنظيم القاعدة في القرن الأفريقي

ربما يعود اهتمام القاعدة بمنطقة القرن الأفريقي إلى الشهور الأولى بعد انتهاء الجهاد الأفغاني ضد السوفيات ورحيل أسامة بن لادن والظواهري إلى السودان.

وقد كشفت وثائق سنجار التي كشفت عنها القوات الأمريكية بعد سقوط العراق سنة ٢٠٠٣ أن قاده القاعدة، وبينهم أسامة بن لادن، توجهوا إلى القرن الأفريقي، وبالتحديد نيروبي والصومال عام ١٩٩٣. ووصفت أدبيات القاعدة هذه الرحلة برحلة المسك أو الثواب. وكان الهدف من الزيارة إنشاء معسكرات بديلة لأفغانستان في الصومال بمدينة بوصاصو والوق وإقليم لاغودين، وتوفير كادر تدريبي، وكانت مجموعه الاتحاد الإسلامي في الصومال هي الجهة التي قامت بالتمهيد لهذه الزيارة أثناء عملية «إعادة الأمل» التي قادتها الولايات المتحدة في الصومال بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٤ حيث شاركت مجموعات من المجاهدين العائدين من أفغانستان ضد القوات الأمريكية بفعالية في طرد القوات الأمريكية من الصومال برفقة القوى الإسلامية هناك، وتضمّنت الخطة استقبال متطوعين من السودان وباكستان، بالإضافة إلى دول القرن الأفريقي.

أ ـ حركة الشباب المجاهدين.. الرحلة للقاعدة

ـ بعد سقوط حكم جماعة المحاكم الإسلامية في الصومال ومع دخول القوات الإثيوبية المساندة للنظام السياسي، بدأت خلايا إسلامية منشقة عليها تتوجه إلى تأسيس تنظيم مستقل منافس عرف فيما بعد بحركة الشباب المجاهدين، التي وجدت تأييداً كبيراً من بن لادن وسائر زعماء القاعدة فيما بعد، ودانت له بالولاء عام ٢٠١٠ بعد ذلك، وهو ما مهد له اقترانه والتزامه بالإطار السلفي الجهادي.

ولعل ما ساعد على جعل الصومال بيئة مؤاتية لصعود القاعدة ونمطها الجهادي قربها من اليمن، فضلاً عمّا تضمّه الصومال من القبائل الحضرمية واليمنية الأصل، ويعتبر مركز تجنيد وتدريب وإعادة تأهيل للقاعدة، كما توجّه

إلى الإقامة فيه الآلاف من اللاجئين الصوماليين وغيرهم ممّن يتم استيعابهم من قبل المراكز السلفية المتشددة، أبرزها مركز دماج والمعبر.

كل هذه العوامل دفعت بالقاعدة إلى أن تبادر بتقديم الدعم المعنوي والتدريبي واللوجستي لحركة شباب المجاهدين قبل انضمام الأخيرة إليها، فصدرت النداءات من القيادات للحاق بركب المقاتلين في الصومال من على لسان نائب قائد التنظيم أيمن الظواهري، ومن ثم من القيادي أبو يحيى الليبي، ووصف شيخ شريف قائد المحاكم الإسلامية السابق، ورئيس الجمهورية بالردة وأنه كرزاي الصومال، حسب وصف زعيم القاعدة أسامة بن لادن. وهو ما كان كفيلا بأن يدعم موقف «الشباب»، ويضعف في المقابل موقف شريف لدى المنخرطين في صفوف الشباب، والمجاهدين المحتملين أيضاً.

وبالنظر إلى تكتيكات «حركة الشباب المجاهدين» على الأرض والعمل الإلكتروني المنظم يلاحظ أنهما استنساخ جديد للتجربة القاعدية، فالتكتيكات القتالية المستخدمة في العراق كالألغام واختطاف الأجانب والقاذفات الأرضية جاءت استجابة لدعوة أيمن الظواهري في تسجيل مرئي بثّ في مطلع العام ٢٠٠٧.

وأسوة بالتجربة العراقية لتنظيم القاعدة لجأ التنظيم الصومالي إلى الدعاية الإعلامية، فبدأ بإصدار مجلة إلكترونية أطلق عليها اسم «ملّة إبراهيم»، ثم أنشأ عام ٢٠٠٩ مؤسسة إعلامية سمّاها مؤسسة «الكتائب الإسلامية»، لتكون ذراعاً إعلامياً لحركة المجاهدين على غرار «السحاب» و«الفجر» الذراع الإعلامي للقاعدة ودولة العراق الإسلامية (فرع تنظيم القاعدة في العراق).

ولكن بعد وفاة أسامة بن لادن في أيار/مايو ٢٠١٢ وتصاعد معدلات الدعم للدولة الصومالية بقيادة الشيخ شريف أحمد لمساعدتها في مواجهة حركة شباب المجاهدين التي كادت تسيطر على العاصمة مقديشيو، نجحت القوات الحكومية وتنظيم أهل السنّة والجماعة الصوفية في طردها من العاصمة مقديشيو وغيرها من المناطق.

ب ـ قيادات القاعدة في القرن الأفريقي

(١) **أبو عبد الله البنشيري**: القيادي في تنظيم الجهاد المصري ـ وهو أول قائد عسكري للقاعدة ـ من أوائل القادة الذي نشطوا في القرن الأفريقي، وقد

مات غرقاً في بحيرة فيكتوريا بأوغندا أثناء التحضير لضرب سفارتي أمريكا في تنزانيا وكينيا.

(٢) ناجح فضل عبد الله أو الشيخ فضل محمد، قتل في حزيران/ يونيو ٢٠١٢ (زعيم تنظيم القاعدة في شرق أفريقيا). ولد عام ١٩٧٢ في ماروني عاصمة جزيرة موريشيوس، وهو الأصغر من بين إخوته الستة. ويذكر بعض أفراد عائلته أنه كان يتميز في صغره بنشاط مفرط، حيث كان يلعب كرة القدم ويحب استعراض قدراته في رياضة الكونغ ـ فو، ويرقص رقصة «السير على القمر» (مون ووك) لمايكل جاكسون، وأنه درس القرآن الكريم في سنّ مبكّرة من عمره، إلا أنه بدأ يميل نحو التشدد في السادسة عشرة من عمره، وذلك منذ أن تتلمذ على الشيخ السلفي «صديقي علي هاشم» الذي كان يتمتع بشعبية كبيرة في موريشيوس، وفي عام ١٩٩٠ سافر «ناجح فضل» إلى باكستان بهدف الدراسة الجامعية، وهناك درس الطب، وبعد تخرّجه التحق بصفوف المجاهدين الأفغان، كما التحق بمعسكر «بيت الأنصار» في مدينة بيشاور الباكستانية لتلقي تدريبات عسكرية، وهي دار للضيافة أسسها أسامة بن لادن والداعية عبد الله عزام لتصبح في ما بعد مركزاً لإعداد عناصر القاعدة. وفي عام ١٩٩١ بعث «فضل» إلى أهله في موريشيوس رسالة أكد فيها التحاقه بتنظيم القاعدة.

وفي عام ١٩٩٣ شارك في أول عملية عسكرية له تشنها القاعدة على قوات إعادة الأمل في الصومال التابعة للأمم المتحدة، بعدها عاد إلى مسقط رأسه، لكنه لم يطل به المقام ليتخذ مقرّه الرئيسي في كينيا، التي جعلها منطلقاً لتحركاته في السودان والصومال، أيام تخطيط القاعدة للهجمات المتزامنة على السفارتين الأمريكيتين في العاصمة الكينية نيروبي، والتنزانية دار السلام في آب/ أغسطس ١٩٩٨ التي قيل إنه شارك فيهما، وقد قتل في هجوم نيروبي ٢١٩ شخصاً وأصيب أكثر من ٥ آلاف آخرين بعد أن اقتحمت شاحنة ملغمة المبنى الذي يضم السفارة الأمريكية ودمّرته تدميراً كاملاً، كما قتل ١٢ شخصاً وأصيب ٨٠ آخرون في تفجير السفارة الأمريكية في دار السلام.

وتقول مصادر إن فضل نفّذ بنفسه تفجير مومباسا الكينية عام ٢٠٠٢، وذلك بمساعدة صالح نبهان الذي قتل عام ٢٠٠٩، وأسفر الهجوم عن مقتل ١٥ شخصاً بينهم إسرائيليون، بالتزامن مع هجوم فاشل على طائرة إسرائيلية

كانت تغادر مطار مومباسا بكينيا في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢. وذكرت مصادر أن فضل نجا من عمليتين عسكريتين استهدفتا مليشياته في «رأس كمبوني» بالصومال، إحداهما نفّذتها الولايات المتحدة في كانون الثاني/يناير من عام ٢٠٠٧، والأخرى بوساطة مروحية كينية في آب/أغسطس ٢٠٠٨، وقد تولى ناجح فضل زعامة تنظيم القاعدة في القرن الأفريقي في ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩.

(٣) **أبو حفص المصري**، واسمه الحقيقي صبحي عبد العزيز أبو ستة الجوهري، المسؤول عن أمن التنظيم، وصهر أسامة بن لادن، وقد شارك في القتال ضد القوات الأمريكية في الصومال، وكان له دور كبير في تدريب صوماليين بالتعاون مع الشيخ حسن طاهر عويس الرئيس الحالي للحزب الإسلامي في الصومال، وحليف الشباب المجاهدين، حسبما جاء في رسالة من أبي حفص إلى أسامة بن لادن كشف عنها البنتاغون الأمريكي منذ سنوات، وقد قتل أبو حفص في غارة أمريكية بأفغانستان في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١.

(٤) **صالح علي نبهان** أحد قياديي «القاعدة» في شرق أفريقيا، قتل في غارة أمريكية منتصف أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩ قرب قرية «روبو» جنوب العاصمة مقديشو، والعملية التي نفّذتها المروحيات الأمريكية سمّيت بالميزان السماوي (Celestial Balance)، وكان مقتله مع عدد من الشباب المجاهدين، بمثابة الضربة القوية للقاعدة في هذه المنطقة.

وكان نبهان البالغ من العمر ٢٨ عاماً، مطلوباً على خلفية تفجير فندق إسرائيلي في مومباسا، أسفر عن مقتل ١٥ شخصاً بينهم إسرائيليون، بالتزامن مع هجوم فاشل على طائرة إسرائيلية كانت تغادر مطار مومباسا بكينيا في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢.

(٥) **آدم حاشي عيرو**، من القيادات الرئيسية في «حركة الشباب المجاهدين» التي كانت تتمتع بالخبرة العسكرية، وهو مؤسس رئيسي في الحركة التي أعلنت انفصالها عن «اتحاد المحاكم» بعد تأسيس تحالف «تحرير الصومال» بقيادة المحاكم، إلا أنه تنحّى عن قيادتها حيث يقول محبوه إنه يحب أن يكون «جندياً فقط». وبحسب مقربيه فقد كان يصمّم على رفع السلاح حتى يرى الصومال محرراً تطبّق فيه الشريعة الإسلامية، كما كان يرفض التصالح مع الحكومة الفدرالية التي ترى الحركة أنها مرتدة.

ولد آدم حاشي سنة ١٩٧٥ وانضم صغيراً إلى معسكرات التدريب التي كانت تديرها حركة الاتحاد الإسلامي (حركة سلفية تجديدية) أوائل التسعينيات في جنوب الصومال. لقّبه المراقبون بأنه «زرقاوي الصومال» اقتناعاً منهم بصلته بتنظيم القاعدة، فيما يفضّل البعض وصفه بـ «معلم المقاتلين» لكثرة الشباب الذين درّبهم في المعسكرات، وينتمون إلى حركات مسلحة مختلفة.

وقد لعب دوراً كبيراً في إنشاء عدة معسكرات لتدريب الشباب فيها، وإعدادهم للحرب، قبيل بروز المحاكم الإسلامية. وكانت هذه المعسكرات تستقطب مئات الشباب، وتتم فيها عمليات تجنيدهم عن طريق تدريسهم لبعض الرسائل «الجهادية»، التي يكتبها منظّرو القاعدة في العالم، كما يتم نقل أدبيات الجماعات الجهادية، والتدريب على استخدام وسائل التكنولوجيا المتطورة.

وتمتع عيرو بالحذر الشديد، حيث لم يكن ينام ليلتين في مكان واحد، إلى جانب أنه كان مهاباً من جانب أمراء الحرب. وقد لقي عيرو مصرعه في غارة أمريكية يوم الخميس الموافق ١ أيار/مايو ٢٠٠٨.

ج ـ تراجع قوة «حركة الشباب المجاهدين»

شهد عام ٢٠١٢ بعد وفاة أسامة بن لادن تراجع قوة «حركة الشباب المجاهدين»، وانسحبت من أغلب مناطق نفوذها في آذار/مارس ونيسان/أبريل ٢٠١٢، وهو ما يمكن رده لعدد من العوامل، منها:

ـ مقتل أبرز قادتها والنزاع بين قياداتها مثل الشيخ فضل محمد.

ـ صعود تنظيمات مسلحة مواجهة لها كتنظيم أهل السنّة والجماعة الصوفي.

ـ وكذلك وجود القوات الكينية في مساعدة حكومة الشيخ شريف شيخ أحمد الذي تولى حكمه في ٢٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩.

ـ الدعم الدولي والإقليمي لحكومة الشيخ شريف وللمسار السياسي الذي تم على إثره انتخاب برلمان جديد ورئيس جديد للبلاد هو حسن شيخ محمود بعد انتخابات تنافسية، وتسلم مهام عمله رسميا في ١٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، ممّا يعد بإمكانية عودة الدولة وغياب الفوضى التي سادت منذ ٢٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١ بانهيار حكومة سياد بري.

ثانياً: القاعدة في بعض دول آسيا

تنتشر القاعدة في جنوب شرق آسيا في أربع دول رئيسية هي إندونيسيا وماليزيا وسنغافورة والفيليبين، رغم أنها من البلاد ذات الدور الداعم في الحرب الأمريكية على الإرهاب، فقد قامت السلطات الإندونيسية بتجميد أصول ٢٨ شركة والمجموعات المشتبه في صلتهم بأنشطة إرهابية، إلا أنها لا تزال تحقق في حسابات مصرفية للعديد من الشخصيات والشركات التي ضمتها قائمة الإرهاب الصادرة عن إدارة الرئيس الأمريكي السابق جورج بوش.

فثمة أدلة عديدة على وجود القاعدة في إندونيسيا نظراً إلى الارتباطات الفكرية وربما اللوجيستية بين الجماعة الإسلامية بقيادة أبي بكر باعشير وتنظيم القاعدة، ويعتقد أنها المسؤولة عن تفجيرات بالي في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠. وترى السلطات الإندونيسية أن تلميذه الماليزي نور الزمان رضوان عصام الدين ـ المعروف بالحنبلي ـ زعيم جماعة أخرى مرتبطة بالقاعدة، تدعى جماعة المجاهدين في ماليزيا، وتنتشر عناصر الجماعتين وخلاياها في دول جنوب شرق آسيا الذين تم تدريبهم في أفغانستان ويمثلون امتداداً للقاعدة في هذه المنطقة، وتوجد عناصر مرتبطة بالقاعدة في منطقة ميندانا وفي الفيليبين.

ومن المجموعات النشطة كذلك المرتبطة بالقاعدة في آسيا مجموعة «لشكر طيبة» التي تأسست عام ٢٠٠٠ بهدف إقامة إمارة إسلامية في كشمير، وقد التقت قيادات هذه الجماعة بن لادن عام ٢٠٠٣، وتعتبر أنشط الجماعات المسلحة في جنوب آسيا، وينسب إليها القيام بتفجيرات مومباي سنة ٢٠٠٨ التي راح ضحيتها ١٣٠ قتيلاً ومئات الجرحى، وثبت في ١١ أيار/مايو من العام ٢٠١١ انتماء منفذيها إلى هذه الجماعة، كما أعلنت الشرطة الهندية.

وتستفيد القاعدة من شبكة واسعة من الجماعات المسلحة في شبه القارة الهندية تقترب من ٢٥٠ حركة.

وبينما تعاني بعض فروع القاعدة والجماعات المسلحة غربة وانعزالاً مجتمعياً في بيئات كالبيئتين المغاربية والأوروبية، يلاحظ أن الجماعات المسلحة في شبه القارة الهندية تتمتع بدعم السكان المحليين، وعلى وجه الخصوص في باكستان وأفغانستان والمناطق الإسلامية الهندية.

وبسبب التزايد المطّرد في عدد التنظيمات الأصولية الإسلامية المسلحة وانخراط عدد كبير من السكان في عضويتها ودعمها، فقد بدا تنظيم القاعدة ـ وخاصة بعد مقتل زعيمه في ٢ أيار/مايو ٢٠١١ ـ أقل أهمية عمّا كان عليه قبل بضع سنوات، وتحديداً لحظة دخول القوات الأمريكية إلى أفغانستان.

ويرجّح أن استمرار وجود تنظيم القاعدة في مناطق شبه القارة الهندية سيترتب عليه تآكل التنظيم لأن الحركات الأصولية الإسلامية التي نشأت في المنطقة أصبحت أكثر قدرة من تنظيم القاعدة على القيام بتنفيذ العمليات ـ مثل طالبان باكستان ـ وذلك لأنها أولاً وقبل كل شيء تعتمد على أبناء المنطقة الذين يتمتعون بمعرفة الأرض والمجتمع، بينما تنظيم القاعدة ما زال يعتمد بشكل رئيسي على العناصر العربية المهاجرة إلى أفغانستان وباكستان طلباً للجهاد.

وتبدي القاعدة اهتماماً كبيراً بمنطقة آسيا الوسطى أو تركستان الشرقية، فقد وجّه قادة القاعدة رسائل إلى مسلمي الصين من أجل الانتفاضة، بعنوان «تركستان الشرقية الجرح المنسي» سنة ٢٠٠٩، يحضّون فيها مسلمي الصين على «الجهاد»، طبعاً بإشارة مركّزة إلى المسلمين الإويغور في إقليم شينغيانغ الصيني. يقدر عدد الإيغور في الإقليم بنحو ١٠ ملايين، و٢٤ مليون نسمة في أنحاء الصين كافة.

وبالمناسبة، قلّما يصف المتشددون من الإيغور أنفسهم بـ «مسلمي الصين» بل يعدون أنفسهم قومية متمايزة من الصينيين الهان، ومنهم «الهوي»، وهم من المسلمين أيضاً، ويقدر عددهم بنحو ١٠ ـ ٢٠ مليون نسمة[١٢]، وربما تأتي منطقة آسيا الوسطى وجنوب الصين كجزء من استراتيجية القاعدة في البحث عن مناطق جديدة بعد تأزمها في أفغانستان، الذي انتهى بمقتل عدد من أبرز قادتها وزعمائها، في مقدمتهم زعيم التنظيم أسامة بن لادن نفسه وقبله بعام الرجل الثالث في التنظيم والقائد الميداني للقاعدة في أفغانستان مصطفى أبو اليزيد في أيار/مايو ٢٠١٠، ممّا يجعل البعض يتوقع هجرة القاعدة، خاصة في ظل وجود عدد من المقاتلين من دول آسيا الوسطى، الذين يعرفون بـ «المجموعة الأوزبيكية»، الذين يتمركزون جنوب وزيرستان متحالفين مع قائد طالبان

(١٢) انظر: مراد بطل الشيشاني، «هجرة القاعدة إلى آسيا الوسطى،» الحياة، ١٤/١٠/٢٠٠٩.

باكستان الجديد حكيم الله محسود، الذي يلعب دوراً أساسياً في قرار اختيار هذه الوجهة، ضمن مناطق أخرى كالصومال واليمن مثلاً.

وقد أشارت التقارير إلى أن بعض هؤلاء بدأوا بالعودة بالفعل إلى بلادهم، وخاصة إلى وادي فرغانة القابع بين كلٍّ من أوزباكستان وطاجكستان وقيرغيزيا، وكان معقلاً دوماً للحركات الإسلامية. وقد صرّح رئيس هيئة الأركان الباكستانية أشفق كياني، كما نقلت **الغارديان**، أن عددهم يتراوح ما بين ٢٠٠٠ ـ ٥٠٠٠ مقاتل. ويعتبر الجيش الباكستاني أن عزل أولئك «الأوزبيك» عن المنطقة أولوية حملتها العسكرية المقبلة(١٣).

من جانب آخر، ترتبط القاعدة بعلاقات جيدة مع المجاهدين الشيشان وإمارتهم الإسلامية مع سابق ارتباطات عميقة معهم منذ مرحلة الجهاد الأفغاني والجهاد الشيشاني التي شارك فيه عدد من أعضائها قبل نشأة دولة طالبان.

ورغم العديد من العمليات التي نفّذتها طالبان باكستان بعد وفاة بن لادن وثأراً له، يرى العديد من المراقبين أن «التحالف مع «طالبان باكستان»، والمجموعات الكشميرية المسلّحة في المنطقة الحدودية بين أفغانستان وباكستان، بات أكثر رسوخاً من ذي قبل، ومحاولات تحويل الحركات في آسيا الوسطى وشمال القوقاز لتبنّي هذا النمط تجري على قدم وساق. وعلى ذلك فإن مقتل بن لادن، وإن كان سيشكل ضربة معنوية شديدة لتنظيم القاعدة والتيار السلفي ـ الجهادي، فإن «أبو عبد الله»، كما يصفه أتباعه، وضع عوامل استمرار هذا التيار في معركته العالمية الممتدة»(١٤).

ثالثاً: القاعدة في الولايات المتحدة وأوروبا

رغم ما قد أشيع كثيراً عن وجود تنظيم للقاعدة في أوروبا يرأسه المنظّر السلفي الجهادي أبو قتادة المسجون حالياً في السجون البريطانية، إلا أن الراجح أن القاعدة تعمل من خلال نظام الخلايا النائمة واستراتيجية الجهاد الفردي في هذه البلاد، أو عبر الإرساليات التي تقوم بعمليات محددة كما كان

(١٣) المصدر نفسه.

(١٤) انظر: مراد بطل الشيشاني، «القاعدة بعد بن لادن: جهاد الأفراد المستوحدين،» **الحياة**، ١٠/٥/٢٠١١.

في عمليات أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ أو سائر العمليات التي ثبتت فيها نفس الآلية كمحاولة تفجير عمر الفاروق عبد المطلب طائرة ديترويت عام ٢٠١٠، أو عملية تايمز سكوير في نفس العام، أو عملية الجزائري محمد مراح في عام ٢٠١٢. ومع تصاعد السجالات والمشاكل الدينية يتوقع العديد من المسؤولين الغربيين قيام عناصر القاعدة بعمليات انتقامية، ولكن على ما يبدو إن صح قيام القاعدة وتخطيطها عملية اغتيال السفير الأمريكي في ليبيا في أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢ فيبدو أن الانتقام داخل بلدان الربيع العربي صار أسهل كثيراً منه في أوروبا أو الولايات المتحدة، وأن الخلايا التي كانت نشطة هناك لم تستطع أن تخلق تنظيمات قوية نائمة، ولذلك بقيت خلايا مستهدفة ومحل مراقبة، وتحت قيود شديدة تعيق حركتها التي تسهل في بلدان غير مستقرة أخرى في العالم، أو بؤر التوحش، حسب تعبير منظّر القاعدة أبي بكر ناجي، صاحب كتاب **إدارة التوحش**.

الفصل الثامن

خريطة الحركات الإسلامية
في الأقطار العربية

تقديم

يغطي الفصل الثامن واقع الحركات والتنظيمات الإسلامية داخل البلدان العربية، وهو يستهدف تقديم خريطة تحليلية وصفية شاملة في كل بلد من هذه البلدان، محاذراً قدر الإمكان الوقوع في التكرار، ذلك أن الحركات والتنظيمات الكبرى التي تعتبر فروعاً أو امتداداً، قد تمت دراستها بشكل موسّع في الأقسام المخصّصة لها، مثل الإخوان المسلمين وفروعهم وحزب التحرير والقاعدة... إلخ.

وبطبيعة الحال، لم يكن ممكناً تناول تطور الحركة الإسلامية في أي بلد من البلدان العربية، ورصد سياقات تفاعلها على أرض الواقع الذي تعمل فيه من دون الوقوف عند هذه الحركات الكبرى بالتحليل ودراسة الأثر الذي تركته، إلا أن ما كان مطلوباً من الأبحاث في هذا الفصل هو عدم التوسع في دراسة الجوانب التي تمّت دراستها من قبل، كظروف النشأة وتطور الخطاب، والبنية التنظيمية لهذه الحركات والأحزاب الإسلامية الكبرى، بقدر ما كان المطلوب رصد تأثيراتها في مجمل ساحة الحراك السياسي الإسلامي، مع التركيز على كلّ تعبيرات هذا الحراك المحلية وإبرازها، وبالتالي إغنائها بالدراسة والرصد والتحليل والمتابعة.

لذلك يعنى هذا الفصل بشكل رئيسي بتقديم رؤية تحليلية شاملة للخريطة الإسلامية في كلّ بلد عربي، راصداً تطوراتها وتحولاتها وكافة تعبيراتها المحلية، بعيداً عن الأحكام المسبقة أو التعميمات الشاملة.



٥٠ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر

رفعت سيد أحمد

مقدمة

لقد كانت ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ في مصر، تاريخاً فاصلاً بين عصرين أو مرحلتين مهمتين في تاريخ مصر وكافة قواها السياسية والاجتماعية، وبخاصة القوى والحركات الإسلامية، فمن كان منها يختبىء في دهاليز التقية السياسية، خشية الأدوات القمعية للنظام السياسي الحاكم في عهد مبارك، بات الآن يجهر بقوته، وعنفوانه، ومشاريعه؛ ومن كان يتلمّس العمل الدعوي بعيداً عن أضابير السياسة وإشكالاتها، أضحى يقف في قلبها معلناً وبقوة أن لا دين من غير سياسة، وأن إقامة الدولة الدينية صار فرض كفاية، ومن كان من تلك الحركات قد أعلن توبته السياسية عن العنف، واصطلح مع النظام واعتبر السادات شهيداً، بات يعلن الآن أنه حين قتل السادات، كان يؤدي الفريضة الغائبة (الجهاد)، وأنه ـ هو ـ من مهّد لثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير بقتله للحاكم السابق. لقد تبدلت المواقف، والسياسات، وربما الرؤى، خاصة لدى القوى السلفية (الوهّابية)، إلا أن الحاصل، رغم كل هذه التحولات الدرامية، أن جوهر الدعوة والفكر، لدى هذه الحركات ـ كافة ـ وسياقاتها السياسية العامة، ظلّت ثابتة، وما تغيَّر فقط هو الأداة أو الشكل التعبيري عن الذات، لكن بقيت الأفكار والأيديولوجيات ثابتة، أو لنقل، إنها حتى الآن، حتى لحظة كتابة هذه الدراسة (شباط/ فبراير ـ آذار/ مارس ٢٠١١) لا تزال ثابتة، وربما تؤدي التغييرات الكبرى التي يعيشها المجتمع وتعصف بأسس النظام السابق، وتقتلع جذوره، إلى تغيّرات موازية في أصول الرؤى والأيديولوجيات لدى الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر، لكن ذلك لم يحدث ـ كاملاً ـ بعد، وإلى أن يحدث، دعونا نقرأ، ونرصد، ونحلل خريطة تلك الحركات، وتطورها من النشأة إلى ما بعد اندلاع ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١، فماذا عنها؟ ذلك هو السؤال الرئيسي.

سوف نجيب عن سؤال الدراسة الرئيسي في المباحث التالية:

أولاً: تقسيم عام جديد للحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر

إننا اليوم وبعد ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وبناء على إرث سياسي واجتماعي طويل، أمام مفهوم للحركات الإسلامية، معقّد ومتنوّع، طبيعة، ودوراً واتجاهاً، ووسيلة، بل وغايات، ولكنه كمفهوم يتفق على ثلاثة مشتركات تمثل في تقديرنا (عقيدة) أو أيديولوجية هذه الحركات على المستوى السياسي والفكري:

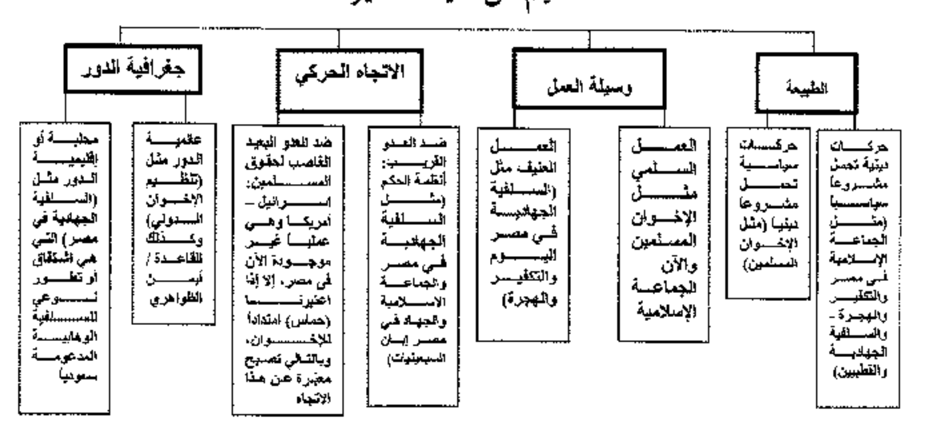
الأول: الإسلام كمرجعية للفكر والعمل.

الثاني: الطموح من ناحية إنشاء الدولة الإسلامية.

الثالث: إنها نتاج المجتمع، وليست نبتاً شيطانياً، وهي في مجملها تسعى إلى تغييره، سلماً أو عنفاً، في الاتجاه الأفضل (كما تظن)، الذي يحقق لمشروعها صدقيته، سياسياً أو ثقافياً أو اجتماعياً.

أما عن تقسيم هذه الحركات، فإننا نوجزها في الشكل الرقم (٨ ـ ١) الذي نحسبه جديداً في رؤيته وتقسيماته:

الشكل الرقم (٨ ـ ١)
الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر (تقسيم عام)
(التقسيم من حيث المميزات)



لقد أعددنا هذا التقسيم العام للحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر من موقع قراءة ومتابعة واسعة لأدبيات تلك الحركات منذ إنشائها وحتى ثورة كانون

الثاني/يناير ٢٠١١، وهو تقسيم حاول أن يشمل أبرز - وليس كل - تلك الحركات، لأنه حتماً ستظلّ هناك حركات وتنظيمات صغيرة قائمة ومنتشرة، بعضها يمارس الدعوة فقط، والبعض الآخر يمارس العنف المسلح، والبعض الثالث يمارس الاثنين معاً، ولكننا سنقصر البحث على أبرز وأكبر تلك الجماعات والحركات، فماذا عنها؟

ثانياً: جماعة الإخوان المسلمين من النشأة إلى الثورة الثانية (كانون الثاني/يناير ٢٠١١)

نشأت جماعة الإخوان المسلمين تاريخياً عام ١٩٢٨ في الإسماعيلية، وتلازم مع نشأتها عدد من التنظيمات والجمعيات الإسلامية الصغيرة التي أحصيناها في دراسة سابقة لنا، فوجدناها حوالى ١٣٥ جمعية إسلامية[١]. وكان من أبرز تلك الجمعيات جمعية الشبّان المسلمين التي نشأت عام ١٩٢٧، والتي ضمّت، وفقاً لوصف حسن البنّا نفسه «الغيورين على الدين من ذوي العلم والوجاهة والمنزلة ليمارسوا من خلالها الوعظ والإرشاد»[٢]. وقد أدت هذه الجمعية رغم توجهها الإرشادي، دوراً سياسياً من قبيل مساندة الحركة الوطنية في مقاومة الاحتلال البريطاني، وبعد هذه الجمعية أنشئت جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٢٨، وقبلها أنشئت جمعية للأمهات المسلمات عام ١٩٢٦.

استطاعت جماعة الإخوان المسلمين في فترة قياسية أن تتجاوز في حركتها الجمعيات الإسلامية المنافسة لها، وأن تمتلك ريادة العمل السياسي الإسلامي مع منتصف الثلاثينيات، كما استطاعت أن تجذب إليها أعضاء من الجمعيات الإسلامية الأخرى، مثل الجمعية الشرعية، وأنصار السنّة المحمدية، والشبان المسلمين، والحزب الوطني. وحدد حسن البنّا منهج جماعته بقوله: إن جماعة الإخوان المسلمين دعوة سلفية لأنهم يدعون إلى العودة إلى الإسلام في معينه الصافي، وطريقه سنّية لأنهم يحملون أنفسهم على العمل بالسنّة المطهّرة، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم، وجماعة رياضية، ورابطة علمية وثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية، ولقد ميّز هذا المنهج المتعدّد في مراميه، وغاياته، الأداء السياسي للإخوان، ودفعهم

---

(١) رفعت سيد أحمد، **قصة تنظيم الجهاد** (القاهرة: الدار الشرقية للنشر، ١٩٨٩)، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

دائماً إلى خلق التلازم المستمر لعلاقة الدين بالسياسة وبقضايا المجتمع المصري المختلفة منذ الثلاثينيات وحتى اليوم (٢٠١١)، خاصة بعد الثورة الثانية (ثورة كانون الثاني/ يناير)، وبعد أن بدأوا يظهرون إلى الجمهور علانية، ويمارسون قناعاتهم بقوة، ومن بين هذه القناعات أو المحاور:

١ ـ الإخوان والصراع مع إسرائيل

يلاحظ الباحث أن موقف الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية بتطوراتها المتلاحقة منذ إنشاء الكيان الصهيوني عام ١٩٤٨ وحتى اليوم (٢٠١١) جاء رافضاً لكل تقارب مع إسرائيل على اعتبار أن الصراع معها صراع ديني. ولقد حظيت مجلة **الدعوة** في السبعينيات، ثم الصحف والمجلات والكتب التي صدرت عن الجماعة لاحقاً في الثمانينيات من القرن الماضي حتى اليوم باهتمام كبير في أوساطهم لإبراز هذا الرفض، ولكن مع وجود هذا الرفض يلاحظ الباحث أيضاً موقفاً متناقضاً لأحد المرشدين الكبار للإخوان، وهو الشيخ عمر التلمساني في السبعينيات نشرته مجلة **المختار الإسلامي**[٣]، نقلاً عن مجلة **العالم**، ومجلة **الحوادث** الصادرة في لندن، حيث يقول التلمساني في حواره: «إنني لا أرفض التفاوض مع إسرائيل على أساس ردّ الحقوق إلى أصحابها، كان يكفيني هذا الحديث؛ ما معنى ردّ الحقوق إلى أصحابها؟ أن تعود فلسطين إلى أصحابها. إن الرسول (ﷺ) شرّع لنا التفاوض، فتفاوض مع اليهود عندما دخل المدينة، وتفاوض مع المشركين في المدينة، وفي كل هذه المسائل لم يجد هناك حرجاً شرعياً يمنع التفاوض في مثل هذه المسائل»[٤].

هذه الموافقة الضمنية على التفاوض مع اليهود لا تعني، من وجهة نظرنا، موافقة الإخوان المسلمين ـ أو مرشديهم الثمانية[*] ـ على اتفاقات كامب دايفيد، فالموافقة على التفاوض شيء، والموافقة على الاتفاقية الناتجة من التفاوض شيء آخر مختلف، وهو الأمر الذي حدث بالفعل في ما بعد حين

---

(٣) حسن البنّا، «رسالة المؤتمر،» في: **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (بيروت: دار القلم، [د. ت.])، ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٤) في تفصيل ذلك، انظر: ريتشارد ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة عبد السلام رضوان (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧)، وزكريا سليمان بيومي، **الإخوان والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المعاصرة، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١).

(*) وهم على التوالي: حسن البنّا؛ حسن الهضيبي؛ عمر التلمساني؛ حامد أبو النصر؛ مصطفى مشهور؛ مأمون الهضيبي؛ مهدي عاكف؛ ومحمد بديع.

رفض الإخوان الاتفاقية، بالرغم من موافقة المرشد العام لهم على مبدأ التفاوض مع اليهود. وهذا التناقض في المواقف، سواء من قبل المرشد العام التلمساني، أو من بعض قيادات الإخوان، يؤكد أكثر سمة الرفض الكامل، ليس فقط لاتفاقات كامب دايفيد، بل لإسرائيل ذاتها، وهي السمة التي يجدها الباحث في أغلب افتتاحيات مجلة **الدعوة** في الأعوام ١٩٧٨ ـ ١٩٨١، ويثبت ذلك تحليل مضمون تلك الافتتاحيات[٥]. ففي إحدى الدراسات الحديثة يتضح أن مجلة **الدعوة** (لسان حال الإخوان المسلمين) قد توّجت مقالاتها الافتتاحية (التي يكتبها المرشد العام للإخوان) برفض كامل لإسرائيل ككيان دخيل، استتبعه رفض لمعاهدات السلام المصرية معه، وأخيراً رفض لتطبيع العلاقات ومفاوضات الحكم الذاتي خلال الفترة التالية لعام ١٩٧٧[٦].

بالإضافة إلى افتتاحية مجلة **الدعوة**، يجد الباحث أبواباً ومقالات أخرى تنحو المنحى نفسه في رفض كل ما هو يهودي، فعلى سبيل المثال تخرج الدعوة في أحد أعدادها بعد شهور قليلة من توقيع اتفاقات كامب دايفيد بافتتاحية عنيفة تحت عنوان «هؤلاء اليهود لا عهد لهم ولا ذمة»[٧]، جاء فيها أن عدم الوفاء هو «الصفة البارزة عند هؤلاء، ولا فكاك لهم عنها، حتى ولو حاولوا هم أنفسهم أن يكونوا كغيرهم من البشر من ناحية العواطف الإنسانية، والأحاسيس البشرية، كما أنهم حتى ولو حاولوا هذا الأمر جاهدين فليسوا ببالغين بعض ما يريدون ـ إن كانوا حقاً يريدون ـ في هذا السبيل»[٨]. ويجب العدول عن المضي معهم في معاهدة السلام التي يريدونها باباً مفتوحاً لتحقيق كل أطماعهم، ولئن مدح الغرب، وعلى رأسه أمريكا، حرصنا على السلام..

---

(٥) «حوار مع عمر التلمساني،» **المختار الإسلامي**، العدد ٤٣ (تموز/يوليو ١٩٨٦)، والجدير ذكره أن مجلّتي **المختار الإسلامي** و**الاعتصام**، قد عبّرتا بدرجات مختلفة عن التصور الأول للإخوان نفسه، وهو التصوّر الرافض للصلح مع إسرائيل. وتُعَدُّ كلتا المجلّتين من أقرب المجلات الإسلامية تعبيراً عن جماعة الإخوان ـ بعد **الدعوة** بالطبع ـ بالرغم من أنهما لا تصدران بصورة كاملة عن جماعة الإخوان، مع ملاحظة أن **المختار الإسلامي** ظلّت أقرب إلى الفكر القطبي داخل حركة الإخوان، وخصّصت في نهاية السبعينيات افتتاحية شهرية ثابتة لتفسيرات سيد قطب للقرآن الكريم.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) أحلام السعدي، «الإخوان المسلمون والإعلام،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، ١٩٨٥).

(٨) المصدر نفسه، ص ٨٢ وما بعدها. وفي تفصيل رؤية الإخوان المسلمين من القضية الفلسطينية وغيرها من القضايا الإسلامية الملحّة، انظر: Abdal-Moncim Said Aly and Manffed W. Wenner, «Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt,» *Middle East Journal*, vol. 36, no. 3 (1982), pp. 330-361.

إلا أنهم سيحترموننا يوم أن نقف موقف الذين يسترخصون كل شيء في سبيل الحياة الكريمة، ويوم أن نثبت أن أبطال القادسية، وحطين، وعين جالوت قد أنجبوا رجالاً يحققون ما حققوه من قبل[٩].

وإلى جانب التلمساني، برز عدد من كتّاب الإخوان يؤكدون المعنى نفسه في رفض الصلح مع إسرائيل، منهم جابر رزق، وعبد الحليم عويس، ومحمد عبد القدوس، ومصطفى مشهور وغيرهم.

إلا أن الموقف الرسمي للإخوان المسلمين من أخطر اتفاقية في تاريخ الصراع العربي ـ الصهيوني، وهي «اتفاقية كامب دايفيد»، وما ترتب عليها من تطبيع مصري ـ إسرائيلي رسمي، لا يزال قائماً، وهو الموقف المبكر ضد الاتفاقية والتطبيع، ويتضح في الافتتاحية المهمة لعدد نيسان/أبريل ١٩٨١ من مجلة **الدعوة** التي حدّد فيها التلمساني أسس رفضه ورفض الإخوان المسلمين للتطبيع مع إسرائيل في ١٦ سبباً أسماها بأخطار التطبيع المرتقبة، وهي تقدم تلخيصاً وافياً لرؤية الإخوان عن استعادة الحق المسلوب من المسلمين في قضية فلسطين، «إحدى مشكلات العالم الإسلامي، وأنه ـ أي التطبيع ـ يؤدي إلى موت مشاعر الإحساس بجريمتهم في سلب فلسطين، وأنه بمثابة موت بطيء نتجرّع خلاله كؤوس الذلّ والمهانة»[١٠].

فالإخوان، من وجهة نظر التلمساني، يرفضون التطبيع لأخطاره التالية:

أ ـ أن وجود اليهود بيننا والتعوّد على رؤيتهم أمامنا على وجه التعامل والاستمرار يأخذ حكم العادة، فيموت في مشاعرنا الإحساس بجريمتهم في سلب حقنا، وما يحترفونه من أساليب تؤدي إلى تهويد المنطقة كلها، والتهويد ضار بالعقيدة، كما هو مهدد للمصلحة العامة، ولا شك.

ب ـ يرى التلمساني أن اليهود عرفوا بدأبهم الفطري على إشاعة الانحلال بين شعوب العالم كله كي تتاح لهم السيادة، والتطبيع من أهم الوسائل التي تيسّر لهم ما يريدون آمنين مطمئنين.

ج ـ يرى التلمساني أن هذا الخطر ليس على مصر المسلمة وحدها،

---

(٩) عمر التلمساني، «هؤلاء اليهود لا عهد لهم ولا ذمة،» **الدعوة**، السنة ٢٨، العدد ٤١ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٩)، ص ٤ ـ ٦.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٦.

ولكنه يستشري كالوباء الجامح في كل أرجاء العالم الإسلامي لمكانة مصر في نظر المسلمين.

د ـ أن اليهود سيعملون على أن تنشر بيننا كل مفاسد الأخلاق، من كباريهات، وبؤر الخمر، وتجارة الرقيق الأبيض التي تقضي، ولا بد، على كل القيم والمقوّمات.

هـ ـ في رأي التلمساني أن اليهود سيستغلون كل الأقلام التي تبيع عقيدتها وكرامتها لقاء دريهمات، فتتستر هذه الأقلام بستار الأسماء المسلمة التي تحملها.

و ـ التطبيع خطر، من وجهة نظره، لأن اليهود سيعملون على اندساس خبرائهم المدرّبين في كل نواحي النشاط، مما يهوي بها إلى الحضيض بأخبث الطرق وأدناها وأخفاها(١١).

ز ـ أنهم سيعملون على إصدار المجلات والصحف والكتب والكاسيتات بأسماء مسلمة، وليس أخطر من وسائل الإعلام في التأثير في الرأي العام وتوجيهه، حيث تزيد الأهواء والعداوات.

ح ـ أن اليهود هم الذين ابتدعوا أساليب الدعاية الخدّاعة، ويرى التلمساني أيضاً أن التطبيع سيجعل مع مرور الأيام من إسرائيل في فلسطين وضعاً مألوفاً(١٢)، ومن ثم، ونتيجة لهذه الأخطار، هو يرفض التطبيع وسياسة الصلح مع إسرائيل.

هذه هي ركائز رؤية الإخوان، أحد فصائل حركة الإحياء الإسلامي المعاصر في مصر، خلال حقبة السبعينيات، وهي رؤية تتناقض مع بعضها البعض، رغم شيوع لغة الرفض العام على مجمل الخطاب السياسي لهم، فالحوار الذي أجراه التلمساني مع مجلتي **العالم** و**الحوادث**، ونشرته الدورية الإسلامية **المختار الإسلامي**(١٣)، يؤكد هذا التناقض. ويرى الباحث أن الإخوان المسلمين، باعتبارهم إحدى القوى الإسلامية ذات التوجه الإصلاحي، ما كان من الجائز لهم القبول بمنطق التفاوض والصلح في المدى البعيد، رغم حدّة الخطاب السياسي المعادي للوجود الصهيوني، واعتباره جزءاً من مخطّط

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٦ ـ ٧.

(١٢) حسنين كروم، **الإخوان المسلمون والصلح مع إسرائيل** (القاهرة: شركة نادركو للطباعة، ١٩٨٥)، ص ١٠٤.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

استعماري رهيب، سياسي وعسكري واقتصادي، كما يقول خليفة التلمساني في النصف الثاني من الثمانينيات[١٤]، وكما تؤكد أغلب أدبيات الإخوان، حتى اندلاع ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١ التي شارك فيها الإخوان بفاعلية.

٢ ـ رؤية الإخوان والعلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية خلال حقبة السبعينيات

على الرغم من نبرة العداء الملحوظة في مستوى الخطاب الإخواني تجاه إسرائيل، كما أبرزتها مواقفهم وكتاباتهم منذ اتفاقيات كامب دايفيد عام ١٩٧٩ وحتى عام ٢٠١١، فإن الولايات المتحدة لم تحظ بالقدر نفسه من العداء. وحتى عندما كشف أحد كتّاب الإخوان النقاب عن وثيقة للمخابرات الأمريكية تحدد فيها الخيارات المطروحة بشأن الحركات الإسلامية المعاصرة في مصر، وكيفية توظيفها بعد دراستها جيداً من خلال طابور من العملاء، كان في مقدمتهم البروفيسور اليهودي الأمريكي ريتشارد ميتشل[١٥]؛ أي حتى عندما كشفوا النقاب عن هذه الوثيقة، اقتصرت حملتهم على السفارة الأمريكية، وليس على الحكومة الأمريكية أو سياستها الدولية، وانحصرت القضية في ريتشارد ميتشل من دون إعطاء الأبعاد الأخرى حقها من التحليل.

هذا المنحى هو نفسه الذي ميّز مقالات عمر التلمساني في مجلة **الدعوة** خلال السبعينيات عندما تحدّث عن أمريكا من وجهة نظر إسلامية، وكان طبيعياً أن يرى فيها، رغم إساءاتها البالغة إلى الإسلام، دولة كبرى، وما زلنا نعتبر رعاياها ـ أي الأمريكيين ـ أهل كتاب[١٦]. هذا، ويتحدد موقف

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(١٥) «حوار مع عمر التلمساني،» ص ٢٧ ـ ٣٥.

(١٦) محمد حامد أبو النصر، «رسالة إلى رئيس الجمهورية،» **الشعب**، ١٧/٢/١٩٨٧، ص ٨.

وفي تفصيل رؤية الإخوان لإسرائيل، بعد عام ١٩٧٧، من وجهة نظر منطلقها الأساسي تبنّي مقولة رفض الإخوان لإسرائيل وللصلح معها، وبأن الجهاد هو الأسلوب الوحيد الملائم لمواجهة إسرائيل، انظر: السعدي، «الإخوان المسلمون والإعلام،» ص ٢١٣ ـ ٢٣٣. وللتأكيد على سِمَة التناقض التي لازمت الخطاب السياسي العام للإخوان، تبرز عدّة مواقف أخرى تتّصل بالموقف من إسرائيل، لتؤكّد هذا التناقض، مثل امتناع الشيخ عمر التلمساني عن تأييد الائتلاف الوطني الذي تكوّن من شخصيات المعارضة البارزة في مصر عامي ١٩٨٠ و١٩٨١، ضدّ سياسات كامب ـ دايفيد، في حين انضمّ إليه أحمد سيف الإسلام وحسن البنّا وصلاح أبو إسماعيل، بل وصل الأمر عند التلمساني إلى الاعتراض على المقاطعة التي فرضتها البلدان العربية على السادات، وطالبهم بتقديم البديل لسياسة السادات السلمية بدلاً من مقاطعته. وكان آخر تناقضات المرشد العام =

الإخوان من أمريكا خلال حقبة السبعينيات في النقاط التالية:

أ ـ أن الولايات المتحدة، أقوى دول الأرض من الناحية المادية، وأن عيونها تنفذ إلى أعمق أسرار دول الأرض.

ب ـ يوقن الإخوان ـ والرأي لقادتهم ـ بأنه من الممكن فعلاً وواقعاً أن تغيّر أمريكا موقفها مع المسلمين.

ج ـ يسأل قادة الإخوان: لماذا لا تبني الولايات المتحدة سياسة تصرفاتها على أساس العدالة الطيبة والإنصاف النزيه[(١٧)]؟، ولقد سار على المنوال نفسه باقي قادة الإخوان حتى يومنا هذا (٢٠١١)، وكانت قنوات الاتصال بينهم وبين أمريكا دائماً مفتوحة حتى بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١.

إن الدلالة المستقاة من هذا هو أن الإخوان لديهم قناعة بأن لأمريكا دوراً في كل شيء، وفي كل بقعة من بقاع الأرض، وبالرغم من أن هذا تفكير واقعي ووزن عقلاني للأمور، إلا أن الاتجاهات الإسلامية الأخرى أدانته، ورأت فيه تخاذلاً وتراجعاً عن جوهر دعوة الإسلام التي لا تخشى في الله أحداً، ونحسب أن رؤية الإخوان طيلة التسعينيات من القرن الماضي والسنوات العشر من هذا القرن حتى ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١، لا تزال كما هي في التعامل البراغماتي مع أمريكا.

٣ ـ رؤية الإخوان للفوارق بينهم وبين الجماعات الإسلامية الأخرى

رصد الإخوان عدداً من النقاط الفارقة بين طبيعة عملهم وطبيعة أدائهم السياسي من جهة، والجماعات الإسلامية الأخرى، خاصة «الجماعة الإسلامية» وجماعات التكفير والهجرة وغيرها. وهذه النقاط يمكن تلمّسها في كتابات الإخوان أنفسهم، وفي الصحف والمجلات والمواقف السياسية العلنية حتى

= السابق للإخوان هو قوله في كتابه **أيام مع السادات** «إن السادات قتل مظلوماً مثل سيدنا عثمان»، ودعا إلى أن يطول عهد حكمه إلى أبعد مدى. انظر: عمر التلمساني، **أيام مع السادات** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤)، ص ٣٥؛ **الوطن العربي**، ٤/ ٤/ ١٩٨٠؛ **المستقبل**، ٥/ ٤/ ١٩٨٠، **والمدينة السعودية**، ١١/ ٣/ ١٩٨٠.

(١٧) جابر رزق، «حول وثيقة المخابرات الأمريكية ومخطط تصفية الحركات الإسلامية،» **الدعوة**، العدد ٤٢ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

كذلك في تفصيل رؤية الإخوان للولايات المتحدة، انظر: السعدي، «الإخوان المسلمون والإعلام،» ص ٢٩٩ ـ ٣١٢، حيث تخلص إلى أن أمريكا والاتحاد السوفياتي، من وجهة نظر الإخوان، يسعيان إلى القضاء على الإسلام، وأن أمريكا تُعَدُّ المسؤول الأول عن قيام إسرائيل.

لحظات ما قبل ثورة كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ التي لم ينضموا إليها إلا بعد ثلاثة أيام من بدئها. ويمكن استخلاص تلك النقاط في الآتي:

أ ـ إن طريق الإخوان بعيد كل البعد عن العنف والتآمر بهدف الوصول إلى الحكم، فطريق الإخوان هو طريق العمل المستمر لنشر الدعوة الإسلامية بواسطة تعريف الشعب، وخاصة الشباب، بأسس الإسلام.

ب ـ إن أفكار أولئك الشبان تتعارض ـ من ناحية المبدأ ـ مع الإسلام، لأن الدولة الإسلامية فقط، لا أفراداً فيها، هي التي تملك اتهام أفراد أو جماعات بالكفر، وكل رجل مخلص شريف يعرف أن العلاقة بيننا وبين النظام الحاكم في هذا البلد على طرفي نقيض في ما يختص بالبرامج والأوضاع، وستظل كذلك إلى أن يأتي اليوم الذي تطبق فيه أحكام الله وأوامره.. ولكن حتى يأتي ذلك اليوم لن نكفّ عن الحركة[١٨].

٤ ـ رؤية الإخوان لقضية العلاقة بين الدين والدولة

كان للإخوان المسلمين مثل باقي الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر خلال الثمانين عاماً الماضية منذ تأسيسها عام ١٩٢٨، موقف رافض للفصل بين طرفي العلاقة (الدين والدولة)، وعلى هذا المعنى ينطلق «إخوان ما بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ مثلما كان أقرانهم في السنوات الماضية» من المنطلقات نفسها التي انطلق منها حسن البنّا في الأربعينيات، حيث كان يرى أن الأصل في الإسلام هو الترابط بين الدين والدولة، وأن الإسلام دين شمولي، وأن الخلافة أو الحكومة الإسلامية غاية يسعى إليها الإخوان[١٩].

وبالمعنى نفسه، يرى مصطفى مشهور في السبعينيات أن الإخوان، أولاً وقبل كل شيء، يرفضون فكرة فصل الدين عن السياسة، ويرى أن منهج الإخوان هو أنهم يريدون الفرد المسلم، والبيت المسلم، والشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والدولة الإسلامية التي تقود الدولة الإسلامية، وتضم شتات المسلمين، وتستعيد مجدهم، وترد عليهم أرضهم المفقودة وأوطانهم المسلوبة، وعن رأيهم في الأحزاب أنه في ما يختصّ بالأحزاب السياسية التي

---

(١٨) عمر التلمساني، «أمريكا من وجهة نظر إسلامية،» **الدعوة**، العدد ٤٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٩)، ص ٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٤.

ظهرت على ساحة البلاد الإسلامية، فالإخوان يرفضون هذا النوع من الأحزاب التي تقوم على مبادىء أرضية[٢٠].

ومع وضوح رؤية الجيل الأول من الإخوان في مسألة «الأحزاب»، فإن الجيل نفسه سعى إلى الأحزاب السياسية القائمة (الوفد عام ١٩٨٤) و(حزب العمل عام ١٩٨٧) ليشكل معها «تحالفاً» لكي يدخل البرلمان المصري، ثم أنشأ حزب «العدالة والحرية» بعد ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١ بقيادة د. سعد الكتاتني. ويعدّ هذا، من وجهة نظر الباحث، تطوراً مهماً في الفكر السياسي لهذا الجيل ـ ومن يتبعه ـ من الإخوان، فلقد تجاوز بهذا السلوك العملي الأطروحات السابقة التي قال بها حسن البنّا مؤسس الجماعة[٢١].

ثالثاً: جماعة الجهاد الإسلامي والجماعة الإسلامية: من العنف المسلّح إلى المراجعات السلمية

يحدّثنا التاريخ أن بدايات جماعة الجهاد الإسلامي المصرية والجماعة الإسلامية في السبعينيات من الفترة الماضية، سبقه تاريخ طويل من العنف المسلح الذي يتخذ من الإسلام راية له، وهو تاريخ يمكن أن نوجز أبرز حلقاته في الآتي:

١ ـ باستثناء انشقاق «شباب محمد» عن جماعة الإخوان المسلمين في الأربعينيات وانتهاجهم لأسلوب العنف وحادث المنشية الخاص بمحاولة اغتيال عبد الناصر، لم يرد استخدام العنف المقصود مع السلطة لدى الجهاز الخاص لتنظيم الإخوان المسلمين حتى عام ١٩٥٨ تقريباً[٢٢].

---

(٢٠) على سبيل المثال، انظر: عمر التلمساني: «الرأي الآخر في الجماعات الإسلامية،» **الدعوة**، العدد ٥٠ (تموز/يونيو ١٩٨٠)، ص ١٢ ـ ١٤، و**أيام مع السادات**، ص ٣٠ ـ ٥٧.

(٢١) هناك دراسة خاصة للإخوان المسلمين أكثر توسعاً وتفصيلاً تتناول التأسيس والنشأة وتطور الأطروحة الفكرية وتحوّلاتها، كما تتناول المواقف السياسية في كافة المراحل والعهود، فضلاً عن البنية التنظيمية والمؤسسية التابعة للإخوان، وذلك في الفصل الأول من هذه الموسوعة.

(٢٢) في تفصيل ذلك، انظر: رفعت سيد أحمد، **النبي المسلح: الرافضون ـ الثائرون**، ٢ ج (بيروت؛ لندن: رياض الريس للنشر، ١٩٩٠)، ج ١ و٢. وكذلك هذا التصنيف لنشأة العنف وتطوره من واقع مقابلة شخصية للباحث مع د. محمد مورو، أحد القيادات الفكرية للاتجاه الإسلامي الأصولي، الذي اعتُقِلَ في تموز/يوليو ١٩٨٦، وظلّ رهن الاعتقال طوال عام ١٩٨٧ على ذمّة القضية الرقم ٤٠١ لسنة ١٩٨٧، أمن دولة عليا، الخاصة بإعادة تشكيل تنظيم الجهاد الإسلامي.

٢ ـ في عام ١٩٥٨ ظهر الشاب المسلم «نبيل البرعي» الذي خرج من جماعة الإخوان من داخل السجون، وطالب بالعنف المسلح، واتخذ من أفكار ابن تيمية منهاجاً للحركة، وفي ما بعد انضم إليه كل من: إسماعيل الطنطاوي، ومحمد عبد العزيز الشرقاوي، وأيمن الظواهري، وحسن الهلاوي، وعلوي مصطفى، وأصبح إسماعيل الطنطاوي قائداً لهذه المجموعة، نظراً إلى إمكاناته الفكرية[٢٣].

٣ ـ في عام ١٩٧٣ انشق علوي مصطفى ومعه بعض أعضاء التنظيم، وأقاموا تنظيماً جديداً سمّي بـ «تنظيم الجهاد»، وقرر الدخول في حرب مع اليهود على حدود القناة، وانضم إليه الملازم عصام القمري (الذي أصبح في ما بعد من أبرز وأخطر عناصر جماعة الجهاد الإسلامي التي قاد عملية اغتيال السادات عام ١٩٨١)[٢٤].

٤ ـ في العام نفسه تقريباً، أنشأ د. صالح سرية تنظيمه الذي عرف في ما بعد بـ «تنظيم الفنية العسكرية»، وانضم إليه من العناصر القديمة حسن الهلاوي الذي كان يقود مجموعة الجيزة في التنظيم القديم، وقد أعدم د. صالح سرية عام ١٩٧٥ بعد اتهامه بمحاولة قلب نظام الحكم[٢٥].

٥ ـ في عام ١٩٧٥، أنشأ وكيل نيابة ذو اتجاهات إسلامية يدعى يحيى هاشم تنظيماً ضم حوالى ٣٠٠ عضو من الإسكندرية حاول بهم اقتحام السجن الموجود فيه صالح سرية وزملاؤه، إلا أنه فشل وقُتل في الاشتباك يحيى هاشم نفسه الذي كان يعتنق أفكار صالح سرية، الداعية إلى الجهاد المسلح ضد الحاكم.

٦ ـ وفي عام ١٩٧٧ ظهر إلى الوجود تنظيم التكفير والهجرة لشكري أحمد مصطفى الذي أعدم عام ١٩٧٨[٢٦]، وبين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٩ أنشأ شاب مسلم يدعى مصطفى يسري تنظيماً مسلحاً في القاهرة، وقد تم اعتقاله وتصفية تنظيمه عام ١٩٧٩[٢٧].

---

(٢٣) المصدر نفسه.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) المصدر نفسه.

٧ ـ في عام ١٩٧٩ تكوّنت جماعة الجهاد الإسلامي من ثلاث مجموعات: **المجموعة الأولى**، بقيادة محمد عبد السلام فرج وعبود الزمر؛ **والمجموعة الثانية**، في الوجه القبلي بقيادة ناجح إبراهيم وكرم زهدي وفؤاد الدواليبي؛ **والمجموعة الثالثة**، بقيادة سالم رحال الأردني الجنسية، وتولى كمال السعيد حبيب القيادة خلفاً له بعد ترحيله إلى الأردن، وكان من نصيب جماعة الجهاد اغتيال السادات عام ١٩٨١.

وهي جماعات استمرت حتى يومنا هذا، وإن أعلن لاحقاً في أوائل الثمانينيات عن اندماج «الجهاد» و«الجماعة» في تنظيم واحد هو الجماعة الإسلامية التي أطلق سراح جميع قياداتها، وكان آخرهم عبود الزمر، وطارق الزمر، ومجدي سالم، بفضل ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وحول أبرز الحقائق حول جماعات العنف والجهاد الإسلامي نؤكد الآتي[٢٨]:

١ ـ جماعة الفنية العسكرية ومكوّنات رؤيتها السياسية

يعدّ هذا التنظيم أول محاولة غير فردية لأفراد يعتنقون فكرة الجهاد، تهدف إلى قلب نظام الحكم القائم في مصر خلال حقبة السبعينيات، انطلاقاً من تدفق حركي ميّز أداء قيادتها وقتذاك، ويعالج البحث هنا التنظيم ورؤيته السياسية من خلال التعرّض لنشأة التنظيم وتاريخه، ثم معالم رؤيته السياسية ومكوّناتها.

نشأ صالح سرية مؤسس التنظيم في حيفا بفلسطين، وانتمى في سنوات شبابه الأولى إلى حزب التحرير الإسلامي الذي أنشأه تقي الدين النبهاني عام ١٩٥٠ كرد فعل لهزيمة الجيوش العربية في حرب ١٩٤٨، ويقال كرد فعل لاغتيال حسن البنّا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين. ثمة علاقات وثيقة كانت تربط الحزب بالإخوان في حرب ١٩٤٨. وعاش سرية في الأردن بعد خروجه من حيفا وعاصر أحداث أيلول/سبتمبر ١٩٧٠، وعمل في بغداد لفترة، ثم جاء إلى القاهرة عام ١٩٧١ وحصل منها على دكتوراه في التربية

(٢٨) في تفصيل ذلك، انظر: المصدر نفسه، ورفعت سيد أحمد، **الحركات الإسلامية في مصر في السبعينيات** (القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٩).

من جامعة عين شمس، ثم ما لبث أن غادرها إلى بغداد ثانية وعمل في إحدى جامعاتها، لكنه لم يلبث أن خرج منها هارباً بعد أن حكم عليه ـ غيابياً ـ بالسجن، وكانت مهمته تكوين خلية لحزب التحرير الإسلامي ومناهضة نظام الحكم، ومن بغداد جاء إلى القاهرة، حيث وجد من يدبّر له عملاً في مقر جامعة الدول العربية.

ورغم الخلاف بين صالح سرية وجماعة الإخوان، فإنه لم يجد أي حرج في الاتصال بهم، وكوّن تنظيماً كان مشابهاً لتنظيم معلّمه تقي الدين النبهاني، وإن كانت الدعوة إلى الجهاد المسلح في تنظيمه أكثر وضوحاً، وكانت القدرة على التعبئة والتجنيد تقوم على منهج الحركات الجهادية السرية، حيث اعتمد على أعضاء يجنّد كل منهم على انفراد، ويعيشون حياتهم بصورة طبيعية، وقد كان معظم أعضاء التنظيم من طلبة جامعات القاهرة والإسكندرية والأزهر والفنية العسكرية، وقبل أقل من عامين على استقرار صالح سرية في القاهرة، كان مستعداً للعمل المباشر.

كانت الخطة الموضوعة تتضمن هجوماً على الكلية الفنية العسكرية، والحصول على مزيد من الأسلحة والمزيد من المتطوعين، ثم الزحف على قاعة اللجنة المركزية في الاتحاد الاشتراكي العربي (الحزب الحاكم وقتها)، حيث كان يلقي السادات خطاباً، وحيث كان يتواجد كل أركان النظام، فيقوم باحتلالها واغتيال الرئيس والوزراء والقادة، ثم الاستيلاء على السلطة بعد ذلك. فشلت خطة سرية، ولم يكن فشلها يكمن فقط في كونها تحركت في توقيت غير صحيح، وإنما كان يكمن أيضاً في تركيبة الحركة ذاتها وإمكاناتها، فقد كان الأفراد الذين اشتركوا فيها لا يزيدون على المئة، وكان عدد كبير منهم يتسلح بالسلاح الأبيض، بالإضافة إلى الوسائل البدائية التي حاولوا بواسطتها السيطرة على الكلية الفنية العسكرية في العباسية في القاهرة، حين اقتحموها بمساعدة بعض طلبة الكلية، وفي مقدمتهم كارم الأناضولي، الرجل الثاني في العملية الذي أعدم في ما بعد مع صالح سرية عام ١٩٧٥.

أما عن مكوّنات الرؤية السياسية الجهادية لصالح سرية، فإن المعلومات التاريخية المتاحة تؤكد أن الجماعة التي قادت عملية الفنية العسكرية لم تخلّف وثائق فكرية يعتدّ بها كأول تنظيم موسع يقول بالجهاد المسلح في السبعينيات،

إلا أن صالح سرية خلف وثيقة فكرية مهمة بعنوان: «رسالة الإيمان»، تشتمل على عدة أحكام بالكفر للنظام الساداتي القائم في مصر وقتذاك، وعلى ما يشابهه من الأنظمة في البلاد الإسلامية الأخرى، ويدعو إلى الجهاد المسلح، ويحدد واجبات المسلم ودوره. وبوجه عام، يمكن تلخيص الفكر السياسي الديني لصالح سرية بتلخيص أهم الأفكار المتعلقة بالجوانب السياسية في «رسالة الإيمان».

فصالح سرية يرى أن الجهاد هو الطريق إلى إقامة الدولة الإسلامية، وأنه لا يجوز موالاة الكفار والأنظمة الكافرة، ومن فعل ذلك فهو كافر، وأن من مات دفاعاً عن حكومة كافرة ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهو كافر، إلا إذا كان مكرهاً، فإنه يبعث على نيته، ومن اشترك في حزب عقائدي غير إسلامي فهو كافر، ومن اشترك في جمعية عالمية، كالماسونية أو اعتنق فلسفة مخالفة كالوجودية والبراغماتية يعدّ لديه أيضاً كافراً، وهو يذهب إلى الحكم بتكفير وجاهلية المجتمع واعتباره دار حرب[٢٩].

ويكمل هذه الرؤية السياسية تحليل البيان السياسي الذي كان يزمع صالح سرية إذاعته على الشعب المصري عقب استيلائه على السلطة، وذلك أنه يفتتح بيانه بقوله تعالى: ﴿**قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير**﴾ (آل عمران: ٢٦). قال سرية: «إن مبادىء الدولة ستقوم على أسس جديدة لا لبس فيها ولا تناقض، فالثورة لن تكون مقصورة على الجوانب السياسية والعسكرية فقط، وإنما ستشمل جميع نواحي الحياة الاقتصادية والثقافية والتعليمية والوظيفية والاجتماعية وغيرها، وسوف تهتم الدولة ـ من وجهة نظره ـ اهتماماً خاصاً بالإيمان والأخلاق والفضيلة، وبمصلحة الأمة أولاً، ثم المواثيق والاتفاقات. وستعمل الدولة على تحرير كل الأجزاء السليبة، وعلى مساعدة كل المحرومين والمظلومين في كل مكان، وستقاوم الاستعمار بجميع أشكاله في العالم، وستعمل على قيام الوحدة بكل الطرق، وأن الدولة سوف تحمي مبادىء العدل المشهورة في تراثنا».

ولقد ذكرت جريدة **الأهرام** أنه كان موقّعاً بـ «رئيس الجمهورية صالح عبد الله

---

(٢٩) انظر النصّ الكامل لهذه الوثيقة في: سيد أحمد، **النبي المسلح: الرافضون ـ الثائرون**.

سرية»، ويلاحظ بوجه عام على البيان أنه قد صيغ في نقاط سياسية محددة لا تتضمن المفردات الغامضة الشائعة لدى التنظيمات الإسلامية الأخرى السابقة له، مثل مقولة «عودة الخلافة» من دون تحديد كيف ستعود؟ أو متى؟ أو بأية الوسائل؟ ويلاحظ الباحث أيضاً أنه أول برنامج سياسي محدد يقدمه التيار الإسلامي السياسي في السبعينيات، وأنه يختلف كثيراً عما تضمنته وثيقة «رسالة الإيمان» التي غلب عليها عدم المرونة والحدّة في تناول كافة القضايا السياسية، بما فيها أبسط القضايا (تحية العلم، وزيارة قبر الجندي المجهول) واعتبارهما من مظاهر الكفر الحديثة. وقد يعود ذلك إلى طبيعة البيان السياسي، كبيان يقدم إلى شعب لا يعلم هوية حكامه الجدد. بالإضافة إلى هذا يلاحظ أن البيان قد ذكر صراحة أنه يسعى إلى الوحدة، ولكنه لم يحدد مع من؟ وأية وحدة يقصد، هل الوحدة العربية أم الوحدة الإسلامية؟ والبيان أعلن كذلك صراحة عن هويته الاجتماعية عندما قال إن مهمة الدولة هي «حماية مبادىء العدل، كما استقرّ عليها تراثنا»، والاهتمام بالنواحي الاقتصادية والثقافية والتعليمية والاجتماعية، والملاحظة الأخيرة الجديرة بالعرض هنا هي تشكيك البيان في استمرار العمل بالمواثيق والاتفاقات الدولية، وأن مصلحة الأمة تحتل الأولوية لديهم، على الرغم من أن الوعد باستمرار العمل بتلك المواثيق والاتفاقات مثّل مقولة ثابتة في تاريخ الدولة المصرية، وكل نظام حكم جديد يأتي منذ مئتي عام على الأقل من التاريخ المصري.

٢ ـ جماعة الجهاد الإسلامي

تعود نشأة حركة أو جماعة الجهاد الإسلامي المصرية الأبرز والأقوى التي أسس نواتها المهندس محمد عبد السلام فرج إلى عام ١٩٧٩، وهي تعدّ الحلقة الثانية المهمة من حلقات جماعات الجهاد في مصر خلال حقبة السبعينيات. ولقد مثّلت جماعة عبد السلام فرج نقطة التقاء ثلاث جماعات كانت تعمل متباعدة قبل عام ١٩٨٠، وهي فضلاً عن جماعته، جماعة كرم زهدي بوجه قبلي، وجماعة سالم الرحال الأردني الجنسية الذي تولى كمال السعيد حبيب خريج كلية الاقتصاد والعلوم السياسية وقتها قيادتها بعد هروب الرحال إلى الأردن. ومع عام ١٩٨١، تكوَّن مجلس شورى موحد لجماعة الجهاد الإسلامي، الذي يلاحظ فيه أن مجلس شورى التنظيم يرأسه أمير التنظيم الذي كان وقتها محمد عبد السلام فرج.

هذا، ويرى فرج في كتابه **الفريضة الغائبة** أن البديل الذي ينشده هو قيام

الدولة الإسلامية والخلافة، وأن الفكر المعاصر داخل مصر، على وجه التحديد، يمثل فكر طواغيت الأرض التي لن تزول إلا بقوة السيف، وأن الرسول (ﷺ)، قد بشّر بإقامة الدولة الإسلامية وإعادة الخلافة، وأن إقامة الدولة الإسلامية أمر من أوامر المولى، وواجب على كل مسلم بذل قصارى جهده لتنفيذه، كما يرى فرج أن حكم إقامة شرع الله على هذه الأرض فرض على كل المسلمين، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب أيضاً، وأن الدولة الإسلامية لن تقوم إلا بالقتال.

وأوضح عبد السلام فرج أيضاً في كتابه أن الأحكام التي يحكم بها المسلمون في الوقت الحاضر هي أحكام الكفر، فهي قوانين وضعها كفار وسيّروا عليها المسلمين، وأن حكام هذا العصر تعدّدت أبواب الكفر التي خرجوا بها عن ملّة الإسلام، بحيث أصبح الأمر لا يشتبه فيه كل من تابع سيرتهم، وأن حكام هذا العصر في ردّة على الإسلام، فقد تربّوا على موائد الاستعمار، سواء الصليبية أو الصهيونية أو الشيوعية، فهم لا يحملون من الإسلام إلا الأسماء، وإن صلوا وصاموا وادعوا أنهم مسلمون. ثم عقد مقارنة بين حكام التتار وحكام اليوم، وانتهى إلى أن صفات حكام التتار هي صفات حكام العصر، وهي نفسها حاشيتهم الموالية لهم التي عظمت أمر الحكام أكثر من تعظيمها لله. وانتهى من هذه المقارنة إلى أن حكام اليوم، مثل حكام التتار، عزفوا عن شريعة الإسلام استناداً إلى فتاوى ابن تيمية!!

أما عن مبرّرات اغتيال السادات، كما استقرّت لدى محمد عبد السلام فرج وباقي الذين شاركوا في عملية الاغتيال، فيمكن أن نلمسها من ثنايا التكفير التي وردت في كتاب **الفريضة الغائبة** الذي استند بدوره إلى فتاوى ابن تيمية في قتال التتار. من هنا يعدّ ابن تيمية في تقديرنا أنه هو الذي قتل السادات وليس تنظيم الجهاد. ونتيجة حرب الفتاوى هذه، يمكن حصرها من واقع آرائه السابقة، ومن واقع التحقيق في القضية (الرقم ٧ لسنة ١٩٨١ أمن دولة عسكرية) التي حوكموا فيها في النقاط التالية:

ـ **أسباب سياسية**: تتمثل في اتفاقات كامب دايفيد والصلح مع إسرائيل، وعزلة مصر عن عالمها الإسلامي، وسيطرة ما أسموه بغياب الديمقراطية.

ـ **أسباب اقتصادية**: تتمثل في التفاوت الطبقي والظلم الاقتصادي والنتائج الاقتصاية للانفتاح.

ـ **أسباب اجتماعية ودينية**: تتمثل في ما أسماه عبد السلام فرج وجماعته بالحكم بغير ما أنزل الله، وسبّ العلماء وسجنهم (مثل الشيخ المحلاوي)، ووضع الآلاف من أعضاء الجماعات الإسلامية في السجون، والخروج عن شرع الله، والاتجاه الحثيث نحو علمنة مصر.

أبعاد الرؤية السياسية لعبود الزمر

يمكن تحديد رؤية عبود الزمر في عدة نقاط، فعبود يرى أن نظام الحكم القائم في مصر إبان عصر السادات ومبارك، وفي أغلب البلاد الإسلامية، هو الحكم بغير ما أنزل الله، وأنه بعيد عن الإسلام، وبالتالي فإن هذه الأنظمة تتشابه في الكفر، والعيش في جاهلية القرن العشرين مع باقي أنظمة الحكم في ديار العرب المسلمين، كما يقول في العديد من الحوارات التي أجريت معه قبل وبعد الإفراج عنه بعد ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

ويذهب عبود الزمر أيضاً إلى تكفير المجتمعات القائمة، كنظام للحياة والتشريع، وكقوانين ومؤسسات سياسية وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها، و«لكنه لا يكفّر» الأفراد داخل هذه المجتمعات، فالمجتمعات جاهلية، ولكن «الأفراد» غير ذلك طالما لم يعلنوا بسلوكهم وأفكارهم جاهليتهم، بل هو يدعوهم، تأكيداً لقناعاته ورؤيته السياسية، إلى ترك الأحزاب السياسية القائمة، والانضمام إلى صفوف جماعة الجهاد الإسلامي على شرط أن يكونوا فرادى، أي لا يشكّلون جماعات أو تنظيمات أو هيئات أو كيانات اجتماعية، لأنه يكفّر هذه الأشكال جميعاً، ولا يؤمن بصدق نياتها أو بدورها الجماهيري الفعال، بالإضافة إلى أنها ستشكّل حتماً «لوبياً من الضلال» والكفر يؤثر سلباً في جماعته ونضالها السياسي الذي «تشرّف بقتل السادات»، كما يقول في حوار أجريناه معه قبل عدة سنوات.

إن هذا الإطار السياسي العام لأفكار عبود الزمر (وأيضاً للعديد من زملائه في الجهاد) في مرحلة ما قبل السجن، يعيبه من وجهة نظرنا نقاط ضعف عديدة، مثل المثالية السياسية، وكذلك عدم إعطاء القضايا الاجتماعية والسياسية، المتصلة بالقطاعات الشعبية الفقيرة، القدر الكافي من الاهتمام والتعمّق. ويبرز هذا الانتقاد واضحاً في رؤية حديثة نسبياً لنفر من قيادات الجهاد، حيث يرون أن مجرد سؤال الناس لهم عن الحلول والبدائل التي يقدمونها إلى المشكلة الاقتصادية في دولة كمصر يعدّ استخفافاً بعقولهم.

٣ ـ الجماعة الإسلامية في الوجه القبلي

تأسست الجماعة الإسلامية في مصر في أوائل سبعينيات القرن الماضي علي يد صلاح هاشم في جامعة أسيوط في منطقة الصعيد، وكان لها أعضاء في معظم الجامعات المصرية، وضمّت الجماعة بين مؤسسيها أسماء برزت لاحقاً في مشهد الحركة الإسلامية والساحة السياسية في مصر، كأبو العلا ماضي، وكرم زهدي، وعبد المنعم أبو الفتوح، وعاصم عبد الماجد، وأسامة حافظ، وآخرين. وفي العام ١٩٧٧ انضوى قادة الجماعة الإسلامية في جامعات الوجه البحري، مثل عصام العريان، وعبد المنعم أبو الفتوح، وحلمي الجزار، وإبراهيم الزعفراني، والقياديين في جامعة المنيا مثل أبو العلا ماضي، ومحيي الدين أحمد عيسى، في صفوف جماعة الإخوان المسلمين.

وفضّل قادة طلاب الوجه القبلي ـ بزعامة كرم زهدي، وعاصم عبد الماجد، وناجح إبراهيم، وعصام دربالة ـ البقاء في الجماعة الإسلامية التي سلكت نهجاً مغايراً لتوجّه جماعة الإخوان.

ركّزت الجماعة الإسلامية أنشطتها على السعي إلى تغيير ما عدّته ـ حينذاك ـ منكرات بالقوة، ففصلت بين الطلاب والطالبات، ومنعت الاختلاط بينهم، وتصدّت لإقامة الحفلات الموسيقية والغنائية داخل معظم جامعات الوجه القبلي.

في بداية الثمانينيات طوّرت الجماعة الإسلامية معارضتها لنظام السادات، وتحالفت مع تنظيم الجهاد ـ الذي تركّز أعضاؤه في محافظات الوجه البحري ـ بهدف الإطاحة بهذا النظام بالقوة المسلحة. وفي ٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١ اغتالت مجموعة من الجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد بقيادة الملازم أول خالد الإسلامبولي السادات أثناء حضوره العرض العسكري السنوي لذكرى انتصار تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣. وبعد يومين من اغتيال السادات، هاجم أعضاء الجناح العسكري للجماعة الإسلامية مديرية الأمن ومراكز الشرطة في أسيوط، واحتلوا المدينة في معركة شديدة قتل فيها عدد كبير من أفراد الشرطة والقوات الخاصة، وانتهت تلك المعركة بالقبض على قادة الجماعة الإسلامية الذين قدموا بعد ذلك إلى المحاكمات.

وبعد الإفراج عام ١٩٨٣ عن الآلاف من أعضائها من الصفين الثاني والثالث، عاودت الجماعة الإسلامية نشاطها، وتوسعت في عضويتها أفقياً، ونقلت أنشطتها إلى القاهرة والإسكندرية وبعض محافظات الوجه القبلي.

في عهد مبارك، أدى اغتيال المتحدّث باسم الجماعة الإسلامية د. علاء محيي الدين في آب/ أغسطس ١٩٩٣ في القاهرة، إلى إطلاق شرارة مواجهات دموية عنيفة بين نظام الرئيس السابق حسني مبارك والجماعة الإسلامية، التي ردّت على ذلك باغتيال رئيس مجلس الشعب آنذاك رفعت المحجوب.

واستغرقت تلك المواجهات سبع سنوات متصلة، وانتهت بإعلان قادة الجماعة الإسلامية في تموز/ يوليو ١٩٩٧ مبادرة من طرف واحد لوقف العنف.

لم تتأثر هذه المبادرة بعد ذلك بتنفيذ كوادر من الجماعة الإسلامية في الخارج في تشرين الثاني/ نوفمبر من العام نفسه هجوماً على معبد الأقصر تسبّب بقتل ٥٨ سائحاً أجنبياً.

من القيادات الفكرية لهذه الجماعة د. عمر عبد الرحمن[٣٠]، وقد برز دوره في تلك الفتوى الشهيرة التي أعطاها إلى أعضاء الجماعة، فرع الوجه القبلي، الذين كانوا يشكّلون وقتئذ (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) أحد أفرع الجماعة الإسلامية التي حاول الإخوان احتواءها مع نهاية السبعينيات، وهي الفتوى الخاصة بقتل السادات باعتباره حاكماً بغير ما أنزل الله، وكان ذلك في معرض سؤاله عن الآية الكريمة ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ (المائدة: ٤٤) التي رأى بشأنها «أن الآية عامة في أهل الكتاب وغيرهم شاملة اليهود والنصارى والمسلمين، وأن الحاكم بغير ما أنزل الله كافر، وأن الكفر فيها هو المخرج من الملّة، والأدلة والآثار تثبت ذلك».

هذا ويتحدّد البديل الإسلامي المنشود لدى أعضاء الجماعة الإسلامية (الوجه القبلي) في مقولة أساسية هي «إعادة الخلافة»، وهم التقطوا هذه المقولة من الشيخ عمر عبد الرحمن، وقاموا مع نهاية السبعينيات وأوائل الثمانينيات بترويجها من خلال كتبهم ومجلاتهم التي منها مجلة تحمل عنوان: **كلمة حق**، وكانت توزّع على طلاب الجامعات في مصر، وصدر منها ٤ أعداد حتى تموز/

(٣٠) الشيخ عمر عبد الرحمن، أستاذ التفسير وعلوم القرآن في كلية أصول الدين في جامعة الأزهر، فرع أسيوط، وقد سبق اعتقاله أثناء حكم جمال عبد الناصر، واتُّهِمَ في قضية قتل السادات بتهمة الإفتاء بحِلّ دمه، وبعد خروجه من السجن واصل بعض نشاطه الدعوي متنقلاً بين المحافظات عارضاً فكر الجماعة وضرورة الخروج على نظام الحكم، وهو ما أدى إلى اعتقاله وتحديد إقامته في المنزل. وينسب إليه الفتية بقتل الكاتب العلماني فرج فودة، وضرب حركة السياحة، وتفجير مركز التجارة العالمي، ذلك أنه حين استطاع السفر إلى أمريكا أُلقِيَ القبض عليه هناك بعد إقامته لفترة وجيزة وحكم عليه بالسجن المؤبّد.

يوليو ١٩٨٧، وأخيراً وضعوا كتاباً أسموه **ميثاق العمل الإسلامي** ضمّنوه فلسفتهم السياسية التي تتمحور حول تسع نقاط هي: الغاية، والعقيدة، والفهم، والهدف، والطريق، والزاد، والولاء، والعداء، والاجتماع. وقد أوردنا في كتابنا الوثائقي[٣١] تفصيل إحدى هذه النقاط، وهو الجزء الذي يتصل بموضوع الدراسة، ويتعلق بالبديل الإسلامي، كما يتصوره أعضاء الجماعة الإسلامية في الوجه القبلي، وفيه يرون أن البديل أو الغاية التي يسعون إليها هي إقامة الخلافة مرة ثانية بعد زوالها منذ ستين عاماً (يقصدون بالطبع الخلافة العثمانية)، وهم في سبيلهم إلى تحديد هوية الخلافة التي يسعون إلى إقامتها، ويرون أنها تختلف عن أي نظام سياسي آخر، مما عرفته البشرية، حيث الأسس التي تقوم عليها خلافتهم مختلفة.

أما عن أوجه الخلاف، من وجهة نظرهم، مع الآخرين بشأن قضية الخلافة، فتنحصر في أن: المشرّع هو الله عزل وجل، أرسل الرسول (ﷺ) مبلغاً عن ربه، وحق التشريع غير ممنوح لأحد، لا لخليفة، ولا لأهل مشورة، ولا لبرلمان، ولا لحزب، ولا لمجموع الأمة، بل هو حق خالص لله تعالى. أما الاجتهاد لمعرفة حكم الله في ما يعرض من وقائع، وفي ما يجد من نوازل وقضايا، فهذا ليس تشريعاً، بل هو البحث عن حكم الله في هذه الواقعة بالطريق الذي شرّعه الله لذلك، وأن الخلافة، كما يفهمونها، تقيم الإسلام في رعاياها وفوق أراضيها في الصغير والكبير من الأمور، وكذلك يحدد الإسلام لها علاقاتها بما حولها، سلماً وحرباً، معاهدة وصلحاً، ووفق رؤية أعضاء الجهاد الإسلامية أيضاً، وهو أن الخليفة ما هو إلا منفّذ لأمر الله ورسوله، مهمته حفظ الدين وحراسته ونشره، وسياسة الدنيا بالدين والعدل والشورى من سمات حكمه. وطرق انعقاد الخلافة من وجهة نظرهم ثلاثة:

أ ـ الاستخلاف إما بأن يستخلف الخليفة رجلاً بعده أو يستخلف جماعة تختار من بينها الخليفة الجديد.

ب ـ بيعة أهل الحلّ والعقد لرجل تتوافر فيه شروط الخليفة.

ج ـ الاستيلاء أو ما يسمّى بـ «إمارة المتغلبة».

ترافق مع مبادرة وقف العنف منذ العام ١٩٩٧ أن أصدر قادة الجماعة

---

(٣١) المصدر نفسه.

الإسلامية مجموعة من الكتب (٤ كتب) لها عنوان مشترك هو **سلسلة تصحيح المفاهيم** (٣)، وهي كتب أعدّها اثنان من القادة التاريخيين، هما أسامة إبراهيم إبراهيم عبد الحافظ، وعاصم عبد الماجد محمد، كما راجعها وأقرّها من القيادات التاريخية كل من: كرم محمد زهدي، وعلي محمد علي الشريف، وناجح إبراهيم عبد اللّه، ومحمد عصام الدين دربالة، وفؤاد محمود الدواليبي، وحمدي عبد الرحمن عبد العظيم. وعناوين الكتب هي:

- **مبادرة وقف العنف... رؤية واقعية ونظرة شرعية.**
- **حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين.**
- **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء.**
- **النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين.**

بعد إعلان قادة الجماعة الإسلامية لمرحلة المراجعات، وإصدارهم للمراجعات الفقهية التي ينتقدون فيها أفكارهم السابقة، ويشدّدون على الخيار السلمي للعمل الإسلامي، أطلق سراح العديد من أعضائهم وقياداتهم، وسمح لهم بتأسيس موقع إلكتروني يعبّر عن مواقفهم، وهم لا يزالون على هذا النهج حتى بعد ثورة كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وموقعهم الإلكتروني[٣٢] يؤكد ذلك، بالإضافة إلى أنهم أعلنوا عن تأسيس حزب حمل اسم البناء والتنمية، وأعلنت الجماعة عن وجود أربعة وكلاء مؤسسين للحزب الجديد، وهم: طارق الزمر، وصفوت عبد الغني، والشاذلي الصغير، وأشرف توفيق.

تتمثل المبادئ العامة التي يرتكز عليها الحزب بـ: العدالة والمساواة والحرية والتعددية والشورى والتكافل الاجتماعي.

وقالت الجماعة في بيان لها إثر الثورة إن: «حزب «البناء والتنمية» يسعى إلى تحقيق عدة أهداف، من أهمها «الحفاظ على الهوية الإسلامية والعربية لمصر، ومواجهة كلّ محاولات الانتقاد أو الانتقاص منها، ورفض كل محاولات التغريب والعلمنة، والتصدّي للفساد والانحراف والتحلل الأخلاقي

---

(٣٢) انظر: «سلمان العودة في حواره لموقع الجماعة: المراجعات لا تعدّ نكوصاً.. بل الطامة في الإصرار على الخطأ،» موقع الجماعة الإسلامية في مصر (١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠)، <http://www.egyig.com/Public/articles/interview/13/87307285.shtml>.

والقيمي». وأضاف البيان: «من الأهداف كذلك الحفاظ على مكتسبات ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، والعمل على تحقيق الإصلاح السياسي والدستوري والقانوني الذي يؤسس لنظام سياسي، لا يستبعد تياراً سياسياً، ولا يُقصي فصيلاً وطنياً، ونشر قيم ومفاهيم الإسلام السياسية، ومواجهة حملات التشويه التي تتعرض لها النظريات السياسية الإسلامية، وتحقيق العدالة الاجتماعية، وتوفير الحدّ الأدنى للحياة الكريمة التي تُلبي الاحتياجات والرغبات الإنسانيّة الضروريّة، من غذاء ورعاية صحيّة وتأهيل علمي وسكن آدمي».

من جانبه، قال رئيس مجلس شورى الجماعة الإسلامية عصام دربالة، إنّ ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، أزالت الحاجز الذي كان مفروضاً على التيار الإسلامي من ممارسة العمل السياسي.

وتساءل دربالة: «لماذا الخوف من ممارسة التيار الإسلامي للعمل السياسي، رغم وجود أمثلة عديدة في دول كثيرة تدّعي أنها رأس الديمقراطية، فيها أحزاب دينية، ولم تؤثر بالسلب في الحياة الديمقراطية، ولم يمنعها أحد من ممارسة هذا الحق؟».

وعلى عكس «حزب الحرية والعدالة»، الذراع السياسية لجماعة الإخوان المسلمين التي تفصل بين الجماعة والحزب، فإن «حزب البناء والتنمية» ـ بحسب تصريحات دربالة ـ سيظلّ مرتبطاً بالجماعة، حيث سيعبّر عن تيار الجماعة ورؤيتها ومرجعيتها[٣٣]. ومن غير المعروف على وجه الدقة مدى قوة الجماعة وانتشارها، لكن الانتخابات القادمة سوف تكشف عن حجمها، إلا أن إطلاق سراح رموزها إثر الثورة، طارق وعبود الزمر، وانفتاح المجال السياسي أمام الجماعة، سوف يشكلان تنويعاً جديداً في المشهد السياسي الإسلامي في مصر.

٤ ـ رؤية تنظيم سالم الرحال لتحديات الإسلام السياسي

لكي تكتمل جوانب الرؤية السياسية لجماعة الجهاد التي قادها محمد عبد السلام فرج في السبعينيات، لا بد من الإشارة إلى بعض أفكار «الجناح

---

(٣٣) لمزيد من التفصيل، انظر نصّ البيان في: «الجماعة الإسلامية في مصر تؤسس حزباً جديداً،» **مفكرة الإسلام** (٢٥ حزيران/يونيو ٢٠١١)، <http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2011/06/25/127938.html>.

الثالث»، وخاصة المتعلق منها بقضية الإحياء. وبناء على من واقع التحقيقات، وعلى المخطوطات المتوافرة عن قادة هذا الجناح ـ الذين انضموا بعد ذلك (عام ١٩٨٠) تحت القيادة الرئيسية للجماعة، ممثلة في محمد عبد السلام فرج وفي مجلس الشورى واللجان الثلاث السابق الإشارة إليها ـ فإن رؤيتهم لطبيعة التحديات يمكن محورتها في المشاكل الست التالية:

أ ـ الحاجة إلى تفجير الطاقات الكامنة في الشعوب المسلمة من خلال إعادتها مرة أخرى إلى الفهم الإسلامي الصحيح، وذلك عبر جهاد طويل متعدد المراحل.

ب ـ وجود أنظمة علمانية لا تعبّر عن روح المنطقة، ولا تاريخها، ولا مستقبلها، ومن ثم فهي أنظمة بلا جذور، ولا تنتمي إلى قيمنا، ومن ثم وجب قتالها.

ج ـ وجود إسرائيل في قلب العالم الإسلامي، بل في أعزّ وأقدس أجزائه، وهي فلسطين أرض المسجد الأقصى، ولا بد من الجهاد من أجل تحريرها من أيديهم.

د ـ يرى قادة التنظيم أنها مشكلة توحيد العالم الإسلامي كله على كلمة «لا إله إلا الله»، وبالجهاد.

هـ ـ تحقيق التنمية في بلدان العالم الإسلامي من خلال استغلال أفضل موارد العالم الإسلامي المختلفة.

و ـ رفع راية الجهاد الإسلامي للدعوة إلى دين الله، سبحانه وتعالى، ولتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا هي السفلى. ويمكن صياغة هذه المشكلة بغلبة الجاهلية على بقاع الأرض جميعها من خلال فرضها قيمها ورموزها وتقاليدها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي توجب إعادة فرض الإسلام عليها. لقد كان من المنطقي أن ترى الأفكار السابقة مجتمعة، بعد إعادة دمجها في قالب فكري وتنظيمي واحد بقيادة محمد عبد السلام فرج، التجسيد العملي لها في إحداث أكبر قدر من الصدام مع السلطة السياسية، وكان حادث اغتيال رئيس الدولة وقتذاك ـ أنور السادات ـ أهم وأبرز الأحداث، تجسيداً لذلك الفكر الذي نادى بالإحياء الإسلامي عن طريق الجهاد ومقاتلة الحكام الذين يشبهون في غالب سلوكهم وأحوالهم التتار، على حدّ قولهم، وبالأخص السادات، ومن ثم استحق أن يقتل.

هذا الفرع من فروع جماعة الجهاد اختفى تماماً، ولم يعُد له وجود أو لنقل إنه اندمج في الأداء السياسي والاجتماعي العام للجماعة الإسلامية، وبعض قياداته، مثل كمال حبيب، يعملون الآن بشكل مستقل في مجال الدعوة والفكر بعيداً عن الأطر التنظيمية السابقة.

في الخلاصة، لا شك أن اطلاق الجماعة الإسلامية للمراجعات شكّل مرحلة جديدة وتحولاً مهماً في تاريخ الحركات الإسلامية التي تتبنّى منهج العنف، إذ أتى نقض مرتكزاتها الفقهية والفكرية من داخل البيت، وشكّل ضربة قوية لتنظيم الجهاد الذي عاد ليستأنف نشاطه وأطروحته من خلال إطار تنظيمي جديد بعد اندماجه بتنظيم القاعدة، وتشكّل ما يعرف بـ «السلفية الجهادية»، كتيار يعبّر عن هذا التوجه، إلا أن المراجعات كان لها تأثير كبير حتى داخل تنظيم الجهاد نفسه، فقد طالت أحد أكبر منظّري الجهاد والقاعدة، وقد ـ اعتبرت كتاباته لسنوات أساساً تربوياً ومرجعياً للتيار السلفي الجهادي، فقد أصدر الدكتور فضل، الذي يعرف باسم الشيخ سيد إمام[٣٤]، والذي سبق الظواهري في تولي وتأسيس تنظيم الجهاد، وثيقة أثارت نقاشاً واسعاً داخل التيارات الحركية الإسلامية تحت عنوان: «وثيقة ترشيد العمل الجهادي»[٣٥]. وقد ردّ الظواهري على هذا الكتاب بوثيقة فكرية مماثلة جاءت تحت عنوان: «التبرئة، تبرئة أمة السيف والقلم من منقصة تهمة الخور والضعف». وقد استتبع هذا الردّ ردّ آخر من الشيخ سيد إمام جاء تحت عنوان: «مذكرة التعرية لكتاب التبرئة»[٣٦]. هذا السجال الفكري والفقهي والمراجعات التي أقدم عليها مفتي المجاهدين في العالم، كما كان يلقب الشيخ سيد، أدى إلى تباينات واسعة داخل التيار الحركي الإسلامي الجهادي، وخاصة في ما يتعلق بالعلاقة بالسلطة التي لا تحكم وفق الشريعة وقضية الجهاد وتكفير الحكام.

---

(٣٤) وكان يُعرَف أيضاً باسم الشيخ عبد القادر بن عبد العزيز. لمعلومات أكثر تفصيلاً عن هذه الشخصية المثيرة للجدل، انظر: «من هو السيد إمام... المعروف باسم الدكتور فضل،» الملتقى (٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، <http://www.ikhwan.net/forum/showthread.php?45466-%e3%e4-%e5%e6-%c7%e1%d3%ed%cf-% c7%e3%c7%e3-..%c7%e1%e3%da%d1%e6%dd-%c8%c7%d3%e3-%cf-%dd%d6%e1>.

(٣٥) انظر نص الوثيقة في: <http://www.qassimy.com/vb/showthread.php?t=161063&page=2>.

(٣٦) نشرت جريدة **الشرق الأوسط** مذكرة التعرية لكتاب التبرئة، رداً على الظواهري كاملاً، انظر: «ملفات الشرق الأوسط: مذكرة التعرية لكتاب التبرئة،» **الشرق الأوسط**، ٧/ ١١/ ٢٠١٢، <http://www.aawsat.com/files.asp?fileid=56>.

رابعاً: التيارات السلفية: النشأة والفكر

إن خريطة التيارات السلفية في مصر متنوّعة ومعقدة، وتحتاج إلى التعمق، خاصة مع صعودهم المدوّي بعد أحداث ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير. وقبل أن ندخل إلى تفاصيل هذه الخريطة الفكرية والسياسية للتيارات السلفية، سنحاول بداية أن نعرف ما هي «السلفية»، كتيار إسلامي له جذوره وامتداداته المهمة.

١ ـ تعريف عام لمفهوم «السلفية» و«السلفية الجهادية»

نشأت «السلفية»، كمفهوم وتيار، في القرن الرابع الهجري، وسمّي أتباعه بالحنابلة، وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الذي أحيا عقيدة السلف، وحارب دونها؛ ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري، حين أحياه شيخ الإسلام (ابن تيمية) وشدّد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أموراً أخرى بعثت إلى التفكير فيها أحوال عصره، ثم ظهرت تلك الآراء في القرن الثاني عشر الهجري، حين أحياها مجدّداً محمد بن عبد الوهاب ـ في الجزيرة العربية ـ وما زال فقهاء الوهّابية (من أمثال بن باز)، وابن العثيمين، وسفر الحوالي، وسلمان العودة، ينادون بها.

يتبيّن من خلال هذا التعريف أن دعاة السلفية أو مذهب السلف هم شريحة من أتباع المذهب الحنبلي، ونقول «شريحة»، وليس جميع أتباع هذا المذهب، لأن هذه الفئة التي سمّت نفسها بـ «السلفية» لها آراء وأفكار ومذهب خاص في «الأصول والعقائد»، وهي في تقدير البعض من المؤرخين اختطفت المفهوم وصادرته لصالحها، وهي ليست سوى «وهابية» فقط، وليست سلفية.

والإمام أحمد بن حنبل ـ كما هو معروف ـ يعتبر أحد الأئمة الأربعة المقلّدين في الفقه، وليس له في العقائد أو الأصول مذهب خاص به.

وإذا رجعنا إلى المذهب الأصولي والعقائدي لابن تيمية، محيي وباعث مذهب السلف في القرن السابع الهجري، نجد أن الرجل ـ أي ابن تيمية ـ قد اشتهر بالتشبيه والتجسيم وكان يذهب مذاهب متطرفة في العقائد، وقد قام بمجهود جبار في الدفاع عن هذه العقائد والانتصار لها، جعلت د. علي سامي النشار يصفه بـ «الفيلسوف المجسم النادر المثال».

ويعدّ محمد بن عبد الوهاب تلميذاً نجيباً لابن تيمية، وزعيم «السلفية» وباعثها المعاصر الذي تأثر به سلفيو مصر خلال القرن العشرين بأكمله، وحتى

لحظات قيام ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، وبخاصة في مجال هدم الأضرحة والقبور.

ويرى البعض من العلماء أن المطّلع على ما يكتبه رجالات السلفية المعاصرون من كتب، في الأصول والفروع، وما ينشرونه من كتب التراث التي تدعم مذهبهم، وما يدعون إليه صباحاً ومساءً، يدرك أن الدعوة تحتوي على كثير من «الغلو والشطط»، وهي قامت من رقادها الطويل تنفض عنها غبار الزمن، مستعيرة لقب «السلفية» للتضليل والتمويه على عامة الناس عموماً، وأبناء الصحوة الإسلامية خصوصاً.

وقد تنبّهت إلى ذلك طائفة من علماء أهل السنّة، وفقاً لما أشار إليه محمد الكثيري في كتابه[٣٧]، فبادروا إلى إعلان ذلك، وتنبيه المسلمين كافة من خطر انتشار عقائد وأفكار هؤلاء. وفي هذا المعنى، قال أحد علماء الأزهر الشريف القدامى، واسمه ابن خليفة عليوي، في كتاب له[٣٨]: «لقد ظهرت في بلادنا الشامية طائفة تدعو إلى «السلفية»، ونهجها اعتناق العقيدة «الحشوية الحنبلية»، وتبديع أهل السنّة والجماعة».

ويضيف: «ولنحذر جميعاً من وساوس الشياطين أن تزين لنا نزعات الضالين من اليهود والنصارى المجسّمين الذين اتبعتهم في ذلك «الحشوية الحنبلية» [يقصد غلاة السلفية ومتطرفيها] فقد أصيب بهم المسلمون بأكبر بلية، تركوا العقل والنظر، وأخذوا بظاهر الخبر، ولا مستند لهم من شرع سيد البشر محمد، عليه أفضل الصلاة والسلام. فليت شعري كيف يدعون إلى «السلفية»، ويزعمون أنهم يدعون إلى التوحيد الخالص والأعمال الصالحات، وهم مجسّمون ومتمسّكون بأذناب الضلالات، فأخلق بهم أن يأخذوا بعقيدة أهل السنّة والجماعة، ليُرشدوا بذلك إلى طريق الإسلام». ويقول أيضاً: «أما أنتم أيها (الحشوية الحنبلية) في البلاد الشامية، كفاكم شنّ الغارات على أهل السنّة والجماعة بعاديات الأهواء، وكفاكم شموخاً بأنوفكم حتى السماء، مع أنكم لا تملكون حتى ولا دليلاً واحداً يؤيد مدعاكم في ما تبدعوننا فيه، ونحن نملك كل دليل كان عليه السلف ونسير عليه».

---

(٣٧) محمد الكثيري، السلفية: **بين أهل السنة والإمامية** (بيروت: دار الغدير، ١٩٩٦).

(٣٨) ابن خليفة عليوي، **هذه عقيدة السلف والخلف في ذات الله تعالى** (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت، ١٩٧٩).

إن هذه النصوص وغيرها تنقلنا إلى أجواء القرن الرابع الهجري وما بعده، حيث كان الصراع مستعراً، على أشده، بين أهل السنّة «أشاعرة وماتريدية»، وهذه الفرقة التي عرفت بـ «الحشوية الحنبلية» التي تبرأ منها علماء الإسلام عامة، و«ناقشهم في هذه النسبة (أي الانتساب إلى الإمام أحمد بن حنبل) بعض الفضلاء الحنابلة»، كما يقول العلامة الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه المهم(٣٩).

هذا، ومن المعلوم أن الفكر والحركة الإسلامية السلفية المعاصرة تأثرت بأفكار بعض الأسماء والرموز التي من أبرزها رشيد رضا وخطاب السبكي والمودودي وسيد قطب، والجميع يمتّ بفكره إلى ابن تيمية، ولاحقاً محمد بن عبد الوهاب. ودعاة السلفية تاريخياً يتصفون من حيث المظهر دائماً بالحرص الشديد على التزام العديد من السنن الظاهرية، والرفع من قدرها إلى حدّ القول بوجوبها على المسلم.

وهي ترجع إلى آراء فقهية عامة يتبنّاها السلفية باختلاف فرقهم أو شيوخهم، وبهذا يعرف السلفية بعضهم البعض من خلال المظهر وحده من «لحية وقصر الثوب، وأحياناً النعل والنقاب للنساء»، وخلاف ذلك من أمور يعامل صاحبها على أنه غالباً ما يكون سلفياً، كما يتفقون عموماً في الفكر على أمور أخرى، مثل: تبنّي مذهب الإمام ابن تيمية في الأسماء والصفات، وتحريم التوسل بالرسول (ﷺ) بعد موته، والتشديد في النكير على القائل بذلك، مع هدم الأضرحة وشواهد القبور، بما في ذلك أضرحة الرسول وآل بيته والصحابة.. ويتفقون، بشكل عام، على أن عماد آرائهم دائماً هي من أهل الحديث أساساً، وهم بعيدون في الغالب عن أهل الفقه، وقد فصل وفند الشيخ محمد الغزالي هذه الآراء في كتابه(٤٠).

هذا، ويتبع دعاة وأتباع السلفية نصوص الأحاديث بشكل عام، ويقومون بإسقاطها على الحال الراهن، رافضين التأويلات أو الاجتهادات الفقهية التي يقول بها شيوخ الفقه، وهم يرون أن إعمال العقل في المسائل الشرعية لا يصحّ إلا في أضيق الحدود.

---

(٣٩) محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٦)، ص ٣١١.

(٤٠) انظر تفصيل ذلك في: محمد الغزالي، **السنة النبوية: بين أهل الفقه وأهل الحديث** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩).

٢ ـ أبرز القيادات السلفية في مصر وأفكارهم

أ ـ محمد حامد الفقي (مؤسس الوهابية المصرية)

هو مؤسس جماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٢٦، وهي الممثل الرسمي والوكيل المعتمد للسلفية في مصر. ولد في قرية نكلا العنب ـ مركز شبراخيت ـ في محافظة البحيرة سنة ١٨٩٢.

ـ تخرج في الأزهر الشريف حاصلاً على العالمية سنة ١٩١٧.

ـ توفي في عام ١٩٥٩.

ب ـ الشيخ عبد الرزاق عفيفي

ـ ولد سنة ١٩٠٥ في شنشورة مركز أشمون، محافظة المنوفية.

ـ حصل على شهادة العالمية من الأزهر سنة ١٩٣٢، ثم حصل على درجة التخصص في الفقه والأصول سنة ١٩٣٦.

ـ هاجر إلى السعودية سنة ١٩٥٠ بناء على طلب الملك عبد العزيز آل سعود، وقدم استقالته إلى الأزهر وأخذ الجنسية السعودية.

ـ عمل مديراً للمعهد العالي للقضاء، ثم نائباً لرئيس اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء حتى وفاته في ٢٥/٣/١٩٩٤ في الرياض.

ـ عيّن نائباً لجماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٤٦.

ـ انتخب رئيساً عاماً لجماعة أنصار السنّة المحمدية عام ١٩٦٠.

ج ـ الشيخ عبد الرحمن الوكيل

ـ ولد سنة ١٩١٣ في قرية البقلي، مركز الشهداء، محافظة المنوفية.

ـ التحق بكلية أصول الدين في الأزهر الشريف، متخرجاً فيه، حاصلاً على العالمية.

ـ عيّن مدرّساً في التربية والتعليم في المدارس الثانوية.

ـ أعير للعمل في المعهد العلمي بالرياض سنة ١٩٥٢.

ـ تم انتخابه نائباً لرئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٥٩،

ثم رئيساً للجماعة سنة ١٩٦٠ مكان الشيخ عبد الرزاق عفيفي.

ـ عندما أدمجت السلطات المصرية جماعة أنصار السنة المحمدية بالجمعية الشرعية في الستينيات، تم انتدابه أستاذاً في كلية الشريعة في مكة المكرمة، وظل في هذه الوظيفة في السعودية حتى وفاته سنة ١٩٧١.

د ـ الشيخ محمد عبد المجيد الشافعي (الشهير برشاد الشافعي)

ـ ولد في ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ١٩١٩ في منوف، محافظة المنوفية.

ـ حصل على مؤهل تجاري، ثم أكمل دراسته، فحصل على دبلوم عال تعاوني من رومانيا.

ـ يعتبر الشيخ رشاد الشافعي «المؤسس الثاني لجماعة أنصار السنة المحمدية»، حيث إن الجماعة تم ضمها إلى الجمعية الشرعية في أواخر عهد الرئيس جمال عبد الناصر، وعندما تولى الرئيس السادات الحكم، نشط الشيخ رشاد الشافعي، واتصل بالرئيس السادات اتصالاً مباشراً حتى أعاد الجماعة وتولى رئاستها سنة ١٩٧٢، ثم أصدر مجلة **التوحيد** لتكون لسان حال الجماعة.

ـ في سنة ١٩٧٥ ترك رئاسة الجماعة، وتم اختيار الشيخ محمد علي عبد الرحيم رئيساً لها.

ـ توفي سنة ١٩٩٠.

هـ ـ محمد خليل هراس

ـ ولد سنة ١٩١٥ في قرية الشين، مركز قطور، محافظة الغربية.

ـ التحق بالأزهر الشريف سنة ١٩٢٦.

ـ تخرج في كلية أصول الدين سنة ١٩٤٠، وحصل على الدكتوراه عن رسالة بعنوان: «ابن تيمية السلفي»، ثم عمل أستاذاً في الكلية نفسها.

ـ سافر إلى السعودية بناء على طلب الشيخ ابن باز ليعمل رئيساً لقسم العقيدة الإسلامية في كلية الشريعة في جامعة أم القرى، وبقي في هذا المنصب حتى توفي سنة ١٩٧٥.

و ـ محمد علي عبد الرحيم

ـ ولد سنة ١٩٠٤ في المكس بالإسكندرية.

ـ حفظ القرآن الكريم، ثم التحق بمدرسة المعلمين في الإسكندرية.

ـ تخرج فيها سنة ١٩٢٣، متخصصاً في الجغرافيا.

ـ تدرّج في وظائف التعليم مدرساً فناظراً، ثم موجّهاً.

ـ ذهب إلى السعودية في بداية الخمسينيات من القرن العشرين، أي حوالى سنة ١٩٥١، وساهم في تأسيس المعهد الديني، وكليتي الشريعة واللغة العربية في السعودية.

ـ قام بتأسيس مدارس البنات في السعودية، وشارك في وضع المناهج الدراسية فيها، والإشراف عليها.

ـ كان يعطي الدروس الدينية في المسجد الحرام، وخصوصاً في شهر رمضان وموسم الحج، وكان يحاضر في مجلس العلم الذي يعقده الملك عبد العزيز آل سعود في قصره في المربع يوم الاثنين من كل أسبوع.

ـ عاد إلى مصر سنة ١٩٧٤، أي أنه مكث في السعودية حوالى ٢٣ عاماً تشبّع خلالها بالفكر الوهابي. وبعد ذلك اختير رئيساً لجماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٧٥، بعدما تنازل له عن الرئاسة الشيخ محمد عبد المجيد الشافعي.

ـ توفي سنة ١٩٩١.

ز ـ محمد صفوت نور الدين

ـ ولد في ٢٠ حزيران/يونيو ١٩٤٣ في قرية الملايقة، مركز بلبيس، محافظة الشرقية.

ـ كان والده يرأس فرع جماعة أنصار السنّة المحمدية في بلبيس، ومن هنا جاء دخوله الوهّابية. وكذلك تأثر بعمه وحماه الشيخ عبد الله أحمد مرسي، وكان أول داعية للوهابية في القرية.

ـ التحق بكلية التربية في جامعة القاهرة، قسم الكيمياء، حاصلاً على درجة البكالوريوس في العلوم والتربية.

ـ أعير إلى ليبيا في أوائل السبعينيات لمدة أربع سنوات، وترقى في الوظائف في وزارة التربية والتعليم، حتى صار مديراً عاماً.

ـ من مؤلفاته: **موقف أهل الإيمان من صفات عباد الرحمن والتربية بين الأصالة والتجديد والمسجد الأقصى ودعوة الرسل.**

ـ تقلّد رئاسة جماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٩١.

ـ تميّزت فترة رئاسته بإنشاء معاهد إعداد الدعاة في الجماعة.

ـ توفي في ٢٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٢ في مكة المكرمة ودفن فيها.

ـ وصل بمجلة **التوحيد** إلى ١٠٠ ألف نسخة.

ـ كانت له حوارات ومناظرات هو والشيخ صفوت الشوادفي مع طنطاوي وأحمد عمر هاشم حول «النقاب».

ح ـ محمد صفوت الشوادفي

ـ ولد سنة ١٩٥٥ في قرية الشغاينة، بلبيس، محافظة الشرقية.

ـ التحق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

ـ ألف إحدى الأسر الدينية، ودعا كثيراً من العلماء إلى إلقاء محاضرات دينية في الكلية.

ـ حفظ القرآن الكريم أثناء قضائه فترة التجنيد ضابطاً احتياطياً، وفاز بمسابقة حفظ القرآن الكريم من القوات المسلحة، وهي جائزة الحج.

ـ أثناء تواجده في الجامعة، كان يحضر دروس الشيخ محمد جميل غازي في تفسير القرآن.

ـ بعد تخرجه، سافر إلى السعودية وقضى فيها ٦ سنوات، وتتلمذ خلالها على يد الشيخ ابن باز، وابن العثيمين، وعبد الرزاق عفيفي، والشيخ القاضي علي بن رومي.

ـ اختير عضواً في المركز العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٩١ مسؤولاً عن الدعوة والإعلام.

ـ اختير نائباً للرئيس العام لمدة ٨ سنوات، ورئيساً لتحرير مجلة **التوحيد**.

ـ من مؤلفاته: **مصابيح أضاءت لنا الطريق**، و**الإجهاض بين الطب والدين**، و**مختصر الفتاوى المصرية لشيخ الإسلام ابن تيمية**، و**اليهود نشأة وتاريخاً**.

ـ توفي سنة ٢٠٠٠ إثر حادث أليم.

ط ـ جمال المراكبي

ـ ولد سنة ١٩٥٦ في مدينة بلبيس، محافظة الشرقية.

ـ حصل على ليسانس حقوق من جامعة الزقازيق سنة ١٩٧٩.

ـ حصل على الدكتوراه في الحقوق عن موضوع «الخلافة الإسلامية بين نظم الحكم المعاصرة» سنة ١٩٩١.

ـ رئيس جماعة أنصار السنّة المحمدية اعتباراً من سنة ٢٠٠٢ حتى سنة ٢٠٠٩.

ـ يشغل الآن منصب «رئيس مجلس علماء جماعة أنصار السنّة المحمدية».

ي ـ الشيخ محمد حسان

ـ ولد في قرية دموة ـ مركز دكرنس ـ محافظة الدقهلية في ٨ نيسان/ أبريل ١٩٦٢.

ـ حصل على بكالوريوس الإعلام ـ جامعة القاهرة.

ـ يفخر بأن السعودية تستقبله رسمياً وتنتظره السيارة تحت الطائرة.

ـ صاحب ورئيس قناة «الرحمة» الفضائية التي تبثّ الفكر والدعوة السلفية الوهّابية.

ك ـ أبو إسحاق الحويني

ـ هو حجازي محمد شريف، ولد سنة ١٩٥٦ في قرية حوين، مركز الرياض، محافظة كفر الشيخ.

ـ تخرّج في كلية الألسن، القسم الإسباني.

ـ تتلمذ على يد الشيخ محمد نجيب المطيعي لمدة ٤ سنوات، ثم سافر إلى الأردن سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م، ومكث فيه لمدة شهر، وذلك لسؤال الشيخ الألباني بعض الأسئلة في علل الأحاديث ومعانيها.

ـ من مؤلفاته: **تنبيه الهاجد إلى ما وقع في كتب الأماجد**، و**نهي الصحبة**

عن النزول على الركبة، وتخريج تفسير ابن كثير، والثمر الداني في الذبّ عن الألباني، وإتحاف الناقم بوهم الذهبي والحاكم.

ل ـ محمد حسين يعقوب

ـ ولد سنة ١٩٥٤ في قرية المعتمدية ـ محافظة الجيزة في مصر.

ـ حصل على دبلوم المعلّمين.

ـ مكث في السعودية حوالى ٥ سنوات، ثم عاد وتكرّر سفره بعد ذلك.

ـ عمل في مركز معلومات السنّة النبوية.

م ـ محمد إسماعيل المقدم

ـ ولد سنة ١٩٥٢ في الإسكندرية.

ـ طبيب بشري متخصّص في الصحة النفسية.

ـ حاصل على ليسانس الشريعة الإسلامية من جامعة الأزهر.

ـ انضم إلى جماعة أنصار السنّة المحمدية سنة ١٩٦٥.

ـ أسس المدرسة السلفية في الإسكندرية سنة ١٩٧٧.

ـ كان ينتقل أسبوعياً إلى القاهرة «منطقة الطالبية»، حيث يلقي دروساً في المنهج السلفي الوهابي، وذلك في أواخر السبعينيات من القرن الماضي.

ـ تتلمذ على يد الشيخ محمد علي عبد الرحيم، والشيخ أحمد المحلاوي، وحضر دروساً لكل من ابن باز، وابن العثيمين، والألباني، وعبد الرزاق عفيفي، وعبد الرحمن عبد الخالق، ومقبل بن هادي الوادعي، وربيع المدخلي.

ـ يعرف بأنه «عميد الأسرة السلفية» في الإسكندرية.

ن ـ ياسر برهامي

ـ ولد سنة ١٩٥٨ في الإسكندرية.

ـ طبيب بشري، تخصّص أطفال.

ـ ليسانس شريعة إسلامية سنة ١٩٩٩ من جامعة الأزهر.

ـ دخل الحقل الوهابي في المرحلة الثانوية حيث كان والده من الإخوان المسلمين، ودلّه عمه على كتاب **معارج القبول**، وهو كتاب يعرض العقيدة على الطريقة الوهّابية، وكان عمه من الإخوان أيضاً وسجن في سنة ١٩٦٥.

ـ شارك في تأسيس معهد إعداد الدعاة الوهابي في الإسكندرية ـ **معهد الفرقان** ـ وقام بالتدريس فيه لمادتي التوحيد وأصول الدعوة.

ـ من مؤلفاته: **فضل الغنى الحميد**، و**منّة الرحمن**، و**لا إله إلا الله كلمة النجاة**، و**الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، و**تأملات في سورة يوسف**، و**فقه الجهاد**، و**فقه الخلاف**، وذلك غير المصنّفات المسموعة والمرئية للمحاضرات التي يقوم بها في المساجد، مثل شروح **إعلام الموقّعين** لابن القيم، و**العقيدة الواسطية والإيمان** لابن تيمية، و**معارج القبول** لحافظ حكمي، و**فتح المجيد**؛ هذا عدا عن مصطفى العدوي، وسعيد عبد العظيم، وأحمد فريد، وفوزي السعيد، ومن أساتذة جامعة الأزهر عبد الله بدر، ومازن السرساوي، وعمر بن عبد العزيز قريشي.

٣ ـ نماذج من فتاوى التيارات السلفية في مصر

ـ فتاويهم عن المسيحيين المصريين:

أ ـ تحريم بناء الكنائس: في هذا المفهوم، ورغم أنه يتصل بقضية خاصة بالدولة، فإن لقادتهم آراء مخالفة، فلنتأملها:

يقول أبو إسحاق الحويني: «في ميثاق عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) أنه إذا هدمت كنيسة وسقطت، لا ينبغي لها أن تجدّد»، ويسخر ممن يقول إن من حق النصارى التبشير بدينهم في الفضائيات، فيقول: «إن هذا من علامات آخر الزمان». المصدر: قناة الحكمة، برنامج «مدرسة الحياة» (مقطع منشور على اليوتيوب).

أما فوزي عبد الله (من قياداتهم الحالية)، فيقول: «يجب عليهم الامتناع عن إحداث الكنائس والبيع، وكذا الجهر بكتبهم وإظهار شعارهم وأعيادهم في الدار، لأن فيه استخفافاً بالمسلمين، وهذا ما عاهدهم عليه عمر (رضي الله عنه) في كتاب عبد الرحمن بن غُنم الذي اشتهر بالشروط العمرية»[٤١].

(٤١) انظر: موقع صوت السلف (١٣ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، الموقع تحت إشراف المدرسة السلفية بالإسكندرية، < http://www.salafvoice.com >

ب ـ **فرض الجزية**: في هذه القضية، قضية فرض الجزية، نجدهم يصرّون عليها، رغم اختلاف الزمان وأسباب النزول، وها هو قائد سلفية الإسكندرية، ياسر برهامي، يقول: «اليهود والنصارى والمجوس يجب قتالهم حتى يسلّموا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون»، و«صاغرون» أي أذلاء[٤٢].

وها هو أبو إسحاق الحويني يقول، مرة ثانية، وبكلّ تحدّ واستظراف: «يجب أن يدفعها المسيحي ـ يقصد الجزية ـ وهو مدلدل ودانه»، بنصّ كلامه ـ شريط «الولاء والبراء».

أما فوزي عبد الله، فيقول: «يجب عليهم أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون في كل عام»[٤٣].

ج ـ **تحريم إلقاء السلام على المسيحيين**: في هذه القضية يقول الداعية السلفي محمود المصري: «أفتي بأنه لا يجوز بدأهم ـ يقصد غير المسلمين ـ بالسلام، ولا حتى القول لهم «أهلاً» أو «سهلاً»، لأن ذلك تعظيم لهم»[٤٤].

أما محمد إسماعيل المقدم، فقد أخذ يلفّ ويدور في تبرير الحديث الصحيح السند الشاذّ المتن المخالف للإسلام وأصوله، الذي يقول: «لا تبادئوا اليهود ولا النصارى بالسلام، وإذا لقيتوهم في طريق فاضطروهم إلى أضيقه»، مبرّراً حرمة بدء غير المسلمين بالسلام بأن هذا لبيان «عزّة المسلمين وذلّة الكفار»[٤٥].

د ـ **عدم تهنئة الأقباط بأعيادهم**: في هذه القضية، يقول صفوت الشوادفي: «الشريعة قد حرّمت علينا أن نشارك غيرنا في أعيادهم، سواء بالتهنئة أو بالحضور أو بأي صورة أخرى، وجاءت الآثار تنهى غير المسلمين عن إظهار أعيادهم بصفة خاصة، أو التشبّه بالمسلمين بصفة عامة، ومن أشهرها ما

---

(٤٢) ياسر برهامي، **فقه الجهاد**، ص ٢٩ (نسخة إلكترونية)، <http://www.mltzm.com/vb/showthread.php?t=11378>.

(٤٣) انظر: «حكم المشاركة في ثورة يوم ٢٥ من يناير اقتداءً بثورة تونس،» موقع صوت السلف (١٣ آب/أغسطس ٢٠٠٨)، <http://www.salafvoice.com/article.php?a=5115>.

(٤٤) انظر: محمود المصري، **تحذير الساجد من أخطاء العبادات والعقائد** (نسخة إلكترونية)، <http://forums.fatakat.com/thread451614>.

(٤٥) محمد إسماعيل مقدّم، «شريط أدب التعامل مع الكفار،» التفريغ النصّي للشريط، <http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=162041>.

ثبت عن عمر بن الخطاب (ﷺ) بسند جيد»، ثم أورد ما يسمّى بـ «الشروط العمرية» ـ وذلك رغم ضعف سندها ونكارة متنها ومخالفته للقرآن الكريم والسنّة الصحيحة ـ بل يصف هذه الشروط بأنها «وثيقة ثابتة» توضح بجلاء مقدار الفجوة الواسعة بين مسلمي اليوم ومسلمي الأمس.

كما اعتبرت أعياد الميلاد الخاصة من البدع المنكرة، وعلى المسلمين ألّا يقيموها أو يشاركوا فيها أو يرضوا عنها أو يقرّ بعضهم بعضاً عليها[٤٦].

أما أبو محمد بن عبد الله بن عبد الحميد الأثري فيقول: «لا يجوز أبداً أن تهنئ الكفار ببطاقة تهنئة أو معايدة، ولا يجوز لك أيضاً أن تقبل منهم بطاقة معايدة، بل يجب ردّها عليهم، ولا يجوز تعطيل العمل في هذا اليوم» (يقصد عيدهم)[٤٧].

أما مصطفى درويش فيقول: «إن تهنئة النصارى بأعيادهم حرام»، ويستشهد على ذلك بأقوال لابن تيمية وابن القيم، وبعد ذلك يوجّه سؤالاً إلى المفتي هو: «هل يحق لمسلم أن يذهب إلى النصارى في كنائسهم مهنئاً لهم بأعيادهم هذه وما يعتقدونه في هذه الأعياد؟!»[٤٨].

أما علي عيد، فينتقد مسؤولي الأزهر والأوقاف، وذلك لتوجيههم التهاني إلى الأقباط في مناسبة «عيد القيامة المجيد»، وأن ذلك يخالف العقيدة الإسلامية، ومحرّم شرعاً، وينال من سلامة العقيدة الإسلامية[٤٩].

هـ ـ عدم القصاص للمسيحيين: في هذه القضية يقول أبو إسحاق الحويني: «إن أدلة الرأي القائل بعدم قتل المسلم بالكافر ـ يعني غير المسلم مطلقاً ـ أقوى ألف مرة من أدلة الأحناف، وإن هذا الرأي يكاد يصير إجماعاً». وينتقد قول العلامة محمد الغزالي القائل بقتل المسلم بغير المسلم وردّه لحديث: «لا يقتل مسلم بكافر»، لأنه معلول ومخالف للقرآن الذي يقول: «النفس بالنفس»، شريط تمام المنّة في الردّ على الغزالي.

---

(٤٦) مجلة **التوحيد** التي تصدرها جمعية أنصار السنة، وهي جمعية تمثل إحدى ركائز السلفية المتشدّدة في مصر. انظر: «أعياد الميلاد،» **التوحيد**، السنة ٢٤، العدد ٨، ص ٦.

(٤٧) «الاحتفال برأس السنة ومشابهة أصحاب الجحيم،» **التوحيد**، السنة ٢٣، العدد ٨، ص ٢٠.

(٤٨) مصطفى درويش، «سؤال في رسالة إلى فضيلة المفتي،» **التوحيد**، السنة ٢٨، العدد ٩، ص ٦٢.

(٤٩) علي عيد، «عيد القيامة المجيد.. ومسائل العلماء،» **التوحيد**، العدد ٩، ص ٣٠.

أما هاني السباعي، الذي يعيش الآن في لندن، وكان يتبع تنظيم الجهاد المصري، فيقول: «صفوة القول، أرى أن الرأي القائل بعدم قتل المسلم بالكافر الذمّي أولى بالاعتبار». انظر كتاب **القصاص** لهاني السباعي، منشور على موقع «المقريزي» للدراسات التاريخية[٥٠].

و ـ تحريم الوظائف المهمة على المسيحيين: جاء في موقع «صوت السلف»، لسان حال الدعوة السلفية في الإسكندرية، وإشراف ياسر برهامي، بتاريخ ٢٢ آب/ أغسطس ٢٠٠٩:

ـ أجمع العلماء على أن غير المسلم لا يجوز له أن يتولى الولايات العامة، مثل: قيادة الجيش، ولا حتى سرية من سراياه، ولا يجوز أن يشتركوا في القتال، ولا يتولوا الشرطة، ولا أي منصب في القضاء، ولا أية وزارة.

ـ المساواة المطلقة بين مواطني البلد الواحد قول يناقض الكتاب والسنّة والإجماع.

ز ـ الطعن في زعماء الأقباط:

ـ في مجلة **التوحيد**، المجلد ٦، العدد ٣، ص ٧ (هذه المجلة تصدرها جمعية أنصار السنّة المحمدية، وهي تنشر الفكر السلفي المتشدد منذ السبعينيات)، تحت عنوان «كلمة التحرير»، نجد طعناً في البابا شنودة الثالث، بابا الإسكندرية، وكيف أن ما يحفظه من القرآن والسنّة ليس عن إيمان، وإنما لكي يحارب أو يناور به، وكيف أنه اقترح العام الماضي اشتراك المسلمين والنصارى في تأليف كتب مشتركة في الدين، وكيف رفضت هذه الدعوة التي تحمل بين طيّاتها خطورة على الإسلام وأبنائه.

ـ في المجلد ٢٨، العدد ٥، ص ٦، من المجلة نفسها، وتحت عنوان «كلمة التحرير» بتوقيع صفوت الشوادفي، جاء ما يلي: «سخرية من البابا شنودة ووصفه بالعلامة البابا شنودة»، وكذلك مجلة الإذاعة والتلفزيون، لأخذها رأيه في الموسيقى والغناء.

ـ في المجلد ٧، العدد ١، ص ٣٥، تحت عنوان «تعال معي لنعرف

(٥٠) انظر موقع المقريزي: <http://www.almaqreze.net/ar/index.php>.

السرّ»، بتوقيع «التوحيد»، جاء ما يلي: «نقد ولمز وطعن في رئيس تحرير جريدة **الأخبار** الصادرة بتاريخ ١٢/ ١٠/١٩٧٨، موسى صبري، وذلك لإبرازه صورتين؛ إحداهما لسيدة عجوز وشيخ يبكيان موتاهما من ضحايا حرب لبنان. والثانية لفتاة صغيرة اسمها «مسيريل رخاريان» تأكل تفاحتها بكل براءة غير مدركة لأبعاد المأساة التي تعصف بأركان وطنها لبنان». وقد اتهمت المجلة رئيس تحرير **الأخبار** بأنه يتعصّب لأبناء عقيدته من النصارى، وأنه يتعاطف معهم. ثم تقول: «واضح أن رئيس التحرير يستخدم هذه الجريدة لخدمة الصليبية العالمية التي هو جزء منها».

ـ في المجلد ٧، العدد ٢، ص ٤٢، تحت عنوان «تعال معي لنعرف السرّ»، بتوقيع محمد جمعة العدوي، جاء ما يلي: «نقد وسخرية من السيد فكري مكرم عبيد، سكرتير الحزب الوطني، لقيامه بتوجيه دعوة نيابة عن الرئيس السادات ـ إلى البابا يوحنا بولس الثاني، بابا روما، لزيارة مصر، فيقول الكاتب: ربما ليؤكد لأبناء عقيدته في العالم الصليبي أن النصارى أقوياء و. . .، ووزراء في نفس الوقت، وقد يكون ذلك كله لخلق علاقة وثيقة بين مصر قلب العالم الإسلامي والعالم الصليبي بقصد خنق الاتجاه الإسلامي أو تجميده».

ـ في شريط «نظرة في تاريخ العقيدة ٢» لمحمد إسماعيل المقدم يقول: «بطرس غالي: خبيث، خائن، مجرم، وهو خصم للإسلام والمسلمين».

ـ في المجلد ٢٠، العدد ٩، ص ٣٣، تحت عنوان «مقارنة سخيفة»، بتوقيع أحمد فهمي رئيس التحرير، جاء ما يلي: «نقد لاذع لمسؤولي وزارة التربية والتعليم، وذلك بسبب ورود سؤال في امتحان النقل للفصل الدراسي الأول، يناير ١٩٩٢، للصف الثاني الإعدادي بالإدارة التعليمية بكفر الشيخ يقول: قارن بين أسباب اختيار أبي بكر الصديق خليفة للرسول، وأسباب اختيار بطرس غالي لمنصب الأمين العام للأمم المتحدة، فيقول من هو بطرس غالي بجوار أبي بكر؟ صليبي من الذين يقولون إن الله هو المسيح ابن مريم، يوضع اسمه في مقارنة مع أفضل هذه الأمة المسلمة بعد رسول الله (ﷺ) ولمن؟ لصبية في الثانية عشرة أو الثالثة عشرة من أعمارهم! ألا يستحق الأمر عزل واضع السؤال وكل من أجازوه من وظائفهم التربوية؟».

ـ في المجلد ٢٧، العدد ١١، ص ٤٨، تحت عنوان «شعوبية سلامة

موسى تطلّ برأسها من جديد»، بتوقيع زغلول عبد الحليم عبد الله، جاء ما يلي: «سلامه موسى لا يستحق أن تنشر له هيئة الكتاب كلمة واحدة؛ من هو تعيس الحظ الذي فكّر في أن يجعل سلامة موسى من قادة الفكر؟».

- في المجلد ٧، العدد ٣، ص ٣٣، تحت عنوان «تعال معي لنعرف السرّ»، بتوقيع محمد جمعة العدوي جاء ما يلي: «نقد لقصيدة الشاعر علي الجارم التي تدعو إلى الوحدة الوطنية يقول فيها: «غدا الصليب هلالاً في توحدنا وجمع القومَ إنجيل وقرآن».

- في المجلد ٨، العدد ٦، ص ٣٧، تحت عنوان «أموال المساجد للكنائس»، بتوقيع محمد جمعة العدوي، جاء ما يلي: «نقد لقرار وزارة الأوقاف المصرية ترميم الكنائس التي تهدمت بسبب حرب أكتوبر على نفقة الوزارة»، معتبراً أن هذا الإجراء مخالف للشرع.

- في المجلد ٩، العدد ٦، ص ٢٤، تحت عنوان «الباقوري... وجائزة الدولة التقديرية»، بتوقيع محمد جمعة العدوي، جاء ما يلي: «وإنه الآن من دعاة الوطنية»، كأن هذا جرم. وهو ينتقد دعوة «الإخاء الديني» لأنها الدعوة التي تدعو إليها الصليبية في مصر، كما ينتقد موقفه حينما كان وزيراً للأوقاف، حيث منح نصارى مصر كثيراً من الأرض الخلاء الموقوفة على المسلمين ليقيموا عليها «كنائس وأديرة».

- في المجلد ١٤، العدد ١٠، ص ٣٨، تحت عنوان «مسلم يبشّر بالمسيحية»، بتوقيع «التوحيد»، جاء اتهام صريح للصحفي أنيس منصور بأنه يبشر بالمسيحية، وذلك بسبب مقاله المنشور في **الأهرام** بتاريخ ١٨/ ٤/ ١٩٨٦، الذي حكى فيه أنه كان يتردّد على «دير الدومينيكان» في العباسية ليدرس الفلسفة المسيحية، ومدح فيه الرهبان وصفاءهم، وعلّل ذلك بأنهم بعيدون عن الناس، وأن «الأديرة هي جنات في الأرض». فانتقدت المجلة أنيس منصور للآتي: «كيف يمدح الرهبان ويصفهم بالصفاء والنور؟ وكيف يصف الأديرة بأنها جنّات على الأرض؟ وكيف يتخذ له أصدقاء من الرهبان، وهم على دين باطل؟».

- في المجلد ٢٠، العدد ٥، ص ٣٧، تحت عنوان «المفتي في مالطا»، بتوقيع «التوحيد»، جاء ما يلي: «استنكار أن يذهب مفتي الجمهورية د. محمد

سيد طنطاوي إلى مالطا بمرافقة بطرس غالي لحضور مؤتمر «الصلاة من أجل السلام».

ـ في المجلد ٢٥، العدد ٤، ص ٣٦، تحت عنوان «الفتاوى»، بتوقيع الشيخ صالح الفوزان، جاء ما يلي: «لا يجوز محبة ومودّة الجار المسيحي لأنه عدو الله، أما حسن الجوار فهو من أمور التعامل الدنيوي والترغيب في الإسلام».

ـ في المجلد ٢٧، العدد ٤، ص ٣٦، تحت عنوان «الفتاوى»، بتوقيع الشيخ صالح الفوزان، جاء ما يلي: «لا يجوز تهنئة اليهود والنصارى بأعيادهم لأنها أعياد باطلة وكفرية، والله أوجب علينا معاداتهم والبراءة منهم».

ـ في المجلد ٢٨، العدد ٦، ص ٦، تحت عنوان «الفتاوى»، بتوقيع لجنة الفتوى في المركز العام، جاء ما يلي: «لا يجوز أن يعطي البنك المركزي إجازة للمسيحيين في عيد القيامة».

ـ في المجلد ٧، العدد ١، ص ٦، تحت عنوان «كلمة التحرير»، بتوقيع رئيس التحرير، جاء ما يلي: «باسم الوحدة الوطنية يزداد النفوذ الصليبي ويجد من يدافعون عنه».

ـ في المجلد ٢٨، العدد ١٠، ص ٢٩، تحت عنوان «أعياد الكفار وموقف المسلم منها»، بتوقيع إبراهيم بن محمد الحقيل، جاء ما يلي:

«تنظيم الألعاب الأولمبية في بلاد المسلمين حرام لأن أصلها عيد وثني من أعياد اليونان، وكونها تحوّلت إلى مجرد ألعاب لا يلغي كونها عيداً وثنياً باعتبار أصلها واسمها».

«عيد العمال حرام».

«يجب عدم الإهداء ـ للمسيحيين ـ أو إعانتهم على عيدهم ببيع أو شراء».

«يجب اجتناب المراكب التي يركبونها لحضور أعيادهم».

«يجب عدم تهنئتهم بعيدهم».

«لا يجوز الإهداء لهم في عيدهم».

ـ في المجلد ٣٠، العدد ١١، ص ٥١، تحت عنوان «فتاوى ابن

العثيمين»، جاء ما يلي: «لا يهنئ العامل زملاءه غير المسلمين بأعيادهم».

ـ في المجلد ٣٣، العدد ١٠، ص ٦٢، تحت عنوان: «من فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في السعودية»، جاء ما يلي: «لا يجوز مشاركة ـ غير المسلمين ـ في تشييع جنائزهم».

٤ ـ نماذج من فتاوى التيارات السلفية في مصر

أ ـ فتاوى التعصّب

يحرّم السلفيون تولي غير المسلمين ـ من المسيحيين تحديداً ـ الوظائف العامة في الدولة المسلمة بحجة أنه «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»، مثلما أفتى أبو اسحاق الحويني في إحدى فتاويه الأخيرة بأنه لا يجوز إطاعة الحاكم لأنه معيّن نصرانياً وزيراً للمالية!!.

ويفتي أحدهم، ويدعى عمر القرابي، بأن قوانين الشريعة الإسلامية تحرّم مساواة غير المسلمين مع المسلمين بسبب أنهم غير مسلمين!! فلا يجوز لغير المسلم . . . أن يتولى القضاء، أو قيادة الجيش، أو أي منصب عام رفيع، ذلك أن المبدأ العام لديهم هو قوله تعالى: ﴿**ولله العزّة ولرسوله وللمؤمنين**﴾ (المنافقون: ٨)، ويمكن الرجوع إلى كتب المفسرين للاطلاع على تفاصيل الإذلال الذي يقع بالضرورة على غير المسلمين من جراء تطبيق قوانين الشريعة.

ويقول ياسر البرهامي (أحد قادتهم) في إحدى فتاويه إنه «لا ولاية لغير المسلم على المسلم والمسلمة، ولو كان أباً على ولده». أما فؤاد البيطار (قيادي آخر) فيقول: والمساواة التي نادى بها الإسلام بين المسلمين وأهل الذمّة ليست مساواة وفق المفهوم الحديث. فالمناصب المهمة في الدولة الإسلامية لا يستطيع غير المسلمين الوصول إليها. والدين الإسلامي شرط أساسي من الشروط الأخرى الواجب توافرها في أصحاب هذه المناصب. فلا ولاية لغير مسلم على مسلم. ولهذا، فمناصب الإمامة والوزارة والقضاء لا تجوز لغير المسلمين، وإن جازت بعض الوظائف الثانوية لهم. لقد ميّز الإسلام بوضوح بين حقوق المسلم وحقوق غير المسلم في شؤون إدارة الدولة.

هذه الرؤية التي يقدمها السلفيون تعرّضت لانتقادات عديدة من مفكّرين

وقادة متنورين إسلاميين، يقول المستشار طارق البشري إن موضوع «لا ولاية لغير المسلم على المسلم» أصبحت مسألة تاريخية لا تتفق مع الوضع والواقع الجديد في الدول الإسلامية، حيث:

(١) إن المسلمين وغير المسلمين الآن من مواطني الدولة اشتركا معاً بالمال والدم في تحرير الوطن من الاحتلال الأجنبي، أي أن الواقع القديم، وهو فتح البلد صلحاً أو عنوة قد تغيّر وأصبح غير موجود.

(٢) إن الولاية نفسها تغيّرت، فقد كانت قديماً لأشخاص، وتحوّلت الآن إلى هيئات، فمثلاً كان من حق القاضي قديماً الاجتهاد، وكان يتولى الأوقاف وتوزيع الصدقات وغير ذلك، أما الآن فقد سحب من القاضي كل ما يتعلق بالتشريع والتنفيذ، وأصبح على درجات. ولذلك من الممكن والجائز أن ينضم إلى هذه الهيئة آخرون غير مسلمين مع توافر ضوابط ثلاثة، هي:

ـ أن تكون الهيئة مسلمة، وهذا يعني أن تكون مرجعيتها هي الشريعة الإسلامية.

ـ أن تكون غالبية أعضاء الهيئة من المسلمين.

ـ أن تحقق الصالح الإسلامي العام، أي صالح الجماعة الإسلامية وفقاً للضوابط المحدّدة لكلمة المصلحة لدى الأصوليين[٥١].

وهنا أيضاً نستحضر ردّ العلامة الراحل الشيخ محمود شلتوت في قوله وفتواه البليغة بأن الحق أن المسلم يقتل بالذمي إذا قتله بغير حق[٥٢]، وقال تعليقاً على أحاديث النهي عن قتل المُعاهد، وكيف أن القاتل لن يشم رائحة الجنة: «. . . وهذا أقصى ما يمكن أن يتوخّى في سبيل المحافظة على العهد والأمان، وإذا كان هذا شأن الحربي الذي يدخل بلاد الإسلام بأمان، فما بالك بالذمّي الذي يواطن المسلمين، ويصير له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم؟»؛ وقوله (ﷺ): «لم يرح رائحة الجنة» كناية عن عدم دخول من يقتل المُعاهد الجنة، لأنه إذا لم يشم نسيمها، وهو يوجد من مسيرة أربعين

---

(٥١) طارق البشري، «الولاية العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي،» إسلام أون لاين (١٣ تموز/يوليو ٢٠٠٥).

(٥٢) في تفصيل ذلك، انظر: محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ط ١٦ (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ٢٧٥.

عاماً، كان بعيداً عنها بتلك، فلم يقترب منها فضلاً عن أن يدخلها[٥٣].

ب ـ فتاوى التيارات السلفية في المرأة

فتوى تحريم جلوس النساء على الكراسي وما أشبهها من مقاعد وآرائك، وهي صادرة عن الداعية السلفية أم أنس، وتقول فيها، بعد استطراد وإسهاب: «إن من أخطر المفاسد التي بُليت بها أمتنا العظيمة ما يُسمّى بالكرسي وما يشبهه من الكنبات وخلافها، مما هو شر عظيم يُخرج من الملة كما يخرج السهم من الرميّة، نسأل الله العافية! وإليكم بيان حرمة استخدام الكراسي واقتنائها والجلوس عليها والنظر إليها، وِفق تأصيلٍ شرعيٍ من الكتاب والسنّة، ومن لنا يا أمة الإسلام غير الكتاب والسنّة، ثم العلماءِ الربانيين الذين يعلمون ما لا تعلمون! ولي في هذا الباب عدة وقفات نسأل الله أن ييسّر لي بيانها وتوضيحها لعامة الأمة وخاصتهم»[٥٤]. ثم تستمر في خزعبلاتها حتى تحرّم الجلوس عليها لأنها تسبّب الفتنة، أو كما تقول: «**إن السبب هو ما يجلبه الكرسي أو الأريكة من راحة تجعل الجالس يسترخي، وتجعل المرأة خاصة تفرج رجليها، وفي هذا مدعاة للفتنة والتبرج، فالمرأة بهذا العمل تمكّن نفسها من الرجل لينكحها، وقد يكون الرجل من الجن أو من الإنس، والغالب أن الجن ينكحون النساء وهن على الكراسي»، وهذا الخبل الديني موجود، للأسف، على مواقع السلفية المصرية!!**

(١) تحريم الإنترنت على المرأة لخبث طويتها إلا في وجود محرم: والطريف أن هذه الفتوى موجودة على مواقع السلفية المصرية، رغم أن مبعث هذه الفتوى هم دعاة الوهّابية، وجاءت من فتوى الشيخين عثمان الخميس وسعد الغامدي في تحريم الإنترنت على المرأة، إلا في وجود محرم بسبب خبث طويتها، ولا يجوز لها فتحه إلا بحضور محرم مدرك لعهر المرأة ومكرها، نسأل الله الثبات.

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(٥٤) انظر: حسام دمشقي، «أم أنس السلفية صلى الله عليها وسلّم وتحريم الجلوس على الكراسي،» منتدى الحوار الإسلامي (أيار/ مايو ٢٠٠٦)، <http://www.al7ewar.net/forum/showthread.php?941-%c3%e3-%c3%e4%d3-%c7%e1%d3%e1%dd%ed%c9-%d5%e1%ec-%c7%c1%e1%c5-%da%e1%ed%e5%c7-%e6%d3%e1%e3-%e6%ca%cd%d1%ed%e3-%c7%e1%cc%c1%e6%d3-%da%e1%ec-%c7%e1%df%d1%c7%d3%ed>.

(٢) فتوى وهابية جديدة تحرم المرأة من ركوب الدراجة: ذكر موقع «الحوار والإبداع» الإلكتروني أن الشيخ السلفي كمال الفيضي أكد صدور فتوى تحرم ركوب المرأة المسلمة الدراجة لأنها تسبب الإثارة الجنسية، مما يعدّ حراماً. . . .؟!!!.

وأكد ـ بحسب الموقع ـ أن هذه الفتوى ملزمة، ورأى في بعض البلاد الإسلامية، كالسعودية مثلاً، حسناً، حيث منعت سياقة المرأة للسيارة والدراجة. ويبرر الفيضي تحريم ركوب الدراجة في أن ذلك مدعاة لكشف جسد المرأة كذراعيها أو شيء من ساقيها عند قيادة الدراجة، كما أنها تسبّب الإثارة الجنسية بسبب وضعية المقعد.

(٣) تحريم لبس البنطلون للمرأة ولو كان أمام زوجها: قالت مواقع السلفية المصرية إن المرأة تمنع من لبس البنطلون، ولو كان أمام زوجها فقط، حتى ولو كان واسعاً.

ج ـ فتاوى التيارات السلفية في أهل المذاهب الأخرى

في المجلد ١٦، العدد ٧، ص ١٠، من مجلة **التوحيد** التي تصدر عن جمعية أنصار السنّة، إحدى ركائز التيار السلفي المتشدد في مصر، وتحت عنوان «الشيعة»، بتوقيع محمد علي عبد الرحيم، الرئيس العام لجمعية أنصار السنّة، جاء ما يلي: «الشيعة ـ كفرة ـ وإذا كان بعض السذج من المسلمين يعتقدون أنهم من المسلمين بحجة أنهم يقولون: لا إله إلا الله، فقد صدق فيهم قوله تعالى: ﴿**وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون**﴾ (يوسف: ١٠٦)، فهم ينطقون بالشهادة ولا يعملون بمقتضاها.

وفي العدد (٦)، ص ٦، المجلد ٢٢، من مجلة **التوحيد**، تحت عنوان «عودة الشيعة»، بتوقيع صفوت الشوادفي، جاء ما يلي: «الشيعة أكثر فرق الأمة الضالة ضلالاً وكفراً». وفي العدد (٤)، ص ٢، المجلد ٢٩، من مجلة **التوحيد**، وتحت عنوان «آل البيت بين الهوى والإنصاف»، بتوقيع محمد صفوت نور الدين، جاء ما يلي: «دين الشيعة مبني على عبادة القبور والشرك الصريح بالله ربّ العالمين، والمطالع لكتبهم في القديم والحديث يعلم أنهم «عباد أوثان» . . . وهم صنيعة اليهود . . . وتاريخهم ملوّث بالدماء».

ويقول ياسر برهامي: «الخلاف في تكفير شيعة إيران والعراق خلاف شائع

بين أهل السنّة، فهم يقفون على حرف، ومن العلماء من يكفّرهم، والراجح أن كفرهم كفر نوع، وليس كفر عين»[٥٥].

د ـ فتاوى التيارات السلفية في تكفير مذهب الأزهر الشريف

من المعلوم أن الأشعرية هي مذهب الأزهر الشريف، وسلفيو مصر يكفّرون الأشاعرة، وهذه نماذج من فتاويهم:

ـ في العدد (١٠) ص ٦٦، المجلد ٣١، من مجلة **التوحيد**، رأس الحربة الإعلامي للتيار السلفي في مصر، تحت عنوان «صفة الرؤية ـ الحلقة الثالثة»، بتوقيع أسامة سليمان، جاء ما يلي: «يعتبر الأشاعرة إحدى الفرق الملحدة والمخالفة لأهل السنّة في توحيد المعرفة والإثبات».

ـ في العدد ٤، ص٢٦، المجلد ١٨، من مجلة **التوحيد**، تحت عنوان «التعريف بالبدعة وأشهر أحكام المبتدعين»، بتوقيع محمد عبد الحكيم القاضي، جاء ما يلي: «اعتبر الأشاعرة من الطوائف المبتدعة، وأن جماعة من السلف قاموا بتكفيرهم».

ـ في العدد (٤)، ص ٢٠، المجلد ٣٣، تحت عنوان «القول السديد في الردّ على من أنكر تقسيم التوحيد ـ الحلقة الأخيرة»، بتوقيع عبد الرازق عبد المحسن البدر، جاء ما يلي: «المتكلمون أمثال الشهرستاني والبيجوري يهملون توحيد الألوهية، فهذا النوع من التوحيد لا ذكر له عندهم البتّة». ثم قال: «ومن المعلوم أن المشركين لو أقرّوا بذلك كله ـ أي ما يقرّه علماء الكلام والأشاعرة ـ لم يخرجوا من الشرك الذي وصفهم الله به في القرآن وقاتلهم عليه الرسول (ﷺ) ما لم يأتوا بتوحيد الألوهية».

ويقول أبو إسحاق الحويني: «عقيدة الأشاعرة أقبح من عقيدة النصارى» (سلسلة البدعة وأثرها في محنة المسلمين).

هـ ـ فتاوى التيارات السلفية في تكفير المعتزلة

ورد مقال في العدد ١و٢، ص ٤٠، المجلد ٤، لمؤسس جماعة أنصار

(٥٥) ياسر برهامي، **شرح منة الرحمن في نصيحة الإخوان**، ص٣٦٠ (نسخة إلكترونية)، <http:// www.alsalafway.com/cms/books.php?action=books&id=2>

السنّة المحمدية محمد حامد الفقي، بعنوان «الهوى يهوي بصاحبه إلى أتعس عاقبة»، يقول ما يلي: «من يقول إن القرآن مخلوق فهو ملحد وزنديق»، وكما هو معروف هذا قول المعتزلة.

و ـ فتاوى التيارات السلفية في الصوفية

تعتبر فتاوى التيارات السلفية في الصوفية عديدة وخطيرة أيضاً:

ـ في العدد ٩، ص ٢٩، المجلد ٢، بعنوان «وحدة الأديان عند الصوفية» لعبد الرحمن الوكيل، جاء ما يلي: «إله الصوفية هو عين الصنم في الجاهلية والعجل في السامرية»، و«إن كبار الصوفية يكفّرون بالبعث وبالجزاء لأنهم يكفرون بالألوهية والربوبية».

ـ في العدد (٧)، ص ٢٢، المجلد ٢٠، تحت عنوان «أولياء الله وأولياء الشيطان»، بتوقيع بدوي محمد خير، جاء ما يلي: «دين المتصوفة ـ حمل كل وثنيات الأمم السابقة، بدءاً من البوذية، ومروراً بالإغريقية، وانتهاءً بفكر الشيعة والباطنية، وضمّ بين جنباته عقائد اليهود والنصارى وشركيات الجاهلية العربية الأولى، وكانت مصر رائدة في ذلك حين احتضنت دعوة الشيعة».

ـ في العدد (٥)، ص ٢٦، المجلد ٢٩، تحت عنوان «الفتاوى»، بتوقيع لجنة الفتوى في المركز العام لجمعية أنصار السنّة، التي تمثل رأس الحربة الخاطف لمفهوم «السلفية في مصر»، جاء ما يلي: «زيارة الأضرحة وقراءة الفاتحة والتبرّك بآل البيت هو عين الشرك».

ويقول ياسر برهامي بكفر ابن عطاء الله السكندري، وأبا الحسن الشاذلي، وإبراهيم الدسوقي[٥٦]، ويصف محمد حسان ضريح السيد البدوي بـ «الصنم»[٥٧].

علاوة على تكفير علماء الأزهر الشريف، في العدد (٧)، ص ٢٢، المجلد ٢٥، يرد تكفير وزارة الأوقاف المصرية في العدد (٨)، ص ١٦، المجلد ١٦، وتكفير جامعة الأزهر في العدد (٣)، ص ٢٠، المجلد ٧، وتكفير وزارة الثقافة المصرية في العدد (٣)، ص ٦، المجلد ٢٩، وتكفير العلامة يوسف الدجوي في العدد (١)، ص ٤٣، المجلد ١٦، وتكفير الشيخ أحمد حسن الباقوري في

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٥٧) منتديات روض الرياحين (٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨).

العدد (١١)، ص ٤٤، المجلد ٨، وتكفير الإمام عبد الحليم محمود في العدد ٨ و٩، ص٥٨، المجلد ٣، ناهيك عن تكفير نجيب محفوظ في العدد (٢)، ص ٨، المجلد ٢١، وتكفير طه حسين في العدد (٣)، ص ٦، المجلد ٢٩، وتكفير الموسيقار محمد عبد الوهاب، ومحمد الكحلاوي في العدد (٦)، ص ٤٢، المجلد ٢٠، وتكفير جمال الغيطاني في العدد (٢)، ص (٨)، المجلد ٢١، وتكفير محمد حسين هيكل في العدد (٧)، ص ٢٧، المجلد ٢٣، وتخوين سعد زغلول في العدد (٣)، ص ٦، المجلد ٢٣، وغير ذلك كثير.

وبعد.. هذه نماذج فقط من فتاوى التيارات السلفية في مصر[٥٨]، وهي، كما نرى، تنتقل من الفكر إلى التكفير ببساطة شديدة، وهو أسلوب يؤدي بهم إلى إنتاج العنف المسلح، وهو ما جرى في العديد من الأحداث المسلحة حين تحوّلت السلفية المسالمة إلى «سلفية جهادية»، وارتكبت العديد من أحداث العنف التي كان أحدثها حادثة كنيسة القديسين بطرس وبولس في الاسكندرية في ليلة رأس السنة الميلادية عام ٢٠١١، وراح ضحيتها العشرات من المسيحيين بين قتلى وجرحى، وهي حادثة ثبت أن خلفها التيار السلفي المتشدد الذي استقى من هذا الفكر مسوّغاً للعمل المسلح المباشر، وهو ما بدأ يخيف القوى السياسية المصرية التي شاركت في ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير، وجعل بعضها يرى أن هذه التيارات هي الأخطر على الثورة، لما تحمله من عنف وإقصاء للآخر، بدا واضحاً في أطروحاتها وسلوكها العملي الذي أعطته مسمّيات إسلامية شهيرة، مثل «غزوة الصناديق»، والمقصود بها الاستفتاء على التعديلات الدستورية؛ و«غزوة الأضرحة»، والمقصود بها هدم أضرحة أولياء الله الصالحين التي يقدسها الصوفية وغالبية المصريين.

٥ ـ الجمعيات والأطر الناظمة لعمل السلفيين في مصر[٥٩]

السلفية التقليدية في مصر تيار قديم، وقد مثله منذ بدايات القرن العشرين العديد من الجمعيات والمجموعات، لكن الكثير منها لم يستمر مع مرور الوقت.

---

(٥٨) النصوص الكاملة للفتاوى والآراء السلفية موجودة نصّاً في موقعهم على شبكة المعلومات، وكذلك في مجلتهم الرسمية **التوحيد** المشار إليها في سياق الفتاوى والتي قاموا بإعداد ٢٦ مجلّداً منها كاملة تغطّي السنوات من ١٩٧٢ حتى ٢٠١٠ (٢٦ مجلّداً)، ونظراً إلى الدعم الواسع للمجلة، فهذه المجلدات تباع بـ ٥٠٠ جنيه مصري (أقل من ١٠٠ دولار).

(٥٩) أعدّ هذا المحور د. عبد الغني عماد.

ويمكن أن نميّز مرحلتين أو نوعين من السلفية في مصر: المرحلة التي انتشرت فيها السلفية التقليدية منذ بداية القرن الماضي، والمرحلة التي انتشرت فيها السلفية بحلتها وجمعياتها وجماعاتها الجديدة منذ منتصف السبعينيات من القرن الماضي.

أ ــ السلفية التقليدية

مثلت السلفيةَ التقليديةَ الجماعاتُ التالية:

(١) الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسّنة: أسسها الشيخ محمود خطاب السبكي في تسعينيات القرن التاسع عشر الميلادي، وكان من علماء الأزهر الشريف. وعندما تم إصدار قانون الجمعيات، سجل الشيخ جمعيته وفق هذا القانون عام ١٩١٣. وهي لا تزال تعمل حتى اليوم، ولها فروع في العديد من المحافظات، ويقودها علماء الأزهر أو مدرّسون يتلقون دورات في معهد إعداد الدعاة التابع للجمعية[٦٠]. كما أن لها أكثر من ٣٥٠ فرعاً في مختلف المحافظات المصرية، وتمتلك قاعدة خدمية واجتماعية واسعة، وقد تولى رئاستها بعد المؤسس العلماء أمين محمود خطاب، ويوسف أمين خطاب، وعبد اللطيف مشتهري ابراهيم، ويرأسها حالياً د. محمد المختار محمد المهدي من علماء الأزهر[٦١].

(٢) جماعة أنصار السنّة المحمدية: تأسست هذه الجماعة على يد الشيخ محمد حامد الفقي عام ١٩٢٦، وهي لا تزال ناشطة حتى اليوم. والفقي من علماء الأزهر، وكان أحد أعضاء الجمعية الشرعية السابق ذكرها، لكنه خرج منها بعد اختلافه معهم في أحد جزئيات مسألة صفات الله التي هي أحد العناصر التي تميّز بين الفرق الإسلامية المختلفة. وقد توالى على رئاسة الجماعة بعد المؤسس العلماء: عبد الرزاق عفيفي، عبد الرحمن الوكيل، رشاد الشافعي، محمد علي عبد الرحيم، محمد صفوت نور الدين، د. جمال المراكبي، د. عبد الله شاكر الجنيدي[٦٢]. وللجماعة في مصر قرابة مئة فرع

---

(٦٠) انظر: الجمعية الشرعية، <http://www.alshareyah.com>.

(٦١) انظر: «الإمام الرابع للجمعية الشرعية: الشيخ عبد اللطيف مشتهري إبراهيم،» فرسان السُّنّة (١٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٨)، <http://www.forsanelhaq.com/showthread.php?t=94338>.

(٦٢) انظر: «دعوة أنصار السُّنّة المحمدية،» جمعية أنصار السُّنّة المحمدية (٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.elsonna.com/play.php?catsmktba=13112>.

وألف مسجد. تصدر الجماعة بانتظام مجلة شهرية أسمها **التوحيد**، وهي على عكس مجلات الجمعية الشرعية لا تخوض في السياسة. ويقدر هؤلاء عدد أنصار الجماعة في مصر بما يزيد قليلاً على عشرة آلاف ناشط، وهي قوية بما تملكه من مؤسسات خيرية ومعاهد علمية ومكتبات ومساجد، وإن كانت الأخيرة قد جرى ضمّها تحت إشراف وزارة الأوقاف منذ التسعينيات في إطار الإجراءات الحكومية للحدّ من توسع نشاط الجماعة وغيرها من الجماعات المشابهة.

(٣) السلفية التقليدية الجديدة (ظاهرة الدعاة): وهي تمثلت منذ منتصف السبعينيات بمجموعة من المشايخ لا تجمعهم هيئة أو جمعية أو رابطة تنظيمية محددة، نجح بعضهم في استقطاب العديد من التلاميذ والأتباع. أما أكثر مشايخ هذا التيار شهرة وشعبية، فهو د. أسامة عبد العظيم، أستاذ أصول الفقه في جامعة الأزهر[٦٣]، الذي يقدر البعض أتباعه بأكثر من مئة ألف منتشرين في معظم محافظات مصر. ويعتبر الشيخ محمد مصطفى الدبيسي بمثابة نائب لهذا التيار الذي لم يعلن عن هيكل تنظيمي محدد المعالم حتى الآن. كذلك اشتهر من هذا التيار عدد من المشايخ البارزين الذين كثرت إطلالاتهم الإعلامية، ومنهم الثلاثي الشهير الشيخ محمد حسان والشيخ محمد حسين يعقوب والشيخ أبو إسحاق الحويني، إضافة إلى الشيخ مصطفى العدوي. ويمثل كل من هؤلاء مع تلاميذه كياناً مستقلاً عن بقية المشايخ الدعاة وتلاميذهم. ويتفاوت عدد التلاميذ من شيخ إلى آخر بحسب نجاح الشيخ وشهرته في مجال الدعوة. وقد تطورت وسائل الدعوة عند رموز هذا التيار من الخطابة وإلقاء الدروس إلى الدخول في الفضاء الإلكتروني والإعلامي[٦٤].

---

(٦٣) د. أسامة عبد العظيم: أستاذ أصول الفقه ورئيس قسم الشريعة في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر بالقاهرة. وهو من المتفرّغين للدعوة في مسجده الكائن في حي الإمام الشافعي بالتونسي في القاهرة. انظر نبذة عنه في: ملتقى أهل الحديث، < http://www.ahlalhdeeth.com/vb/showthread.php?t = 182999 >.

(٦٤) موقع الشيخ محمد حسان يسجّل حضور ومشاركة حوالى عشرة ملايين زائر، انظر: < http://www.mohamedhassan.org/ >.

أما موقع الشيخ محمد حسين يعقوب فهو: < http://www.yaqob.com/weh2/index.php >.

كذلك يُعنى الشيخ الحويني بموقعه، < http://www.alhcweny.org/aws/ >.

وأنشأ الشيخ العدوي أخيراً موقعه، < http://www.aladawy.net/media/ >.

وتتميّز جميعها بالتطوّر التقني والإخراج الجيّد وبعضها يتوفّر فيه قسم باللغة الأجنبية.

(٤) **جماعة التبليغ والدعوة**[٦٥]: تعتبر هذه الجماعة من أقدم الجماعات الدعوية التقليدية، ويمكن القول إنها تأتي بعد السلفية التقليدية من حيث الأهمية والانتشار. وقد قمنا بتصنيفها ضمن هذا الإطار، لاعتبار أن أغلب الجماعات التي تقع ضمن هذا التصنيف ابتعدت بكيفية ما عن الاشتغال بالسياسة من جهة، ولاعتبار أن هذه الجماعة التي أدخلها إلى مصر الشيخ إبراهيم عزت، كان ذا توجّه سلفي، فاصطبغت الجماعة بطبيعته، على الرغم من أن أصول هذه الجماعة هندية، ومؤسسها هو ولي الدين الكاندهلومي، ولا تمّت إلى الأزهر بصلة، ولا إلى المذهب السلفي الوهابي بحرفيته.

ب ـ السلفية الجديدة وروافدها المتعددة

حدث الكثير من التحول في الأوساط السلفية على مستوى الوطن العربي والعالم الإسلامي، إذ نشأت تيارات ومدارس جديدة بدأت تأثيراتها تدريجياً منذ السبعينيات تصل إلى مصر، ويمكن تحديد هذه التيارات في الساحة المصرية بالمجموعات التالية:

(١) **السلفية العلمية أو ما يعرف بـ «الدعوة السلفية»**: أبرز قادة هذه المجموعة كان محمد إسماعيل المقدم وسعيد عبد العظيم وأحمد فريد ومحمد عبد الفتاح وياسر برهامي وأحمد حطيبة وعبد الفتاح الزيني. مع تطور عمل هذه المجموعة وانتشارها في المحافظات المصرية أطلقوا على جماعتهم اسم «الدعوة السلفية»، وقد انتشرت فروعهم بشكل سريع في مختلف المحافظات والمدن، ويطلق عليهم اختصاراً اسم «السلفيين»[٦٦].

في منتصف الثمانينيات، أسست «الدعوة السلفية» معهد الفرقان لإعداد الدعاة في الإسكندرية، كأول مدرسة إسلامية ذات منهجية سلفية لتخريج الدعاة. وقد تخرّج منه أفواج من الدعاة انتشروا في عدد كبير من الأقاليم والمحافظات المصرية. كما أصدر هذا التيار مجلة **صوت الدعوة**، كدورية شهرية إلى أن تم إيقافها عام ١٩٩٤.

---

(٦٥) خصّصنا في الموسوعة دراسة خاصة عن جماعة التبليغ والدعوة في مصر، وذلك في إطار القسم الخاص بهذه الجماعة.

(٦٦) انظر موقع الدعوة السلفية: <http://www.anasalafy.com/index.php>.

لم يشارك هذا التيار في أي عمل سياسي، بل اتخذ موقفاً رافضاً من حيث المبدأ الانخراط في العمل السياسي، لكنه كان يعلن بوضوح رفضه للديمقراطية كنظرية غربية حاكمة في مصر بعيدة عن قيم الإسلام ومبادئه. مع ذلك، لم يكن هذا التيار يمانع دعم المرشحين الإسلاميين في بعض الحالات، وقد تأخر السلفيون في الإعلان عن تأييد ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير، على الرغم مما أحدثته من متغيرات هائلة في المجتمع المصري، بل كان موقفهم منها شديد الالتباس، لكنهم وجدوا فيها ظروفاً مناسبة لاختبار المشاركة السياسية، فجاء إعلانهم رسمياً المشاركة السياسية في ٢٢ آذار/ مارس متأخراً شهرين.

(٢) السلفية الحركية: تبلور رافد آخر من روافد الحركة السلفية الجديدة بقيادة سيد عربي في القاهرة ومحمد عبد المقصود والشيخ نشأت إبراهيم ود. هشام عقدة ومحمد يسري، ولم يختلف هذا الرافد السلفي عن السلفية العلمية إلا في شيء واحد، هو أنهم يذهبون إلى تكفير الحاكم الذي لا يحكم بالشريعة الإسلامية عيناً، ويجهرون باسمه أياً كان في خطابهم الدعوي. وقد انتشر هذا التيار منذ أواخر السبعينيات، وصار له أنصار وأتباع، واشتهر له بعض الدعاة، مثل الداعية الشيخ فوزي السعيد. كما يعتقدون أن مظاهر المجتمعات الإسلامية الآن من تبرّج وسفور ومعاص كلها من أمر الجاهلية، لكن لا يكفّر بها، وأي انحراف عن الشريعة بزيادة أو نقصان فهو من أمور الكفر، وما خالف الإسلام فهو جاهلية في الكبيرة والصغيرة.

وعلى الرغم من مجاهرة هذا التيار بمعارضة الحكم الذي لا يحكم بالشريعة وتصريحهم بكفره، إلا أنهم يرفضون العمل المسلح ضده أو تشكيل منظمات سرية لمقاومته، فالفلسفة الحركية ترفض تكوين جماعة خاصة بها كي لا تزيد اختراق الأمة، وهي تشجع أتباعها على التعاون مع جميع الجماعات العاملة على الساحة في ما اتفقوا عليه، وتعتزلهم في ما اختلفوا فيه وخرقوا الأمة بسببه، لذلك لا يرفضون العمل مع أية جماعة أو تنظيم أراد أن يقيم دولة الإسلام أو أن يعيد دولة الخلافة، من هنا يكتسب هذا التيار تسميته بالتيار السلفي الحركي. فهم لا يضعون الجماعات الإسلامية العاملة على الساحة ضمن الفرق النارية الاثنتين والسبعين، لكنهم لا يعتبرونها من الطائفة المتصورة، إذ إنهم من الفرقة الناجية، ومع ذلك لا ينفون أن أصول تلك الجماعات هي أصول أهل السنّة والجماعة.

وثمة تطابق في بعض النقاط بين هذا التيار والرافد السلفي السروري[٦٧] في الكثير من النقاط، من دون أن يعني ذلك تطابقها الكامل، ذلك أن بعض الاجتهادات تتمايز في ما بينها. ذلك أن التيار السروري في مصر يمثله جمال سلطان، وهو مؤسس حزب الإصلاح (تحت التأسيس)[٦٨]، ويعمل بشكل مستقل عن هذه المجموعة.

(٣) **السلفية الجهادية**: هي رافد جديد كتب ونظّر له أبو محمد المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني، رغبة منهما في دفع تهمة طالما أثارها بعض الإسلاميين السلفيين تجاه التيار الجهادي، وهي أنهم يهتمون بالجهاد فقط، في حين إنهم لا يهتمون بالعلم. فأطلق هؤلاء اسم «السلفية الجهادية» على التيار الجهادي الذي انتشر وأصبح ذائع الصيت، وبدأ بعض المتعاطفين مع القاعدة في مصر وغيرها يفضلون هذه التسمية، ولا سيما أنها أقل إثارة للشبهات الأمنية من اسم القاعدة، مع أن فكرهم الحقيقي هو فكر تنظيم القاعدة، ولا علاقة له عملياً بالسلفية العلمية أو الحركية، أو من يطلق عليهم عموماً اسم السلفيين[٦٩].

(٤) **السلفية المدخلية المصرية**: عرف بداية هذا التيار بـ «الجامية» نسبة إلى محمد أمان الجامي الإثيوبي الأصل، المؤسس الحقيقي لهذا التيار، لكنه تأصل واشتهر بـ «المدخلية» نسبة إلى ربيع بن هادي المدخلي، أحد أهم رموزهم في السعودية. وهم يرفضون أية تسمية لتيارهم، على الرغم من قبولهم ضمناً بهذا المسمّى.

---

(٦٧) السرورية: تنسب إلى محمد سرور زين العابدين السوري الأصل الذي ترك السعودية وأقام فترة في لندن، وأصدر منها مجلة **السنة**، ثم تنقّل بين بعض العواصم العربية. وهذا التيار له امتداد في العديد من البلدان العربية. انظر: نبيل البكيري، «السلفية: الحركية السرورية أنموذجاً،» موقع الوفاق الإنمائي، <http://wefaqdev.net/index.php?page=pens&type_page=2&num_item=10&ar_no=1143>.

(٦٨) جمال سلطان: ناشر ورئيس تحرير كلّ من صحيفة **المصريون** الإلكترونية ومجلة **المنار الجديد**. انظر موقع مجلة **العصر** التي يشرف عليها، جمال سلطان، «فهمي هويدي عندما يعظ القرضاوي،» **العصر** (٢٢ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨)، <http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&contentID=10353>.

وفي جريدة **الشرق الأوسط** لقاء حواري معه يوضح الكثير من أفكاره كممثّل للتيار الصحوي. انظر: نواف القديمي، محاور، «جمال سلطان «عراب» فكر الصحوة السعودية لـ «الشرق الأوسط»: كنّا نخوض حرباً ثقافية كبرى سقط فيها ضحايا لم يكونوا مستهدفين أصلاً: الأفغاني وعبده والكواكبي كانوا يعانون انكساراً في فكرهم وضميرهم ولم ينتجوا إلا تلفيقات نفسية،» **الشرق الأوسط**، ٥/ ٥/ ٢٠٠٤، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=17&article=232184&issueno=9290>.

(٦٩) انظر في هذا الكتاب، الدراسة الخاصة عن «القاعدة في بلاد وادي النيل»، وكذلك الدراسة المخصصة عن «السلفية الجهادية».

أبرز رموز هذا التيار في مصر محمود لطفي عامر(٧٠) وأسامة القوصي ومحمد سعيد رسلان وطلعت زهران وأبو بكر ماهر بن عطية وجمال عبد الرحمن وعلي حشيش وعبد العظيم بدوي(٧١).

لا يختلف المداخلة عن غيرهم من التيارات السلفية التقليدية الأخرى، في اعتقادهم بعدم جواز الخروج على الحاكم المسلم، وإن كان ظالماً، إلا أنهم يعتبرون أنه حتى لا يجوز إبداء النصيحة له علناً، ولا معارضته مطلقاً، وهم يعتبرون ذلك أصلاً من أصول عقيدة أهل السنّة والجماعة. ومخالفة هذا الأصل يعتبر خروجاً على الحاكم المسلم، و«الخروج» مصطلح يطلق على الفرق الضالة، كالفرقة التي خرجت على الإمام علي متهمة إياه بالحكم بغير شرع الله.

المدخلية تعتبر أن الاعتراف بالحاكم والطاعة له لا تكفي وحدها، إذا لم يتم إلحاق ذلك بطاعة مؤسسات الدولة كلها، كمنصب المفتي مثلاً أو مؤسسة الأزهر، كما أنه ليس لأحد أن يخرج عن فتوى علماء البلاد الرسميين، فإذا حلل هؤلاء العلماء فوائد البنوك فعلى الرعية المسلمة في هذا البلد الإذعان لتلك الفتوى وعدم مخالفتها، ومن يخالف ذلك فإنه على طريق «الخوارج». يعتبر هذا التيار الجماعة المسلمة ممثلة بالدولة والحاكم، لذلك يشنّ هجوماً على أي عمل جماعي، ويحارب الجماعات الإسلامية والأحزاب عموماً بشكل حاد، فهم «خوارج» على النظام أو «الجماعة» مبتدعون في الدين، وهجومهم عليهم يهدف إلى توحيد الأمة ـ وإنهاء الفرقة.

يعتبر المداخلة أنفسهم أنهم الطائفة المنصورة، وأن منهجهم هو منهج أهل السنّة والجماعة، وهم يتصفون بالحدّة في نقدهم لمخالفيهم إلى درجة يصفها البعض بـ «التجريح»، حتى ليكاد الهجوم السلفي المدخلي يصيب كافة الرموز الإسلامية وتياراتها في مصر، فمهاجمة المخالفين وكشف زيغهم وانحرافهم واجب شرعي يثابون عليه في عقيدتهم.

تركّز هجوم المدخلية السلفية في مصر على الإخوان المسلمين، وتميز بقوته وشراسته باعتبارهم «إحدى الفرق الضالة». فقد وصف أسامة القوصي

---

(٧٠) انظر موقعه على الإنترنت: <http://mahmodamer.com/web>.

(٧١) موقع الشيخ أسامة القوصي المختص للخطب والدروس الصوتية هو من المواقع النشيطة لهذا التيار، انظر: <http://karamousa.yoo7.com>.

جماعة الإخوان المسلمين بأنهم «أخطر جماعة في مصر»، وبأنها «فكرة شيطانية»، ومن تحت عباءتها خرجت جماعة التكفير والهجرة وحزب التحرير والجهاد، ودعا في أكثر من موضع إلى حظرها عملياً وقانونياً لمنع أسباب الإرهاب الفكري، ودعا إلى استئصال هذه الحركة[٧٢].

ج ـ موقف التيارات السلفية من ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير

يمكن القول إن أبرز التيارات السلفية التي انخرطت في ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير منذ بدايتها تمثلت في المجموعات السلفية الحركية التي عانت اضطهاد السلطة، فقد شارك رموزها وشبابها بفعالية في تظاهرات واعتصامات ميدان التحرير، إذ كان للشيخ محمد عبد المقصود والشيخ نشأت ابراهيم والشيخ فوزي السعيد دور تعبوي مهم من خلال خطبهم في المعتصمين. ويمكن إدخال الداعية الشهير محمد حسان في صف الدعاة السلفيين المؤيدين للثورة، وإن كان في البداية متردّداً وحائراً. أما باقي التيارات فقد تراوح موقفها بين الانتظار والمراقبة والتأييد المتأخر والنقد والمعارضة العلنية للثورة وتأييد الرئيس المخلوع، وأبرز هؤلاء الدعاة الشيخ محمود المصري الذي حاول مخاطبة الجموع في ميدان التحرير لإقناعهم بفك الاعتصام، لكنه تعرّض للطرد من الميدان، كذلك فعل الداعية السلفي الشيخ مصطفى العدوي في أكثر من حديث عبر التلفزيون المصري. كما أن الداعية السلفي الشهير الشيخ محمد حسين يعقوب رفض الثورة، ووصفها بالفتن المتلاطمة، وشبهها بـ «هيشات الأسواق»، لكن التيار المدخلي كان الأشرس في موقفه ضد التظاهرات. فقد برز الشيخ محمود عامر، وهو رئيس فرع جماعة أنصار السنّة المحمدية في محافظة البحيرة، فضلاً عن تمثيله لتيار سلفي مدخلي، وهو يعتبر نفسه من أتباع الألباني أيضاً، الذي تكرر ظهوره على وسائل الإعلام أكثر من مرة لبيان وجهة نظره في ضرورة استتابة د. محمد البرادعي، وإلا قتله، لتجرؤه على الدعوة إلى الخروج على الحاكم[٧٣]، إلا أن موقف التيار السلفي المدخلي كما

---

(٧٢) حول موقف أسامة القوصي من الإخوان المسلمين، انظر: <http://www.youtube.com/watch?v=1f1j_p73ryg>.

(٧٣) انظر نصّ الفتوى في: أحمد شمس الدين، «الشيخ عامر: لا أنكر مطالبتي بقتل البرادعي إذا لم يتُب.. واعرضوا كلامي على الأزهر،» مصراوي (١٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠)، <http://www.masrawy.com/News/Egypt/Politics/2010/december/19/amer_barad3i.aspx>.

عبّر عنه أيضاً الشيخ أسامة القوصي من الثورة كان منسجماً مع الخط الذي يمثله في الدفاع عن «ولي الأمر»، رافضاً أن يقول الشباب «مبارك» أو حتى «الرئيس مبارك»، بل يجب أن يقال إنه قاهر الجيش الذي ادعى أنه لا يقهر في حرب تشرين. وهناك أيضاً موقف جماعة أنصار السنّة المحمدية التي سجل فيها اختراقات واسعة للتيار المدخلي وللتيار السلفي العلمي. في كل الأحوال، حافظت الجماعة على خطاب تصالحي مع النظام طيلة الفترة السابقة للثورة، وكان رئيسها قد صرح قبل سنة من انطلاق الثورة أن الجماعة ليست ضد ترشيح جمال مبارك، وهي لا تطالب بتغيير المادة (٧٦) من الدستور[٧٤]. ومع اندلاع الثورة أصيبت بالارتباك، وكان من جملة الانتقادات التي وجهتها الجماعة إلى التظاهرات هي الاختلاط والعري الذي حصل في ميدان التحرير، وهي لم تشارك في التوقيع على بيان الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات[٧٥]، لكنها في بيانها عقب تنحّي مبارك أكدت تمسكها بالإسلام «دين الدولة»، وأن مبادىء الشريعة هي «المصدر الرئسي للتشريع». كذلك تمثل هؤلاء بتيار «الدعوة السلفية»، التي تعتبر أكبر تيار سلفي في مصر، وقد جاء رفضها بداية للثورة عبر فتوى ياسر برهامي، أحد رموز هذه المدرسة[٧٦]. وفي الواقع، أصدرت الدعوة ثلاثة بيانات رسمية إثر اندلاع الثورة[٧٧]، وفي البيانات

---

(٧٤) انظر: تيسير قوايد، محاور، «عبد الله شاكر رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية: لسنا ضدّ ترشح جمال مبارك.. ولا نطالب بتغيير المادة «٧٦».. والشعب سيختار من يمثله،» **المصري اليوم**، ١٤/ ٤/ ٢٠١٠، <http://www.almasry-alyoum.com/article2.aspx?ArticleID=251080&IssueID=1740>.

(٧٥) وقد تشكّلت «الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات»، وضمّت عدداً من علماء الأزهر على رأسهم د. نصر فريد واصل مفتي مصر الأسبق، ود. علي السالوس ود. عبد الستار سعيد ود. مروان شاهين ود. الخشوعي محمد ويحيى إسماعيل وغيرهم من كبار علماء الأزهر، فضلاً عن الدعاة والمشايخ والعلماء الذين فاق عددهم الخمسين، ومن بينهم رموز التيار السلفي في مصر مثل د. محمد يسري ود. هشام عقدة ومحمد عبد المقصود وسعيد عبد العظيم ومصطفى محمد وياسر برهامي ومحمد إسماعيل المقدّم وغيرهم، لكن اللافت أن شيوخ «الدعوة السلفية» في الإسكندرية وقّعوا على البيان، ثم لم يشاركوا في اجتماعات الهيئة التي تابعت اجتماعاتها وأصدرت عدّة بيانات قبل إسقاط مبارك وبعده. انظر نصّ البيان ولائحة بأسماء الموقعين عليه في: «بيان الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والحريات بخصوص أحداث مصر،» شبكة الطريق إلى الله (٥ شباط/ فبراير ٢٠١٢)، <http://forums.way2allah.com/showthread.php?t=116862>.

(٧٦) ياسر برهامي حول حكم المشاركة في ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير. انظر نص الفتوى على العديد من المواقع السلفية، ومنها في: «ما حكم المشاركة في ثورة ٢٥ يناير التي دعا لها عدد من الناشطين على الإنترنت اقتداءً بثورة تونس؟،» أخوات طريق الإسلام (كانون الثاني/ يناير ٢٠١١)، <http://akhawat.islamway.com/forum/index.php?showtopic=264021>.

(٧٧) صدرت على التوالي بتاريخ ٢٩ و٣١ كانون الثاني/ يناير، والآخر في ١ شباط/ فبراير.

الثلاثة تشديد على رؤية «الدعوة السلفية» الرافضة للثورة، مستندين في ذلك إلى حدوث الفوضى والفتنة التي ترافقت مع غياب الشرطة. مع ذلك، حاولت الدعوة مواكبة الثورة والاستفادة من حراكها، ولم تتخذ مواقف عدائية من قياداتها أو من أهدافها، وعمدت إلى تأسيس حزب سياسي تحت اسم «حزب النور»، وحصلت على قبول لجنة الأحزاب لاوراقه التأسيسية. وصرح الناطق الإعلامي باسمه د. محمد يسري أن الحزب لا يزال قيد التأسيس، وتشكيل اللجان والإعداد لفروعه في المحافظات المختلفة، وأن الحزب هو لكل المصريين، ويرحب بجميع طوائف الشعب وفئات الأمة ليحملوا لواء النهضة ويقودوا مسيرة الإصلاح. وأعلن أن حزبه سيطرح برنامجاً يسعى على أساسه إلى الحصول على الأغلبية البرلمانية.

وفي الختام، يمكن القول في الواقع إن التيارات السلفية عموماً افتقرت إلى الرؤية السياسية الواضحة، ولم تستطع أن تلتقط أهمية اللحظة التاريخية، وأن تقوم بصياغة الموقف الذي ينسجم والمصلحة العامة. فبقيت مواقفهم تعاني تناقضات والتباسات كبرى حتى اللحظة الأخيرة. ففي الوقت الذي كان الشعب يرفع شعاره باسقاط نظام مبارك، حيث تبلورت الثورة كمطلب مركزي على هذا المحور، كان لديهم خلط بين المطالب الإجمالية تارة، والمطالب الإصلاحية تارة أخرى. ثم أتى تأييد المطالب من دون المشاركة في التظاهر، وكأن هذه المطالب يمكن أن تتحقق هكذا بالأمنيات والتمنيات. أهم ما كشفته وقائع الثورة هو الفشل الذريع لغالبية السلفيين في التعامل الواقعي مع قضايا الشعب والناس، وخاصة على أساس قاعدة المصالح والمفاسد.

خامساً: القوى الإسلامية الهامشية

تواكب تنظيمات الإخوان والجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي والسلفيين، قوى إسلامية أخرى كان لها تأثيرها العام المساعد في إعطاء الحركة الإسلامية السياسية سماتها وخصائصها الفاعلة، وقد أتت في مقدمة هذه القوى والتنظيمات:

١ ـ التيار القطبي

من الناحية الواقعية، لم يجد الباحث تنظيماً حقيقياً في ساحة العمل الإسلامي منذ سبعينيات القرن الماضي حتى اليوم يمكن تصنيفه تحت مسمّى

«التيار القطبي»، وإن وجد أفراداً قلائل من شتى التنظيمات الإسلامية يعتنقون مقولات سيد قطب، وخاصة تلك التي وردت في كتابيه **معالم في الطريق** و**في ظلال القرآن**. ويتردّد داخل الوسط الإسلامي أن التصنيف إلى قطبي وغير قطبي هو من قبيل التصنيفات الأمنية في مصر خلال السبعينيات، وأن القطبَين ليسا موجودَيْن أصلاً. على الرغم من ذلك، فالثابت علمياً أن هناك من يمثلون هذا التيار داخل الحركة الإسلامية المعاصرة ـ خاصة حركة السبعينيات ـ وأن هناك أفراداً قلائل وجدوا داخل حركة الإخوان المسلمين، وكانوا قد سجنوا مع الشيخ سيد قطب في أواخر الخمسينيات والستينيات، وأنهم يحملون حتى اليوم أفكاره بانحياز شديد إليها، وأنهم حاولوا دفع شقيق قطب الأصغر (محمد قطب) إلى قيادة هذا التيار، إلا أنه رفض لأسباب كثيرة منها إقامته شبه الدائمة في السعودية.

إن التيار القطبي كان ولا يزال قليلاً من حيث العدد، وإن كان أقوى التيارات من ناحية التماسك النظري والفكري السياسي. ومن النماذج المعاصرة لكتّاب وقادة هذا التيار: مصطفى الخضيري المحامي؛ وعبد المجيد الشاذلي، صاحب كتاب **حد الإسلام وحقيقة الإيمان**؛ وعبد الجواد ياسين، الذي سبق أن شهدت صفحات جريدة **الأهرام** المصرية سجالاً فكرياً حاداً بينه وبين الكاتب الإسلامي فهمي هويدي عند مناقشته لكتابه **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**. وتعتبر أيضاً مقالات وآراء مجلة **المختار الإسلامي** من النصوص المعبّرة فكرياً عن هذا التيار، حيث خصّصت افتتاحية شهرية ثابتة بعنوان «حديث الشهيد» كانت تتضمن تفسيرات سيد قطب لآيات القرآن الكريم، مع إبراز صورته الشخصية في مكان بارز إلى جوار التفسير.

٢ ـ جماعة المسلمين (التكفير والهجرة)[٧٨]

(١) **النشأة**: تعود نشأة جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) إلى عام ١٩٦٩، حين كان اللواء حسن طلعت، مدير مباحث أمن الدولة، يجري حواراً مع من تبقى من الإخوان عام ١٩٦٩، فخرج عليه ١٣ شاباً يقودهم شاب تقول المعلومات المتوافرة إنه كان غريب الملامح والنظرات، وقد صاح في وجه

---

(٧٨) رفعت سيد أحمد، «وثائق جماعة التكفير والهجرة،» في: سيد أحمد، **النبي المسلح**، ج ٢: **الثائرون**، ص ١١٥ ـ ١٦٠.

رجل الأمن (مدير مباحث أمن الدولة): «أرفض الحوار معك لأنك كافر وحكومتك كافرة». وكان هذا الشاب هو شكري أحمد مصطفى، وكان الشباب الـ ١٣ هم النواة الأولى لجماعته التي أسماها بـ «جماعة المسلمين»، وعرفت إعلامياً بـ «جماعة التكفير والهجرة».

مثلت الجماعة أبرز انشقاق في صفوف الإسلاميين في مصر خلال السبعينيات حين أتت بما لم تستطعه الجماعات الأخرى، وكانت أفكارها راديكالية ـ بمعايير الإسلاميين ـ حين تبنّت مقولات جاهلية المجتمعات القائمة مطالبة بتغييرها؛ كما تمايزت بقولها إن من لا يدخل جماعة المسلمين فهو كافر إذا كان قد بلغه الأمر، ولم يصدع له. والجماعة الإسلامية، في عرف شكري أحمد مصطفى تمر بمرحلتين: مرحلة الاستضعاف، وهي تلك التي تتم فيها الهجرة وتكوين «يثرب المعاصرة»، وتبدأ هذه المرحلة من الكهوف والجبال والصحراء، ومن هناك تبدأ المرحلة الثانية «مرحلة التمكين»، وتعني «الصدام مع الكفر».

تبنّت الجماعة العديد من الأفكار والآراء التي قال الإسلاميون من ذوي الاتجاه الأصولي نفسه، بشططها وتجاوزها، وتدريجياً اختفت الجماعة بعد إعدام شكري مصطفى وأربعة من رفاقه، وبعد أن كانت ملء الأسماع والأبصار، بعد قتلها للشيخ حسين الذهبي في تموز/يوليو ١٩٧٧. ويختلف البعض ممن التقى بجماعة المسلمين داخل السجن قبل إعدامهم مع الرواية السابقة (نقصد رواية قتل الذهبي)، مؤكداً أن أعضاء الجماعة أكدوا له أن لا علاقة لهم بعملية قتل الشيخ حسين الذهبي، وأن السادات هو الذي خطفه، ثم قتله، بهدف الاقتصاص من الجماعة، ومن التيار الإسلامي المتنامي وقتذاك!

وفي تصوّرنا، تعود أسباب العنف السياسي لدى شكري مصطفى إلى تأثره خلال الستينيات بنشأة فلسفة التكفير داخل المعتقل، لأنه اتصل ببعض رجال الإخوان من التيار المتشدّد، وفي مقدمتهم الشيخ علي إسماعيل، شقيق الشيخ عبد الفتاح إسماعيل ـ أحد الذين أعدموا مع سيد قطب ـ وبمجرد ظهور طلائع التكفير انتمى إليها شكري مصطفى على الفور، وأصبح أحد أتباع هذا التيار الذي بدأ يطرح قضية تكفير عبد الناصر، ثم انتقل إلى تكفير الذين يمارسون التعذيب على المسلمين، ليتطور بعد ذلك

إلى تكفير المخالفين له من الإخوان. وفي هذه الأثناء، صدر كتاب حسن الهضيبي **دعاة لا قضاة** بهدف الردّ الفكري والسياسي عليهم، إلا أن شكري مصطفى ثبت على موقفه، ولم يرجع عن فكر التكفير ومعه بضعة أفراد يعدّون على الأصابع.

وحاول شكري مصطفى تقنين نظرية للتكفير، ونجح في ذلك، ثم بدأت جماعته الإسلامية فور خروجه من المعتقل عام ١٩٧١ تتجاوز الخط الحركي الذي رسمته لنفسها في مواجهة الواقع، والدخول في صراعات جانبية مع من تناولها بالهجوم من رجال الأزهر وغيرهم من المثقفين والمناوئين، لتكون النهاية تصفية الجماعة، وتقديم أفرادها إلى المحاكمة العسكرية التي أصدرت حكمها بإعدام شكري مصطفى وأربعة من عناصرها القيادية، بالإضافة إلى أحكام بالسجن لسنوات طويلة نالها أفراد الجماعة الآخرون.

وبإعدام شكري مصطفى أصيبت الجماعة بهزّة عنيفة وسط الساحة الإسلامية منذ وقوع حادثة الشيخ الذهبي، ونتيجة لظروف المجتمع المصري المتجددة. ويرى المستشرق الفرنسي غيل كيبل في كتابه **النبي والفرعون** أن أجهزة الإعلام صوّرت شكري مصطفى على أنه «مجرم مجنون»، الأمر الذي يراه غير صحيح، ذلك أنه يمتلك نظرية سياسية إلى حدّ بعيد يمثل «الإسلام محورها».

(٢) محاور فلسفة التكفير كما أتى بها شكري مصطفى: من واقع كتابات شكري مصطفى[٧٩]، يمكن بلورة ثلاثة محاور لفلسفة التكفير:

- رفض التراث الإسلامي السابق له.
- العزلة عن العبادات المعاصرة وعن المساجد.
- العزلة عن الفكر المعاصر ونتاجاته المادية.

بتفسير هذه المحاور، نجد أن السمة التي كانت غالبة بالنسبة إلى أعضاء جماعة المسلمين خلال السبعينيات هي رفض التراث الإسلامي، ومن ثم رفض مسألة الاجتهاد وتفسيرها تفسيراً مختلفاً تماماً عن التفسير المتعارف عليه. فالاجتهاد عنده إنما يكون مع النصّ، ولا يجوز في حالة انعدامه، لأنه يعتبر في

---

(٧٩) التي فصلناها في: المصدر نفسه.

هذه الحالة محاولة قياس بالرأي أو بمثابة تشريع للأمة، ولا يوجب الاتباع وباطل من أساسه.

بناءً على ذلك، فإن جماعة المسلمين لا تعترف بالإجماع أو القياس أو المصالح المرسلة أو غير ذلك من الأصول والقواعد الفقهية اللازمة كأدوات يعتمد عليها المجتهد لاستنباط الحكم الشرعي، ويرى أعضاء هذه الجماعة أيضاً أن الكتاب والسنّة هما الحجة ولا حجة غيرهما، ولهذا «فإننا نضرب بالإجماع وبالقياس، وعمل أهل المدينة، وبحجة رأي الصحابة، وبرأي الفقهاء، عرض الحائط، ولا نستدل إلا بالكتاب والسنّة»[٨٠].

والغريب أنه رغم تبنّي جماعة المسلمين لهذه الرؤية تجاه التراث عامة، والاجتهاد خاصة، فإنها تلتزم بعدة قواعد اجتهادية من استنباط شكري مصطفى، في مقدمتها قاعدة المصرّ على المعصية مشرك، ولا يعترف أعضاؤها بأي نتاج فقهي أو فكري سابق، وفي الوقت نفسه لا يعتبرون اجتهادات شكري مصطفى محض اجتهادات، بل يعتبرونها الحق الذي لا مراء فيه.

على هذا الأساس، كان أعضاء جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) يرفضون اتباع الفقهاء والاقتداء بهم، ويعتقدون أنه يمكن فهم الكتاب والسنة مباشرة من دون الاستعانة بأهل العلم، وهم يستمدون هذا الموقف من خلال قوله تعالى ﴿**ولقد يسّرنا القرآن للذكر**﴾ (القمر: ١٧)، ولأجل هذا ابتدع شكري مصطفى قاعدة تنصّ على أن «من قلّد كفر»، أي من اتبع أحداً من الفقهاء يخرج من ملة الإسلام، وقد استدل على رأيه هذا بقوله تعالى ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله**﴾ (التوبة: ٣١).

هذا ويذهب شكري مصطفى إلى أن تسمية الأشياء باسمها الشرعي هو مناط الهدى والتدين بالدين الإسلامي الصحيح، إذ إنه إذا فسدت هذه الأسماء، ووضعت أسماء على غير مسمياتها الحقيقية، اختلّ الميزان والمعيار تماماً، وبالتالي يمكن تسمية الشر باسم الخير، والقبح باسم الجمال، وأنه قد طرأ على ما يسمّى بـ «الفقه الإسلامي» مصطلحات غريبة ومصادمة للأسماء الشرعية.

---

(٨٠) من أقوال شكري مصطفى في القضية الرقم ٦ لسنة ١٩٧٧ أمن دولة عسكرية ـ وكذلك كتابه **التوسمات**.

وتعدّ قضية «التوسمات النظرية والحركية» بالنسبة إلى شكري مصطفى من الدلالات المهمة على قضية العزلة، والمقصود بـ «التوسمات» استلهام خطة التحرك من خلال النصوص الواردة حول علامات آخر الزمان، التي تنبأت بها الأحاديث الشريفة، وفي مقدمتها نبوءة عيسى ابن مريم، وحدوث الملحمة القتالية الكبرى بين المسلمين والمسيحيين التي يعدّها شكري مصطفى صورة الصراع الوحيدة بين الحق والباطل التي يجب أن ينتظرها المسلمون.

في ضوء قضية التوسمات، كان شكري مصطفى لا يجيز أية صورة من صور الصدام الحركي مع الواقع، ولا يقرّ فكرة الجهاد، ولا يؤمن بوجوب إقامة دولة إسلامية في هذا الزمان، وليس هناك من النصوص الواردة في السنّة حول علامات هذا الزمان ما يشير إلى ذلك، وفقاً لقوله.

ويعتقد شكري مصطفى أن الجيوش الإسلامية حقاً لم تقاتل أبداً عبر التاريخ الإسلامي إلا بالسيف والرمح والخيل، ولن تكون هناك جيوش إسلامية تقاتل إلا بهذه الوسائل، حيث إن الجهاد متوقف حتى يحين وقت الملحمة الكبرى في آخر الزمان بين المسلمين والروم التي سوف تكون أدوات القتال فيها هي السيف والخيل والرمح.

(٣) الرؤى السياسية لشكري مصطفى: تتمحور الرؤى السياسية لشكري مصطفى حول عدد من المحاور الرئيسية يمكن إيجازها في الآتي:

(أ) رؤية شكري مصطفى للصراع مع إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية: كان لغلبة الإسراف في مرحلة الاستضعاف، ولغلبة عامل العزلة عند شكري مصطفى وباقي تيار التكفير آثاره في موقفه من قضية فلسطين، ومن طبيعة العلاقات مع الولايات المتحدة الأمريكية، إذ لا تجد للقضيتين أثراً في ما كتب شكري مصطفى بخط يده في المصادر التي أتيح للباحث الاطلاع عليها، إلا إذا كان شكري مصطفى يدخلهما ضمن المجتمعات الجاهلية المعاصرة (إسرائيل والولايات المتحدة). وعليه، فإن الموقف الذي يتخذ هنا هو الهجرة والانتظار إلى مرحلة «التمكّن»، يوم أن تأتي الملحمة الكبرى في آخر الزمان. إن جماعة المسلمين بهذا تؤمن بالجهاد المسلح، أما توقيت هذا الجهاد وأدواته، فهي ترى أن ذلك يأتي مع الملحمة الكبرى في آخر الزمان، وأدواته لا بد من أن تكون السيف والرمح. وجدير بالذكر أن المحكمة التي نظرت في قضية الشيخ الذهبي، وجّهت إلى الجماعة سؤالاً عن موقفهم من اليهود إذا

قاموا بغزو مصر، فكانت إجاباتهم هي: رفض مواجهة اليهود والهرب إلى مكان آمن.

(ب) **رؤية شكري مصطفى لأنظمة الحكم وللمجتمعات الإسلامية في السبعينيات**: يلحظ الباحث بداية اختلاط مفهومي «نظام الحكم» و«المجتمع» في أغلب كتابات شكري مصطفى، وفي محاكمته أمام المحكمة العسكرية، فالجميع لديه يقعون في مربع واحد (مربع الكفر). ولتحليل هذه الرؤية، سوف نقوم بالتعرض للنقاط التالية: معيار المسلم عند شكري مصطفى، ورؤيته لقضية الديمقراطية والوحدة الوطنية ومظاهر الكفر في المجتمع، ثم رؤيته لأنظمة التعليم والتشريع وموقفه من الحركات الإسلامية الأخرى، وأخيراً رؤيته لنظام السادات القائم في مصر إبان قيادته لجماعة المسلمين.

ـ بالنسبة إلى القضية الأولى، معيار المسلم، يرى شكري مصطفى أن المسلم الذي يحكم له بالإسلام هو من: أعلن كفره بالطاغوت، وإيمانه بالله، وتسليمه له وحده، وذلك بتوجيه الشهادة، كما جاء في قوله تعالى: ﴿**فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾ (البقرة: ٢٥٦)، ثم يتبع هذه الشروط الشهادة بنبوة محمد (ﷺ) والدخول في طاعته، وذلك ركن بيعة النبي (ﷺ)، أي مبايعته على الإسلام. ويؤكد شكري مصطفى في موضع آخر أن شروط المسلم بعد شهادة: لا إله إلا الله، وشهادة: أن محمداً رسول الله، إتيان الفرائض (صلاة، وزكاة، وصوم، وحج، وجهاد، وأمر بالمعروف. . . إلخ)، واجتناب النواقض. ويرى البعض من الذين انشقوا عن جماعة شكري مصطفى أن هذه المعايير مجرد تفصيل للكلام، وتضارب غير محدد المعالم، وأن جماعة شكري مصطفى تقرّ قاعدة، ثم سرعان ما تتحدّ على خلافها.

ـ بالنسبة إلى القضية الثانية، قضية **الديمقراطية والوحدة الوطنية**، يرفض شكري مصطفى هاتين المقولتين وفقاً لوثيقة «الهجرة»، حيث يرى أن الإحسان في التعامل مع غير المسلمين معناه التسوية بين المسلم والكافر في نهاية الأمر، سواء في حياتهم أو مماتهم. إن ما يسمّونه بـ «ديمقراطية الإسلام» أو بـ «تسامح الإسلام» أو بـ «الوحدة الوطنية»، وبسائر شعارات الماسونية في ثياب الإسلام، وأن يكون للكافر بالله عزة في أرض الله، هو مرفوض، كما يرفض ما ينادي به أولئك الذين يبيعون الإسلام بالبخس.

ـ بالنسبة إلى القضية الثالثة، المتعلقة برؤيته إلى **أنظمة التعليم والتشريع والداعين إلى العمل الإسلامي** من داخل المجتمعات الجاهلية، يرى شكري مصطفى أنها أهم ركيزة على الإطلاق من ركائز اليهود لتوحيد فكر الأميين، وتوجيهه بحسب ما يريدون، وصرف جهودهم إليه، بل من واجبه أن يذكر أن أول شرط يشترطه اليهود على عملائهم، في هذه البلاد المسمّاة بالإسلامية، هو شرط محو الأمية في هذه البلاد. ويقصد شكري مصطفى بهذا أن هدف المستعمر هو ضمان سيطرته على البلاد من خلال النخبة المتعلمة التي يخرجها، ومن خلال أساليب تعليمه ومدارسه. وفي سبيله إلى إثبات ذلك، يرى شكري مصطفى أن تلك النظم التعليمية نظم أرضية لخدمة الدنيا، وليس الدين.

ويزداد الرفض السياسي لهذه الأنظمة التعليمية والتشريعية إلى مداه عندما يرى أن هذه «النظم التعليمية والتشريعية ضد الإسلام ذاته».

التوصيف نفسه ينطبق على الداعين إلى العمل الإسلامي (مثل الإخوان المسلمين) من داخل المجتمعات الجاهلية، حين يعدّهم شكري مصطفى معادين لله ولرسوله، وموالين للكفر ولمن يعملون في سبيل الطاغوت.

من هذا التحليل نخلص إلى أن شكري مصطفى يرفض نظم التعليم والتشريع والبرلمانات وكافة دعاوى الديمقراطية والوحدة الوطنية التي كانت تموج في مصر خلال تلك الفترة (منتصف السبعينيات)، ويرى أن الرسول لم يأمر بذلك، ويحكم على مرتكبي هذه الأعمال بالكفر والعصيان للرسول ولله، وهي رؤية يلاحظ عليها أنها تطبيق عملي لفلسفة العزلة والتكفير التي مثلت ركيزة أساسية عند شكري مصطفى، والتي تدور من حولها كافة القضايا.

ـ أما بالنسبة إلى القضية الرابعة، الخاصة برؤية شكري مصطفى إلى **نظام السادات**، فنرى أنه من الثابت عملياً أن النظام السياسي القائم في مصر إبان قيام وسقوط جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) كان يعدّ نظاماً جاهلياً أو كافراً (من وجهة نظر تلك الجماعة)، وإن لم توجد داخل أوراق ومخطوطات شكري مصطفى ما ينطق بهذا التخصيص، فهو عنده أحد الأنظمة التي تعلو البلاد المسمّاة بـ «الإسلامية»، بيد أن أوراق التحقيق مع شكري مصطفى تثبت أنه لم يحاول الاتصال بأجهزة الدولة الرسمية، ولكنه قال رغم ذلك في سياق توصيفه لنظام السادات: «لا شك أن نظام السادات أفضل ألف مرة من نظام عبد الناصر،

فعبد الناصر ما كان ليسمح لنا بالعمل كما نفعل الآن، ولا أن ننشر دعوتنا علانية كما نفعل الآن».

ويثبت عكس هذا المنحى السياسي عند شكري مصطفى بتحليل المطالب التي قيل إنه تقدم بها عقب اختطاف جماعته للشيخ الذهبي، وقد احتوت على عدة مطالب مالية (٢٠٠ ألف جنيه فدية)، وسياسية (الإفراج عن أعضاء الجماعة المقبوض عليهم)، وصحفية (الموافقة على نشر كتاب شكري مصطفى **الخلافة** على حلقات في الصحف اليومية)، وأمنية (تكوين «لجنة تقصّي حقائق» لفحص نشاط مباحث أمن الدولة، ومحكمة أمن الدولة، ومكتب المدّعي العام في المنصورة والقاهرة»). وبتحليل هذه المطالب، يجد الباحث أنها ترى في النظام القائم نظاماً بوليسياً ومعادياً للمسلمين، وأنه لا بد من تعريته سياسياً على أوسع نطاق، وأن مجرد نشر مؤلف **الخلافة** يعدّ اعترافاً ضمنياً من النظام السياسي بجاهليته، وبأن رؤية شكري مصطفى تعدّ صائبة.

أثارت هذه الرؤية المثالية للعمل الإسلامي وللبديل الإسلامي المطروح العديد من التساؤلات من داخل الوسط الإسلامي في حقبة السبعينيات من قبيل: لماذا ظهرت أفكار شكري مصطفى هذه في هذا الوقت تحديداً من تاريخ مصر، وهل لهذه الأفكار جذور فكرية راسخة كثرت في مخطوطاته؟ بعبارة أخرى، هل سبق شكري مصطفى من قال من رجال الإسلام بهذه الأفكار أو قريباً منها، ولماذا تضاءلت جماعة التكفير والهجرة بعد إعدام شكري مصطفى ورفاقه عام ١٩٧٨، ثم اختفت تدريجياً، وهل يعود ذلك إلى الملاحقة والمطاردة من قبل أجهزة الأمن، أم أن هذه الأفكار الإسلامية كانت نتوءاً شاذاً في مسار العمل الإسلامي تاريخياً، ومن ثم انتهت ذاتياً، وليس بعوامل من خارجها؟

في سبيل الإجابة عن هذه التساؤلات، نرى أن ثمة ثلاثة عوامل أودت بهذه الجماعة إلى الانهيار:

ـ **العامل الأول**: يتصل هذا العامل بالجماعة من الداخل (الفكر، والنشاط، والبنية التنظيمية)، فانهيار هذه الجوانب أدى إلى انهيار تدريجي للجماعة ككلّ. ولقد تم ذلك فور إعدام شكري مصطفى مباشرة، مما يؤكد سطحية التأثير بالنسبة إلى الفكر الذي حملته هذه الجماعة، وضعف بنيتها التنظيمية.

ـ **العامل الثاني**: يتعلق هذا العامل بدور الجماعة السياسي والاجتماعي في إطار المجتمع، حيث يلاحظ الباحث أن التغيّرات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي أصابت مصر في السبعينيات هيأت الإطار الموضوعي الذي ساهم في بروز الجماعة وفكرها، وهو نفسه الإطار الموضوعي الذي دفعها إلى الانزواء. وتفسير ذلك أن سياسات النظام السياسي في مجالات الاقتصاد والثقافة والقضية الوطنية، خلقت مناخاً غير مؤات لاستمرار تيار التكفير، فالسادات كان يحاول في تلك الفترة (عام ١٩٧٧) إعادة ترتيب البيت المصري من الداخل تمهيداً لمبادرته بزيارة القدس، وكذلك لبدء التوسع في العلاقات مع الولايات المتحدة والكيان الصهيوني سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؛ كل هذا يعني عدم صعود تيار معارض لتلك التوجّهات، ومن ثم تطلب الأمر الإجهاز المبكر على جماعة المسلمين وبعض القوى الأخرى المناوئة.

ـ **العامل الثالث**: يعود هذا العامل إلى وضع الجماعة المتدهور في إطار تيار الإسلام السياسي، خاصة بعد اغتيال الشيخ الذهبي، وهو وضع يوضحه ظهور تنظيمات إسلامية أكثر فاعلية، مثل «الجهاد الإسلامي» والجماعات الإسلامية في الجامعة، فضلاً عن دعوة الإخوان المسلمين إلى العمل السياسي، وإصدار مجلتهم **الدعوة** مرة ثانية عام ١٩٧٦، الأمر الذي قلّص كثيراً من تأثير «جماعة المسلمين» في قطاعات الحركة الإسلامية، حيث الساحة لم تعد خاوية، كما كانت عندما تكوّنت الجماعة على يدى شكري مصطفى في نهاية الستينيات.

إننا نرى أن هذه العوامل مجتمعة تساعد في تفسير سرعة اختفاء هذه الجماعة بعد إعدام قائدها ورفاقه، وقد تعرّضت الجماعة لانتقادات فكرية حادة من العديد من المدارس الفكرية المختلفة، ووصل الأمر بالشيخ عبد اللطيف مشتهري إلى أن يرى أن «دعاة التكفير والهجرة يعدّون من وجهة نظره بدعة ضالة».

وظهرت كتابات أخرى ترفض هذا الفكر الذي أتت به الجماعة، وترى فيه غلواً غير مبرر، ولا يتفق مع سماحة الإسلام. وبناء على ذلك، لا بد من أن يتضاءل الدور السياسي والفكري لهذه الجماعة، وأن تنتهي تدريجياً مع نهاية السبعينيات، وذلك لكون جماعة المسلمين (التكفير والهجرة) تمثل بأفكارها وبفهمها للإسلام انقطاعاً حاداً، ليس عن المجتمع الذي قامت فيه فقط أو

الحركات الإسلامية التي واكبتها، بل، وهذا هو الأهم، عن التاريخ وعن الإسلام ذاته أيضاً، وهو أمر أدى إلى اختفائها من الساحة الإسلامية تنظيمياً، وإن ظلت أفكارها موجودة لدى بعض الأفراد أو الجماعات الصغيرة التي تطلّ علينا كل حين في مصر، خاصة في السنوات القليلة التي سبقت ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١.

٣ ـ بعض القوى والتنظيمات الهامشية العنيفة

من القوى والتنظيمات الهامشية التي شهدتها مصر منذ السبعينيات وحتى عام ٢٠١١، والتي كانت فاعليتها من الناحية الحركية ضعيفة، يذكر الباحث منها: «حزب التحرير الإسلامي» (وقيل إنه الاسم الحقيقي لتنظيم صالح سرية الذي قاد حادثة الفنية العسكرية عام ١٩٧٤).

وكانت هناك تنظيمات أخرى، مثل تنظيم «جند الله»، وتنظيم «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» الذي كان يقوده الشيخ يوسف البدري في منطقتي المعادي وحلوان (ضواحي القاهرة)، وألقي القبض على عشرين من أعضائه في أحداث أيلول/سبتمبر ١٩٨١ بتهمة التحريض على الفتنة الطائفية، وكان من بينهم الشيخ يوسف البدري نفسه.

كما كان هناك تنظيم «شباب محمد»، وقد اتهمته السلطات الرسمية في مصر بأنه كان على علاقة وطيدة بليبيا، و«تنظيم الناجون من النار»، و«الطائفة المنصورة»، وغيرها من التنظيمات والجماعات الصغيرة التي سرعان ما انقرضت.

خاتمة

إن خريطة الحركات والتنظيمات الإسلامية في مصر، كما بيّنا في هذه الدراسة، خريطة متنوعة ومعقّدة، لأنها ظلت خلال القرن الماضي وحتى بدايات هذا القرن، الحركات الأكثر حضوراً في المشهد السياسي لمصر، وكانت الأكثر تأثيراً، ومن ثم كانت الأكثر دفعاً لكلفة هذا التأثير قياساً بالقوى القومية واليسارية والليبرالية. ومن يرصد تاريخها خلال النظام الملكي أو نظام ما بعد ثورة يوليو ١٩٥٢، سيجد أنها كانت كذلك بالفعل. ونحسب أن المرحلة المقبلة من تاريخ مصر، خاصة بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١ التي

سميت بـ «ثورة الشباب»، ستفرض على هذه الحركات والتنظيمات، تحديات جديدة مهمة، سواء على صعيد الخطاب السياسي وضرورة انفتاحه على الآخر (الديني والسياسي)، أو على صعيد الحركة والواقع المعيش، وأهمية النظر إليه بروح جديدة، لا تتملكها نزعة الإقصاء أو التكفير أو الانغلاق. إن «مصر أخرى»، كما يرى الخبراء والمراقبون، ولدت بعد هذه الثورة، ومن الواجب على أركان الحركة الإسلامية في مصر كافة (من السلفيين إلى الإخوان، مروراً بالجهاد والجماعة الإسلامية) أن يساهموا في خلق ميلاد جديد لهم، وألا يبقوا على الفهم والعقل ذاتهما، وقد تجاوزتهما الأحداث بفعل هذه الثورة. ونحسب أن في داخل الحركات الإسلامية من كوادر وقيادات من هو قادر بالفعل على القيام بهذه الأدوار، إلا أن المهمة ـ مهمة الميلاد الجديد لهذه الحركات، فكراً وفعلاً ـ ليست بالمسألة اليسيرة، حيث يكتنفها العديد من الصعاب والشدائد، وربما المحن الجديدة، لأننا ببساطة أمام تاريخ جديد يكتب في مصر، ومن غير المتصوّر أن يكتب هذا التاريخ من دون «الإسلاميين»، ولكن ستظلّ الأسئلة الملازمة لهم وللآخرين: بأي «مداد» سيساهمون في كتابة هذا التاريخ؟ وهل ستبقى عقد الماضي وثأراته حاكمة لهم؟ وأين فلسطين، وقضايا الأمة منه؟ وعلى أي إدراك وفهم للإسلام سيتحركون؟ أسئلة برسم المستقبل!

٥١ ـ الحركات الإسلامية في السودان

عبده مختار موسى

مقدمة

يمكن النظر إلى الحركات الإسلامية في السودان على أنها كيان إسلامي حركي تتجاذبه تيارات ثلاثة رئيسية: (أ) التيار الإسلامي الحديث ـ يمثله الإخوان المسلمون (تعرض لانشقاقات)؛ (ب) التيار السلفي ـ يمثله أنصار السُّنّة (تعرض لانشقاق)؛ (ج) حزب التحرير. وقد ظلّ التيار الأول الأعلى صوتاً والأقوى تأثيراً، خاصة في البعد السياسي لحركة المجتمع السوداني. هنالك تكوينات إسلامية أخرى، لكنها أقل ديناميكية أو أقل تأثيراً في الحياة السياسية، أو تأثيرها غير مباشر في العملية السياسية، مثل الطرق الصوفية، والإخوان الجمهوريين (الذين انتهت فعالية حركتهم بإعدام زعيمهم محمود محمد طه في كانون الثاني/يناير ١٩٨٥)، بالإضافة إلى حزب الوسط الإسلامي (عام ٢٠٠٦)، وهو حزب حديث النشأة، ولم يظهر تأثيره في الحياة السياسية السودانية بعد؛ ثم ظاهرة «السرورية» في السودان.

من منظور تاريخي، يمكن النظر إلى الحركة (الحركات) الإسلامية في السودان بأن جذورها ترجع إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما ظهرت الحركة المهدوية بزعامة محمد أحمد المهدي (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥) الذي قاد حركة جهادية لبناء دولة إسلامية بعد تحريرها من الاستعمار البريطاني. والمهدي نفسه كان صوفياً، ثم تحول إلى الإسلام السياسي ليقود ثورة ضد الاستعمار.

يمكن القول إن الحركات الإسلامية في السودان ـ في نشأتها الأولى ـ لم ترتبط بالمناخ السياسي بقدر ما ارتبطت بالطبيعة الدينية للمجتمع السوداني الذي

يتسم وجدانه بالتديُّن الفطري/العفوي. ويرجع ذلك ـ جزئياً ـ إلى التركيبة النفسية للإنسان السوداني أو المزاج العام المفطور على الإيمان بالغيبيات. كما يرجع جزئياً إلى طريقة دخول الإسلام إلى السودان وطريقة انتشاره. فالإسلام دخل السودان سلمياً وانتشر شعبياً، ولم يدخل بالفتح العسكري، ولم تنشره المؤسسات الرسمية، خاصة في القرون الأولى لدخوله.

هذه الخلفية السايكو/تاريخية مهمة جداً لفحص أو فهم انتشار ونجاح الحركات الإسلامية في السودان، مقابل ضَعف واضمحلال التيارات العلمانية واليسارية الأخرى. هذا من ناحية البيئة الداخلية. أما من ناحية المناخ السياسي الدولي الذي كان سائداً، فالملاحظ أن الوجود الاستعماري في السودان اصطدم بهذه الحقيقة أو الواقع. فلم يستطع الأتراك، وكذلك البريطانيون، التأثير في طبيعة التديُّن أو إعاقة انتشار التيار الإسلامي الصوفي في السودان، كما فشلت محاولاتهم في تغيير الهوية الإسلامية/العربية للسودان، خاصة شماله.

فإذا نظرنا إلى الحركة الإسلامية في السودان باعتبارها تعبيراً عن تيار إسلامي، فإن هذا التيار مرده إلى التيار الصوفي الذي أقام مؤسسات دعوية ـ وإن كانت تقليدية في البداية ـ مثل الخلاوي والمسايد والمساجد؛ ثم بفعل الحداثة (التركية والبريطانية) تأطّر نشاطه في شكل جمعيات خيرية ومنظمات أهلية دعوية. وفي الوقت المعاصر أصبحت لهذه الحركات صحف ومنابر وأحزاب. فقد شكّلت الصوفية في السودان حاضناً للتفكير الحركي الإسلامي في العقود التالية للمهدية.

صحيح أن الطرق الصوفية في السودان أفرخت طوائف دينية، لكن الصحيح أيضاً أن من رحم الطائفية خرج أكبر حزبين سياسيين في السودان: أحدهما امتداد للمهدية (حزب الأمة)، والآخر امتداد للطريقة الختمية (الاتحادي الديمقراطي). لكن يمكن تصنيف هذه الأحزاب على أنها ليست أحزاب «حركة إسلامية»، وذلك استناداً إلى خصائصها. فهي لم تسْعَ إلى فرض الإسلام أو تطبيق الشريعة الإسلامية، أو تجعل من الدين منصّة لمواجهة التيارات السياسية الأخرى في السودان، وبخاصة العلمانية. فحزب الأمة، مثلاً، وكذلك الاتحادي الديمقراطي، حدث تقارب بينهما وبين أحزاب أخرى علمانية ويسارية في السودان، مثل الحزب الشيوعي السوداني، وحزب البعث العربي الاشتراكي، حيث جمع هذه الأحزاب «التجمّع الوطني الديمقراطي» الذي تكوّن

من خلال الانتفاضة الشعبية التي أطاحت بحكم الجنرال النميري (عام ١٩٨٥). وقد ظهر هذا التحالف مرة أخرى ضد حكومة الجنرال البشير الذي أطاح (في عام ١٩٨٩) بالحكومة المنتخبة برئاسة الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة.

غير أن معرفة طبيعة الحركة الإسلامية في السودان، وتقييم سلوكها السياسي المعاصر، تستلزم الإشارة إلى خلفيات تكوين الجماعات الإسلامية في السودان. وهذا بدوره يستدعي دراسة الطريقة التي دخل بها الإسلام السودان والظروف الموضوعية التي شكّلت تصور السوداني للإسلام كعقيدة ومنهج ونظام حكم.

أولاً: دخول الإسلام إلى السودان

هناك من يرى أن أهل السودان القدامى (النوبة والبجة) قد تعرّفوا على حركة الدعوة الإسلامية منذ أيامها الأولى، على عهد الرسول الكريم (ﷺ)، لأن الهجرة كانت على نواحي إقليم أكسوم الحالي (منطقة التقراي)، ولكن المهاجرين ربما جابوا المنطقة ووصلوا إلى المناطق الدنيا في النيل، أي مناطق البجة والنوبة. ويستند المورخون في ذلك إلى اتفاقية (البقط) المعقودة بين النوبة والعرب المسلمين في سنة ٣١هـ/٦٥١م[١]. لكن يرى آخرون أن مجيء العرب المسلمين في ذلك التاريخ كان بدافع التجارة. لذلك يرون أن الإسلام بدأ بالانتشار المنتظم في السودان في عام ٧١٧هـ/١٣١٨م، وأصبح ديانة الأغلبية للسكان[٢]. وعزز مكانة الديانة الإسلامية قيام ممالك زنجية إسلامية مثل سلطنة الفونج (١٥٠٤ ـ ١٨٢١)، ومملكة المسبعات في كردفان (وسط السودان)، ومملكة الفور (غرب السودان) (١٦٦٠ ـ ١٨٧٤)، والحكم التركي/المصري (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) والمهدية (١٨٨٥ ـ ١٨٩٨)، ثم الحكم الثنائي البريطاني/المصري (١٨٩٩ ـ ١٩٥٦).

غير أن انتشار الإسلام في تلك العهود كان يفتقر إلى الوعي بتعاليم الدين. فالناس في دولة الفونج مثلاً كانوا يدفنون الميت من دون غسل، ويتزوجون

---

(١) حسن مكي محمد أحمد، «دخول الإسلام السودان،» ورقة قُدِّمَت إلى: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان، التي أقامها مركز التنوير المعرفي بالخرطوم في ٢٧ ـ ٢٨ آذار/مارس ٢٠٠٧.

(٢) كانت نسبة المسلمين في السودان ٧٢ بالمئة قبل انفصال الجنوب (عام ٢٠١١)، وارتفعت بعد الانفصال، إذ إن الجنوب مسيحي ووثني مع أقلية مسلمة.

المرأة في عدتها، ويجمعون أكثر من أربع زوجات، حتى جاء الشيخ العركي فعلّمهم العدة والغسل. وقد وصف د. حسن الترابي السودان في بعض كتبه التي حملت دعوة تجديد الدين بأنه «بلد ضعيف التاريخ، ضعيف الثقافة الإسلامية». واعتبر هذه النِقمة نعمة، إذ لا تقوم مقاومة شرسة أمام «الإسلام المتجدد» الذي يدعو إليه[٣].

يرجع ذلك الجهل إلى أن الانتشار الكبير للإسلام في القرن الرابع عشر الميلادي كان بأثر اندفاع القبائل العربية البدوية إلى السودان مثل بطون جهينة، وبني هلال، وبني سليم، وهي في الغالب قبائل قليلة العلم بدين الله تعالى، وقد تأثرت كثيراً بما وجدته من عادات أهل البلد الذين امتزجت بهم. والإشكالية الكبيرة كذلك أن بنية المجتمع السوداني الأساسية ظلت قائمة على القبائل. ولم يعرف المجتمع السوداني المدينة بمفهوم «الحواضر» التي تمتزج فيها الأعراق، وينتشر فيها العلم والمعرفة إلا لماماً. وظلت المدن الكبرى عبارة عن قرى كبيرة[٤].

ومع ذلك، كان يمكن أن تكون في السودان حركة علمية كبيرة تغيّر واقعه التاريخي، وذلك على أيدي العلماء القراء الذين اندفعوا إلى السودان من مناطق شتى، خاصة المغرب العربي؛ أمثال التلمساني المغربي، والغبش، وغيرهما، وعلى يد الطلاب السودانيين الأزهريين الذين شكّلوا رواق السنارية، وعادوا ينشرون العلم في السودان، والقضاة العلماء مثل حمد ود أم مريوم، وابن خالته الشيخ خوجلي أبو الجاز، والعلماء الحكماء مثل الشيخ فرح ود تكتوك[٥]. غير أن ميل سلاطين سنار إلى التيار الباطني الصوفي القادم من الشام وغيرها، الذي يعتمد على الكشوفات الصوفية، والشطحات، والعلم الذي «يتلقاه المشايخ عن ربهم كفاحاً» ـ بحسب زعمهم ـ هو الذي أعاق حركة العلم الشرعي، لحساب تيار الشطح والهذيانات. وليس أدل على ذلك مما يرويه صاحب كتاب **الطبقات** عن الصراع الذي كان بين القاضي «دشين»، قاضي العدالة، والشيخ «الهميم»، أحد حواري تاج الدين البهاري الباطني الصوفي، حيث كان الشيخ الهميم يزيد

---

(٣) أحمد إسماعيل، «من أجل بناء حركة علم شرعي في السودان،» موقع الإخوان المسلمين (الإصلاح) (أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠).

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

في الزوجات على أربع، وفوق ذلك يجمع بين الأختين. فكان القاضي دشين ينبهه إلى أخطائه تلك...[٦].

وجد التيار الباطني هوى في أنفس الناس المفتقرين إلى العلم، لأنه لم يكن يتقيد بحدود الشريعة ويعتمد على تعظيم المشايخ، ونسج الحكايات عن كراماتهم وخوارقهم. ولهذا انتشر انتشاراً واسعاً، بينما انحسر التيار العلمي الفقهي، وانحصر في الخلاوي المنتشرة في السودان، التي انتهى الأمر بأكثرها كذلك، إلى الاقتصار على تحفيظ القرآن الكريم ومبادئ القراءة والكتابة، وبعض المتون الفقهية[٧].

ثانياً: الطرق الصوفيـة

تعطي تلك الخلفية التاريخية/النفسية التي سبق ذكرها تفسيراً لانتشار الطرق الصوفية في السودان، حيث يرى البعض أن المصادر التاريخية تؤكد دخول الصوفية إلى السودان عقب انتشار الإسلام ودخوله مباشرة[٨]، وأن الثقافة الفقهية التي وجدت سبيلها إلى السودان منذ وقت مبكر لم تستهوِ كل السودانيين، وفضّل عامة الناس الانخراط في التصوُّف[٩]. كذلك يذهب أحد شيوخ الطرق الصوفية المعاصرين في السودان، البروفيسور الشيخ حسن الفاتح قريب الله، إلى أن التصوف في السودان يُعتبر «متنفساً طبيعياً واتجاهاً حتمياً للمزاج الديني والنزعة الروحية التي ظلت تجلل المجتمع السوداني»[١٠].

وفدت الطرق الصوفية إلى السودان من عدة مصادر، هي الحجاز ومصر وشمال وغرب أفريقيا. وقد سبق الاتجاه الفردي في التصوف دخول الطرق كمؤسسات منظمة ذات تعاليم وأذكار وأوراد جماعية ومشتركة. وقد جمع الجيل الأول من المتصوفة في السودان بين العلم والتصوف، أو بين الشريعة

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) يوسف فضل حسن «الهجرات البشرية وأثرها في سودان وادي النيل،» في: **الإسلام في السودان** (الخرطوم: دار الأصالة، ١٩٨٧)، ومحمد النور بن ضيف الله، **الطبقات**، تقديم وتحقيق يوسف فضل حسن، ط ٣ (الخرطوم: دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٨.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) حسن محمد الفاتح قريب الله، **التصوف في السودان إلى نهاية عصر الفونج** (الخرطوم: جامعة الخرطوم، كلية الدراسات العليا، ١٩٦٧)، ص ٨.

والحقيقة، أو علوم الظاهر والباطن[١١]. وقد ساد ذلك الاتجاه الفردي في التصوف قبل مجيء الشيخ تاج الدين البهاري، أول داعية للطريقة القادرية، التي تشير معظم المصادر إلى أنها أقدم الطرق دخولاً إلى السودان. وقد شهد السودان نوعين من الطرق: النوع **الأول** هو الطرق القديمة أو التقليدية ذات المشيخات والقيادات المتعددة والإدارة اللامركزية، ومن أمثلتها الطريقة القادرية الشاذلية. أما النوع **الثاني** فهو عبارة عن الطرق ذات القيادة المركزية المتأثرة بالحركات التجديدية والإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي في الفترة من أواخر القرن السابع عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر. ومن أمثلة هذا النوع: الطريقة السمانية، والطريقة التجانية، والطرق المتأثرة بمدرسة السيد أحمد بن إدريس، وهي الختمية والإسماعيلية والرشيدية والأحمدية الإدريسية[١٢].

١ ـ أهم الطرق الصوفية في السودان

أ ـ الطريقة القادرية

تُعرَف هذه الطريقة أيضاً بـ «الجيلانية»، حيث تعتبر من أوسع الطرق انتشاراً في العالم الإسلامي، وتُنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (١٠٧٧ ـ ١١٦٦م) الذي وُلد في جيلان أو كيلان في إقليم طبرستان بإيران، وتوفي ودُفِن في بغداد. انتشرت تعاليمه في السودان عبر تلميذه الشيخ تاج الدين البهاري الذي جاء إلى السودان عام ١٥٧٧ من بغداد عن طريق الحجاز إثر دعوة من التاجر السوداني داود بن عبد الجليل، حيث أقام معه سبع سنوات، وأعطى الطريقة خلال تلك الفترة لعدد من المريدين، منهم: محمد الهميم بن عبد الصادق، جدّ الصادقاب؛ وبان النقا الضرير، جدّ اليعقوباب؛ والشيخ عجيب المانجلك، شيخ العبدلاب وغيرهم. ثم لحق بالطريقة في وقت لاحق الشيخ عبد الله بن دفع الله العركي في بلدة أبو حراز[١٣].

وقد شهدت فترة الفونج تأسيس فروع أخرى للقادرية، مثل فرع الشيخ

(١١) علي صالح كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي،» ورقة قُدّمَت إلى: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) ابن ضيف الله، **الطبقات**، ص ٨.

إدريس ود الأرباب الذي تمتع بنفوذ واسع وسط سلاطين الفونج وشيوخ العبدلاب، وقام بأدوار مقدرة في فضّ النزاعات بين السلاطين[١٤]. وهناك فرع أسسه الشيخ حسن ود حسونة (توفي عام ١٦٦٥) في قرية ود حسونة في منطقة أبو دليق شرق الخرطوم. ثم ظهر خلال القرن التاسع عشر المزيد من الفروع المستقلة منها فرع الشيخ إبراهيم الكباشي (١٧٨٧ ـ ١٨٧٠)، في قرية الكباشي، شمال الخرطوم. ثم فرع الشيخ أحمد الجعلي في كدباس (١٨١٨ ـ ١٩٠٢)، ثم الفرع الذي أسسه الشيخ العبيد ود بدر (١٨١١ ـ ١٨٨٤) الذي عمل على تطوير الطريقة القادرية، وأدخل الروح الاحتفالية الجماعية لكل فروع القادرية بدلاً من انفراد كل مركز بنفسه، وذلك خلال الاحتفال بالمواسم والأعياد والمولد النبوي الشريف والإسراء والمعراج والحوليات وتنصيب خليفة جديد. وعندما ظهرت المهدية ناصرها الشيخ العبيد حتى وفاته في عام ١٨٨٤[١٥].

ب ـ الطريقة الشاذلية

تُنسب إلى الشيخ الضرير أبي الحسن الشاذلي، وهو لقب، اسمه الحقيقي هو علي بن عبد الله بن عبد الجبار. وُلِد في المغرب في عام ١١٩٦م، ثم هاجر إلى تونس، ثم إلى مصر حيث أقام في الإسكندرية وحقق نجاحاً عظيماً، وتُوفي سنة ١٢٥٨م[١٦]. وقد دخلت الشاذلية السودان في عصر الفونج ـ أي أنها سابقة للقادرية ـ على يد الشريف حمد أبو دنانة في القرن الخامس عشر الميلادي. ومن أشهر الذين أسهموا في نشر تعاليم الشاذلية في السودان الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن، وكان قادرياً في بداية أمره. ويُقال إنه تحوّل من القادرية بسبب تشددهم وغلوهم في الخشونة وإظهار الفقر، على خلاف الشاذلية الذين كانوا يميلون إلى التسامح وإظهار النعمة[١٧].

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٧٠.

(١٥) للمزيد من التفاصيل حول هذه الجزئية، انظر: كرار، المصدر نفسه؛ **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، تحرير المجلس القومي للذكر والذاكرين، ٦ ج (الخرطوم: المجلس القومي للذكر والذاكرين، ٢٠٠٤)، ص ٣٣٩ ـ ٣٥٥ و٣٧١ ـ ٣٧٨؛ يحيى محمد إبراهيم، **مدرسة أحمد بن إدريس وأثرها في السودان** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣)، ص ٣١٥ ـ ٣١٩، و Ali Salih Karrar, *Sufi Brotherhood in the Sudan* (London: Hurst 1992), pp. 32-33.

(١٦) ابن ضيف الله، **الطبقات**، ص ٨، في: كرار، المصدر نفسه.

(١٧) **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، ص ١٩٠ ـ ٢٠٢.

ومن رموز الشاذلية في السودان الشيخ حمد بن المجذوب، ثم جاء بعده حفيده محمد المجذوب بن قمر الدين، الذي استقر في نهاية الأمر في الدامر في شمال السودان، حيث دمج الشاذلية في أوراد طريقته المجذوبية[١٨]. انتقل تأثير الشاذلية أيضاً عن طريق الشيخ أحمد الطيب البشير (١٧٠٣ ـ ١٨٢٣)، مؤسس الطريقة السمانية في السودان، وكذلك كافة الطرق المنبثقة عن المدرسة الإدريسية التي أسسها العالم والصوفي المغربي السيد أحمد بن إدريس، وعلى رأسها الطريقة الختمية والإسماعيلية والأحمدية الإدريسية.

ج ـ الطريقة السمانية

تُنسَب هذه الطريقة إلى الشيخ محمد بن عبد الكريم السمّان المدني (١٧٢٠ ـ ١٧٧٥) الذي جمع بين ثقافة المغرب والحجاز، وأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ مصطفى البكري، والنقشبندية عن الشيخ بهانشاه النقشبندي. ومن تلاميذه الشيخ أحمد الطيب البشير الذي نشرها في السودان وجمع حوله العديد من المريدين. وتميّزت طريقته بالتنظيم الدقيق والكيان المركزي والمشيخة الموحدة. لكن بعد وفاته في عام ١٨٢٣، انقسمت إلى ثلاثة فروع ـ كل فرع كان يدّعي أنه الوريث الشرعي، فافتقرت إلى القيادة والمشيخة الواحدة والكيان المركزي، وهو ما أضعفها كثيراً[١٩].

د ـ مدرسة السيد أحمد بن إدريس

وُلد السيد أحمد بن إدريس بن محمد بن علي في أسرة دينية في قرية ميسور بالقرب من مدينة فاس في المغرب سنة ١١٦٣هـ/ ١٧٥٠م، ويلحق نسبه بالسيد الحسن بن علي رضي الله عنهما. ويُعتَبر من الذين زاوجوا بين علوم الظاهر والتصوّف. من خلال نشاطه الصوفي، رحل إلى ميناء الإسكندرية، ثم إلى صعيد مصر (قرية الزينية). ثم انتقل إلى الإقامة في مكة (عام ١٧٩٩م) التي أقام فيها أربعة عشر عاماً، حيث وجد معارضة من علماء مكّة وهو ما دفعه إلى الهجرة إلى اليمن (قرية صبيا) في عام ١٨٣٠، حيث أقام مدرسة للعلم

---

(١٨) طارق أحمد عثمان، «الطريقة السمانية وأثرها الديني والاجتماعي في السودان منذ دخولها في سنة ١٧٧٦م وإلى سنة ١٩٥٥،» (أطروحة دكتوراه في الدراسات الأفريقية، جامعة أفريقيا العالمية، الخرطوم، ٢٠٠٠)، ويحيى محمد إبراهيم، «مدرسة أحمد ابن إدريس،» في: Karrar, *Sufi Brotherhood in the Sudan*, pp. 43-53.

(١٩) كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي».

والتصوف حتى تُوفي في عام ١٢٥٣هـ/ ١٨٣٧م[٢٠]. ومن الذين أسهموا في وصول تعاليمه إلى السودان السيد محمد عثمان الميرغني، والسيد إبراهيم الرشيد، والسيد محمد المجذوب وغيرهم. والملاحظ أن أحمد بن إدريس لم يؤسس طريقة صوفية بالمعنى المعروف، بل مدرسة تهتم بالدعوة والفكر، ولم يحدد خليفة له أو يتحدّث عن زعامة المدرسة الإدريسية. بينما أسس أبناؤه الطريقة الأحمدية الإدريسية وأنشأت أسرة إبراهيم الرشيد الطريقة الرشيدية.

هـ ـ الطريقة الختمية

هي الطريقة التي أسسها محمد عثمان الميرغني الشهير بـ «الختم» عقب وفاة أستاذه السيد ابن إدريس. وُلد السيد محمد عثمان الميرغني في الطائف (١٢٠٨هـ/ ١٧٩٣م). جده لأبيه هو السيد عبد الله المحجوب (ت ١٧٩٣م). كان من كبار الصوفية ومؤسس الطريقة الميرغنية. أخذ السيد محمد عثمان الميرغني الطريقة النقشبندية والجنيدية والقادرية والشاذلية عن مشايخ عديدين، إضافة إلى طريقة جده الميرغنية. قام برحلات دعوية إلى كلٍ من السودان وصعيد مصر وإريتريا والحبشة، وكان عمره ستة وعشرين عاماً. وعندما زار السودان قُبيل الحكم التركي كانت دولة الفونج في السودان تعيش في حالة من الحروب وعدم الاستقرار السياسي والإداري. ونجح في استقطاب العديد من الأتباع في مناطق شمال السودان، ومن أبرزهم الشيخ صالح سوار الذهب الذي صحبه في رحلته من الدبة إلى كردفان (عام ١٨١٦)، وأجاز هناك عدداً من الأتباع، أشهرهم إسماعيل الولي الذي أسس لاحقاً الطريقة الإسماعيلية في مدينة الأُبيّض عاصمة ولاية كردفان. شملت زيارات محمد عثمان الميرغني مناطق الجعليين في المتمة وشندي، واستقطب العديد من الأتباع وشيد بعض المساجد. ثم رجع إلى الحجاز، وانضم إلى أستاذه ابن إدريس في اليمن حتى وفاته (أي وفاة أستاذه ابن إدريس) في عام ١٨٣٧.

عقب الصراع الذي نشب حول الخلافة، أسس كبار تلاميذ ابن إدريس طرقاً خاصة بهم، فأسس الميرغني الختمية، وأقام لها فروعاً في أقاليم مختلفة من الحجاز واليمن وشمال وشرق أفريقيا. وأرسل ابنه الكبير محمد سر الختم إلى حضرموت في اليمن، والحسن إلى سواكن في شرق السودان، حيث

---

(٢٠) المصدر نفسه.

استمال إليه بني عامر والحلنقة والحباب الذين تأثروا قبل ذلك بوالده. كما سافر السيد الحسن إلى سنار وكردفان وشمال السودان، وحقق نجاحاً كبيراً وسط الشايقية والبديرية والدناقلة[٢١].

تُوفي محمد عثمان الميرغني في سنة ١٢٦٨هـ/١٨٥٢م، وقام ابنه الكبير السيد محمد الحسن بمواصلة جهوده في نشر الطريقة في السودان وحقق نجاحاً واسعاً، وأصبح محبوباً لدى معظم شيوخ وأتباع الطرق الصوفية، وهو ما أهّله للإسهام في تحقيق التقارب بينها. ولم يغادر السيد الحسن السودان منذ أن أوفده والده إلى السودان وحتى وفاته في سنة ١٢٨٦هـ/١٨٦٩م، حيث دُفن في مدينة كسلا، وخلفه ابنه السيد محمد عثمان الميرغني (١٨١٩ ـ ١٨٨٦م)، ويُطلق عليه الصغير والأقرب تمييزاً له من جده. وعقب وفاة السيد محمد عثمان الأقرب ودفنه في مصر في سنة ١٣٠٣هـ/١٨٨٦م خلفه ابنه السيد علي الميرغني الذي وُلِد في مساوي بمنطقة الشايقية في شمال السودان في عام ١٢٩٧هـ/١٨٨٠م، وكان حتى وفاته ودفنه في مسجد بمدينة الخرطوم بحري في ٢٤ ذي القعدة ١٣٨٧هـ/شباط/فبراير ١٩٦٨م) من أبرز الزعماء الدينيين والسياسيين في السودان[٢٢].

و ـ الطريقة الإسماعيلية

تُنسب إلى الشيخ إسماعيل الولي، وهو بديري دهمشي هاجرت أسرته من منطقة دنقلا إلى شمال كردفان. وُلِد الشيخ إسماعيل في مدينة الأبيِّض في سنة ١٢٠٧هـ/١٧٩٢م، وفيها نشأ وحفظ القرآن واشتغل بالتدريس، وفيها التقى بالسيد محمد عثمان الميرغني، وأخذ عنه تعاليم المدرسة الإدريسية والطريقة الختمية. وفي عام ١٨٢٦ أسس إسماعيل الولي طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية؛ ومع ذلك ظل على وفائه لأستاذه الميرغني، وانتشرت طريقته بين البديرية وسكان الأبيض. وقام هو وتلاميذه بنشاط دعوي واسع لنشر الإسلام في مناطق جبال النوبة (حالياً ولاية جنوب كردفان). تُوفي الشيخ في الأبيض وله قبَّة تُعدُّ من معالم المدينة، وقد خلفه في رئاسة الطريقة ابنه محمد المكي، الذي اشتهر بالتأليف في مسائل الطريقة والسالكين والفيض الإلهي والمدح والأحاديث. وفي

---

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) المصدر نفسه.

عهده انتشرت الطريقة في مدينة كوستي والنيل الأبيض والجزيرة وأم درمان(٢٣).

ز ـ الطريقة التجانية

تُنسب إلى السيد أحمد بن محمد بن المختار المشهور بأحمد التجاني، وهو من أشهر متصوفة وعلماء القرن التاسع عشر في أفريقيا. وُلد في الجزائر في سنة ١٧٣٧م. وفي سنة ١٧٧٢م توجه إلى أداء فريضة الحج. وفي المدينة أخذ الطريقة السمانية الخلوتية عن الشيخ محمد عبد الكريم السمان. ودخلت الطريقة التجانية السودان عن طريق غرب أفريقيا على يد عالِم من الهوسا، هو عمر جانبو الذي أخذ الطريقة عن الشيخ محمد الصغير بن علي، أحد تلاميذ الشيخ التجاني. وقام بنشر تعاليم الطريقة في دارفور وكردفان. وقد عاش الشيخ في الفاشر في ضيافة السلطان علي دينار، وذلك عقب نهاية الدولة المهدية في عام ١٨٩٨. لكن ساءت علاقته بالسلطان دينار، فاضطر إلى الهروب إلى الأبيض في عام ١٩٠٨، ومنها إلى أم درمان، ثم الحجاز حيث تُوفي ودفن في مكة(٢٤).

غير أن الفضل في نشر الطريقة التجانية في شمال السودان يرجع إلى عالِم آخر هو الشيخ محمد بن المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي المشهور بأبي العالية، الذي وُلد في موريتانيا في عام ١٨٢٠، وكان الشنقيطي عالماً وتاجراً في آن معاً. وقد أدخل كثيراً من السودانيين في الطريقة التجانية، وتوفي في بربر عام ١٨٨٢. ولهذه الطريقة علاقة حميمة بالطريقة السمانية.

ح ـ الطرق الأخرى

هناك عدة طرق أخرى لا تقل أهمية، لكن تكتفي هذه الدراسة بما سبق ذكره كأمثلة لأهمها. فهناك الطريقة الرشيدية التي تُنسب إلى الشيخ إبراهيم الرشيد، وهي انبثقت عن الإدريسية. وكذلك هناك الطريقة الأحمدية الإدريسية التي ارتبط دخولها إلى السودان بالسيدين عبد العال بن السيد أحمد بن إدريس وابنه محمد الشريف اللذين وصلا إلى منطقة دنقلا عن طريق مصر في مطلع عام ١٨٧٨(٢٥).

---

(٢٣) **موسوعة أهل الذكر والذاكرين بالسودان**، ص ١١٦ ـ ١١٨.

(٢٤) المصدر نفسه.

(٢٥) للمزيد من التفاصيل حول الطرق الصوفية في السودان، انظر: المصدر نفسه؛ كرار، المصدر نفسه، وابن ضيف الله، **الطبقات**.

٢ ـ الأدوار السياسية للطرق الصوفية في السودان

من تلك اللمحة التاريخية المختصرة للطرق الصوفية في السودان يتضح أن شيوخ وزعماء الطرق الصوفية تمتعوا بمكانة دينية أثمرت مركزاً اجتماعياً متميزاً، وقد اقترن ذلك بالسياسة ورجالاتها بدءاً من عصر السلطنات الإسلامية حتى الوقت الراهن. وقد لاحظ المؤرخون أن شيوخ الطرق الصوفية اضطلعوا بأدوار متعددة في السودان، وأسهموا في نشر وتعميق العقيدة الإسلامية بطريقة مبسّطة من خلال إلزامهم لمريديهم وأتباعهم بمنهج تعبدي وخلقي معيّن، معتمدين في قوة تأثيرهم على ما يتمتعون به من سلطان روحي ومكانة وعلم وخلق وورع وزهد وكرامات وبركة. وساد اعتقاد وسط جمهرة المريدين والأتباع أن مخالفة الشيخ أو الولي تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الشيخ قادر حياً وميتاً على أن ينقذ ويغيث ويشفع لمن يتوسل به[٢٦].

قام شيوخ الطرق الصوفية بوصفهم فقهاء ومتصوفة بالعديد من الأدوار والوظائف في مجتمعاتهم، ومن أمثلة ذلك: دور المرشد والمعلم، والإمام، والمأذون، والطبيب، والوسيط المتشفع في فضّ النزاعات والصراعات والحروب، ونصرة المستضعفين لدى الحكام والسلاطين. كما كان الناس يستشيرونهم ويستفتونهم في أمورهم وشؤونهم الحياتية المختلفة، ويلجأون إليهم لإطعامهم عند الحاجة.

وقد اتخذ ارتباط زعماء الطرق الصوفية بالسياسة أشكالاً وصوراً متباينة خلال فترات الحكم المختلفة التي شهدها السودان بدءاً بفترة سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤ ـ ١٨٢١م) التي كانت بمثابة «العصر الذهبي» بالنسبة إلى الطرق الصوفية ومشايخها في السودان نظراً إلى ما كان لها ولهم من منزلة علمية ودينية ومكانة اجتماعية ونفوذ سياسي[٢٧]. ومن رجال الطرق الصوفية الذين كان لهم نفوذ سياسي واضح ومباشر الشيخ حسن ود حسونة، والسادة المجاذيب الذين استخدموا نفوذهم الديني في بسط نفوذهم السياسي على منطقة الدامر (شمال السودان) وما جاورها، حتى نافسوا السعداب ملوك الجعليين في

---

(٢٦) مدثر عبد الرحيم، «الإسلام والسياسة في السودان،» في: **الإسلام في السودان**، ص ٥٥.

(٢٧) المصدر نفسه، وابن ضيف الله، المصدر نفسه، ص ١٣٣ ـ ١٤٨، ورد في: كرار، «الطرق الصوفية في السودان: منظور تاريخي».

شندي، وملوك العبدلاب، شركاء الفونج في السلطنة، ومارسوا أدواراً شبيهة بدور الحكام[٢٨]. ومن الشيوخ الذين نالوا منزلة سامية لدى السلاطين والحكّام خلال فترة الفونج الشيخ إدريس ود الأرباب، وقد منحه السلطان بادي بن رباط الشفاعة في كل شيء.

وبمجيء فترة الحكم التركي/المصري للسودان (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) اختلفت أحوال الطرق الصوفية وسائر المحكومين، إذ شهدت تلك الفترة ظهور إدارة سياسية بسطت نفوذها على كل أجزاء القطر وتبلور السودان بحدوده السياسية الحالية. فقد أحدث الغزو التركي/المصري تغييراً وتحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيرين في المجتمع السوداني[٢٩]. وكانت الطرق الصوفية تمثل القوة الدافعة للجماعات ضد المستعمرين الغزاة، فنجد أتباع الطريقة المجذوبية الشاذلية المتأثرة بالمدرسة الإدريسية، تتخذ موقفاً معادياً للحكم التركي، وينطبق القول نفسه على العديد من الطرق الأخرى، مثل القادرية بفروعها المختلفة، والسمانية التي تربى في كنفها الإمام الثائر محمد أحمد المهدي.

غير أن المهدي أراد أن يعيد الدين إلى ما كان عليه من نقاء وصفاء، لذلك أصدر منشوراً بإبطال الطرق الصوفية وإلغاء العمل بالمذاهب الأربعة، سعياً إلى وقف الخلاف بين المسلمين. لكن يرى البعض أن حظر المهدي للطرق الصوفية لم يكن مطلقاً، وإنما انحصر ضد الطرق التي اتخذت موقفاً معادياً للمهدية، وعلى رأسها الختمية التي عُرفت بتعاطفها مع الحكم التركي/المصري الذي سعى إلى استمالة قيادتها ليكسب تأييد الأتباع، كما أن الطريقة الختمية لم تعترف بمهدية الإمام محمد أحمد المهدي[٣٠].

وعندما جاء الحكم البريطاني اتبعت الإدارة البريطانية في السودان تجاه الطرق الصوفية والمتصوفة سياسة يشوبها التشكك وعدم الثقة. وتعرّض بعض زعماء هذه الطرق للاستجواب والسجن. ففي عام ١٩٠٥ اتهمت السلطات البريطانية الشريف يوسف الهندي بالعمل على مقاومة الحكومة. فاعتقلته في قرية

(٢٨) ابن ضيف الله، المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٢٩) محمد إبراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية** (الخرطوم: دار الجيل، ١٩٧٠)، ص ٣، في: كرار، المصدر نفسه، وعلي صالح كرار، «السنوسية والمهدية: دراسة فكرية للحركتين،» **مجلة الدراسات السودانية** (معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم)، السنة ٥، العدد ٢ (تموز/يوليو ١٩٧٩).

(٣٠) كرار، المصدر نفسه.

بالقرب من بركات في ولاية الجزيرة لمدة تزيد على ستة أشهر، ثم أفرجت عنه، وحددت إقامته في الخرطوم، حيث أقام في أحد أحيائها (بُرّي) حتى توفي[٣١].

في الواقع، اعترفت بريطانيا بأهمية الطرق الصوفية وأتباعها الكثيرين وانتشار تنظيماتها الهرمية المتدرجة وقدرتها على تنظيم أعضائها على العمل في منظمات قبلية. وحاولت الإدارة القيام بعملية تقسيم عمل بين العلماء والصوفيين أو بين الحضر والريف، أو المتعلمين والأميين. ووجد الحكام الجدد سنداً قوياً في كثير من الأحيان. ففي عام ١٩٠١ كوّن الحاكم العام ونغت لجنة العلماء برئاسة الشيخ محمد البدوي. وكان هدف اللجنة دعم الإسلام السنّي في مواجهة الطرق الصوفية من خلال تدريس العلم الشريف في جامع أم درمان، وقيامها بدور الاستشارة للحاكم العام والحكومة البريطانية في الشؤون الدينية. وفي عام ١٩٠٢ صدرت لائحة المحاكم الشرعية التي دمجت هذه الفئة في سلك الخدمة المدنية، وجعلت العلماء موظفي حكومة. وأصبح تعيين أئمة المساجد من مهام الحكومة. . .[٣٢].

غير أن بريطانيا غيّرت سياستها تجاه الطرق الصوفية بقيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤ خوفاً من أن تضييقها على المتصوفة قد يدفعهم إلى الوقوف مع تركيا، باعتبار أن الحرب دينية بين المسلمين وغير المسلمين. وقد طلبت من زعماء الطرق الصوفية إقناع أتباعهم بأن الحرب ليست دينية، وأن الإنكليز يعملون لمصلحة الإسلام. وسعت الحكومة إلى استمالة الطريقة الختمية، ومنحت زعيمها السيد علي الميرغني العديد من الأوسمة والألقاب التقديرية، فضلاً عن بعض الأراضي والمشاريع الزراعية. غير أن الإدارة البريطانية خشيت من تعاظم نفوذ السيد علي الميرغني، فانتهجت سياسة لحفظ التوازن بين الزعماء، فقربت كذلك الزعيم الديني والسياسي السيد عبد الرحمن المهدي، زعيم الأنصار، ومنحته كذلك مشاريع وأراضي زراعية[٣٣]؛ وكذلك أغدقت في العطاء على زعيم الطائفة الهندية الشريف الهندي.

تصرّف هؤلاء الزعماء الدينيون بحصافة، حيث لم يشتغلوا بالسياسة مباشرة، بل اكتفوا بتوجيه الأمور عبر المحبين والمريدين والأتباع. لكن بريطانيا

---

(٣١) محمد سعيد القدال، **تاريخ السودان الحديث، ١٨٢٠ ـ ١٩٥٥**، ط ٢ (الخرطوم: مركز عبد الكريم ميرغني، ٢٠٠٢)، ص ٤٨٢ ـ ٤٩٢.

(٣٢) حيدر إبراهيم علي، «الشريعة في عهد حكومة الإنقاذ،» **الأخبار** (الخرطوم)، ٢٧/ ٣/ ٢٠١١.

(٣٣) كرار، المصدر نفسه.

انتهجت سياسة الفتنة بينهم (فرّق تسُد). غير أن الزعماء انقلبوا على بريطانيا لاحقاً، خاصة بعد أن تكوّنت الأحزاب السياسية، وكان التغيُّر الأكبر في موقف الختمية (الحزب الاتحادي الديمقراطي) حيث أداروا ظهرهم لبريطانيا وتقاربوا مع مصر. كما أن عبد الرحمن المهدي (حزب الأمة) الذي كان موالياً لبريطانيا رفع شعار «السودان للسودانيين»، حيث انتهى الأمر باستقلال السودان.

اهتم كل الرؤساء السودانيين بعد الاستقلال (الحكم الوطني) بالتقرّب إلى الطرق الصوفية، وعملوا على دعمها باستمرار بما لها من مكانة في قلب السودانيين، وكونها مدخلاً إلى أي رئيس يستجدي السند الشعبي. ففي عهد النميري، صالح الإخوان المسلمون الرئيس النميري (٧/ ٧/ ١٩٧٧) عندما لاحظوا أنه أمسك بكل خيوط اللعبة السياسية الثلاثة: الجيش، والتجار، والطرق الصوفية التي كان يفلح قادتها في تعبئة أتباعهم سياسياً خلف جعفر النميري، ولصالح ثورة مايو، على نحوٍ أفضل كثيراً من «الاتحاد الاشتراكي» (التنظيم الأوحد) بكل لجانه، الذي فشل في المدن وفي الريف على السواء. كان المشايخ (المايويّون) يحشدون الآلاف خلف ثورة مايو، بالبساطة والسرعة نفسهما اللتين يحشدونهما فيها لـ «حوليّة» دينية[٣٤]. وحتى في عهد حكومة الإنقاذ الوطني (١٩٨٩ ـ) التي أعلنت تطبيق الشريعة، كان التقرّب إلى الطرق الصوفية أكبر والدعم أكبر. وكان، ولا يزال، الرئيس أو نائبه، كثيراً ما يشارك في تخريج حفظة القرآن في المساجد المختلفة التي تشكّل مراكز للطرق الصوفية. فالطرق الصوفية في السودان ـ على الرغم من عدم مشاركتها المباشرة في السياسة ـ كانت وما زالت، بالنسبة إلى النخبة السياسية، تشكّل أقرب الطرق إلى الوصول إلى قلوب الجماهير. وكان معظم الرؤساء والقادة السياسيين يزورون شيوخ الطرق الصوفية سعياً وراء السند الشعبي، وحصولاً على «البركة» التي تعينهم على الاستمرار في الحكم.

ثالثاً: الثورة المهدية

في الفترة التي بدأت فيها الدولة العثمانية في التفكك والانهيار، في أوائل القرن التاسع عشر، كان السودان آنذاك (١٨٢١ ـ ١٨٨٥) يتبع دولة الأتراك العثمانيين، وكانت الثورة المهدية ضد الحكم التركي في السودان

(٣٤) انظر مقال عبد المحمود نور الدائم الكرنكي، في: **ألوان** (الخرطوم)، ٢٣/ ٥/ ٢٠١١.

واحدة من الثورات الإصلاحية الإسلامية التي قادتها الشعوب المسلمة احتجاجاً على القهر والفساد الإداري والمالي للأتراك العثمانيين من ناحية، وعلى تغلغل الوجود الأوروبي في السودان من ناحية أخرى، بل يرجّح البعض أن نشأة الثورة المهدية تعود أسبابها الأساسية إلى تأثير الثقافة الغربية (العلمانية) التي حملها معه الوجود الأوروبي، الذي جاء مع النظام التركي للاستعانة به في حكم السودان[٣٥].

يرى البعض أن الثورة المهدية في السودان هي وليدة أزمات: «أزمات الهوية والشرعية وفساد الحكم»، وتلازم ذلك مع وجود الشخصية الدينية الآسرة (الكاريزما) وبيئة الشخصية الدينية السودانية التي شكلت كلها عوامل مؤاتية لنجاح الثورة. فالمهدية حركة إسلامية ثورية ظهرت في وقت سعى فيه الاستعمار البريطاني إلى احتواء الإسلام وتفريغه من محتواه السياسي، إلى جانب بث الأفكار القومية والعلمانية التي تعمل على تغريب المجتمع السوداني وتنصيره وتفتيت وحدته وتماسكه وتكريس الوجود البريطاني فيه. وعندما فشلت في تغيير الهوية الثقافية الإسلامية للسودان، لجأت إلى سياسة «فرّق تَسُد» وسياسة «المناطق المغفولة أو المغلقة» لعزل الجنوب الوثني عن الشمال الإسلامي مع إتاحة الفرصة للتبشير في الجنوب ودعم الإرساليات فيه. كما شمل سعيها في ذلك السياق التركيز على قضايا: شمال وجنوب، عرب وأفارقة، مسيحيين ومسلمين، وغيرها، مستغلة مثل هذه الثنائيات في محاولة لتفتيت وحدته وإضعاف هويته الإسلامية. وعندما فشلت ـ مقابل نجاح الثورة المهدية ـ لجأت إلى القوة العسكرية لسحق المقاومة السودانية التي قادتها المهدية بأسلحة بدائية مقابل آلة عسكرية حديثة، فكان نتاج ذلك الاستعمار البريطاني على السودان (١٨٩٩ ـ ١٩٥٦).

دفع نجاح الثورة المهدية الإسلامية القوى الغربية للهجوم على السودان. فتكالبت الإمبريالية الغربية على المشروع الإسلامي في السودان هاجمة عليه من عدة جهات: «الإنكليز من تلقاء مصر، والفرنسيون من الغرب، والطليان من الشرق، والبلجيك من الجنوب. وحرّض الإنكليز الأحباش من الشرق، وقادوا

---

(٣٥) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السودان: المأزق التاريخي وآفاق المستقبل وجدلية التركيب** (بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ٦٦، في: عمر الخير إبراهيم، **الإسلام والدولة القطرية: تقييم تجربة المشروع الإسلامي السوداني، ١٩٨٩ ـ ٢٠٠٥م** (الرياض: مركز دراسات الإسلام والعالم المعاصر، ٢٠١٠)، ص ٩٤.

المصريين ومَن أعانهم من الشمال، ليعيدوا فتح السودان ويئدوا الدولة الإسلامية لبضعة عشر عاماً»[٣٦].

رغم كل محاولات الاستعمار في وأد المهدية الإسلامية/العربية في السودان، أخذت بوادر الحركة الوطنية السودانية في الظهور والانتشار، يدفعها الشعور بالغيرة الوطنية والدينية. تزامن ذلك مع زيادة «قوة دفع تيار الوعي الديني العام الذي نما في العالم الإسلامي بعد إلغاء الخلافة العثمانية في تركيا. وكانت مصر بمركزها الثقافي والإسلامي والتاريخي هي مولد تيار الوعي الديني الذي انتشر من بعد ذلك على امتداد حدود العالم الإسلامي نتيجة رد الفعل على التراجع الحضاري الذي شهده الإسلام والمسلمون في مقابل المدّ المسيحي والاستعماري الأوروبي»[٣٧]. فظهرت حركة الإحياء الإسلامي مع حسن البنّا الذي كان امتداداً لحركة الإحياء والتجديد التي قادها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا بين الربع الأخير من القرن التاسع عشر والربع الأول من القرن العشرين. فانتقل تيار الإحياء الإسلامي من مصر إلى السودان.

١ ـ فكرة المهدية: الأيديولوجيا والوعي الاجتماعي

هناك مَن يرى أن فكرة «المهدي المنتظر» شكّلت التعبير الأيديولوجي للفئات الاجتماعية المختلفة المعارضة للحكم التركي/المصري، ووجدت بينهم قبولاً ورواجاً، وأصبحت أيديولوجيا للثورة الإسلامية في السودان بقيادة محمد أحمد المهدي (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥). وينطلق البعض من سؤال محوري: ما السبب الذي جعل الوعي الاجتماعي يتخذ أيديولوجيا دينية وليس سواها، ولماذا لم يتخذ من الصوفية السائدة في البلاد أيديولوجيا له؟ فالواقع الاجتماعي المحدود يعبر عن نفسه في شكل أيديولوجيا دينية لا يحتاج للتعبير عنها إلى تعقيدات تقع خارج قدرات ذلك الواقع[٣٨].

كذلك من الملاحظ أن الصوفية، رغم تجذرها في المجتمع السوداني، لم تعبّر ـ ثورياً ـ عن الوعي الاجتماعي لأنها لم تتخذ من الجهاد والصدام وسيلة

---

(٣٦) حسن عبد الله الترابي، **الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب والمنهج**، ط ٢ (الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، ١٩٩٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٣٧) حيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي**، ط ٤ (الإسكندرية: النيل للنشر، ١٩٩٢)، ص ١١.

(٣٨) القدال، **تاريخ السودان الحديث، ١٨٢٠ ـ ١٩٥٥**، ص ١٥٧.

للرفض، وإنما اتسم منهجها في التعاطي مع الواقع بالزهد واعتزال الحياة أو لاذت بالصمت. وهذا ربما يفسر لماذا تخلى المهدي عن صوفيته عندما شرع في قيادة ثورة ضد الاستعمار البريطاني. فصمت الصوفية على واقع الاستعمار أفسح المجال لقبول وانتشار فكرة المهدي المنتظر. وهي فكرة برزت ونمت بين الشيعة.

وقد وجدت طريقها إلى الفكر الصوفي في بلاد الإسلام، فالفكر الصوفي والشيعي ينطلقان من رؤية باطنية في فهم نصوص القرآن. وترجع الفكرة إلى كتابات متصوفة آخرين. فالسيد أحمد بن إدريس الفاسي تحدّث عنها وتبعه تلامذته المشهورين الثلاثة: إبراهيم الرشيد، ومحمد السنوسي، ومحمد عثمان الميرغني الذي أسس الطريقة الختمية في السودان. وقد تحدّث ابنه السيد محمد الحسن عن المهدي. وكانت تلك الكتابات رائجة في السودان.

عندما كان أهل السودان يصارعون الحكم التركي/المصري، ويهزمهم، كانوا يتكئون على التراث الإسلامي بحثاً عن أمل للقضاء على الحاكم الطاغي. فكان المناخ مؤاتياً لقبول ظهور المهدي المنتظر الذي «يملأ الأرض عدلاً ونوراً بعد أن مُلئت ظلماً وجوراً». وشهدت السنوات الأخيرة من الحكم التركي/المصري انتشار فكرة المهدي المنتظر؛ وتداولها الناس، فـ«اختلط التراث الإسلامي بالموروث الشعبي وبالخرافة لتعطي المهدي المنتظر قامة فارعة في الخيال الشعبي وحضوراً وإرهاصات لا تخطئ العين رؤيتها في أفق الترقب والأمل»[٣٩].

٢ ـ محمد أحمد المهدي والمهدوية (Mahdism)

توفرت لمحمد أحمد المهدي[٤٠] صفات متميزة أهّلته للقيادة في مجتمع السودان في القرن التاسع عشر. فهو صوفي زاهد يحظى بتقدير الناس،

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(٤٠) وُلِد محمد أحمد المهدي بن عبد الله بن فحل في عام (١٢٥٩هـ/ ١٨٤٣م) في جزيرة لبب (جزيرة الأشراف) التي تقع في منطقة دنقلا في شمال السودان. ومن سلالة الحسن بن علي حفيد رسول الله (ﷺ). تدّعي أسرته بأنها تنتسب إلى النسب الأشرف، وهي تعمل في صناعة المراكب. وفي عام ١٨٥٠ هجرت الأسرة موطنها هرباً من وطأة الحكم التركي ـ المصري، واتّجهت جنوباً واستقرّت في كرري شمال الخرطوم، حيث واصلت الأسرة صناعة المراكب في منطقة المقرن الغنية بالأخشاب. لقيَ حظاً وافراً من التعليم في خلاوي القرآن على يد شيوخ متميّزين، وعايش بطش وفساد الحكم التركي. وساعده تنقّل أسرته على التعرف على مختلف القبائل في السودان. وقد حفظ القرآن وهو في الثانية عشرة من عمره، مات أبوه وهو صغير، فعمل مع عمه في تجارة السفن. ثم انقطع مدّة خمسة عشرة عاماً للعبادة والتدريس، وكثر مريدوه. التَحَقَ بالطريقة السمانية عام ١٨٧١. وفي عام ١٨٧٦ بدأ حركة إصلاحية في كردفان وسط السودان.

ويهرعون إليه طلباً للغوث والبركة. هذه هي الصفات الأساسية للقيادة في ذلك المجتمع. وقد مكّنته دراساته المتعددة من امتلاك قدرات علمية ولغوية واسعة. وله جاذبية (كاريزما) يمارس بها تأثيراً قوياً على مَن حوله. كل ذلك تضافر مع نشاطه العملي وقدراته الذهنية، فارتفعت درجات وعيه الاجتماعي، وهو ما قاده إلى فكرة المهدي المنتظر التي كانت تضجّ بها جنبات المجتمع. ورأى نفسه الشخص المؤهل لحَمل أمانتها[٤١].

يرى المؤرخ السوداني الراحل د. محمد سعيد القدال أن العوامل الثلاثة المتمثلة في التناقضات مع الحكم التركي/المصري، وبلورة فكرة المهدي المنتظر، وتطور شخصية محمد أحمد المهدي، انصهرت كلها في المزاج النفسي لأهل السودان. فالمجتمع الرعوي الذي يخضع كثيراً لتقلبات الزمن غير المحكومة بقدرات الإنسان تجعل أهله أكثر استهانة بالحياة وأكثر نزوعاً نحو القدرية. وقد تسرب ذلك المنهج عميقاً في سلوكهم. ووجدوا في أهل الله من رجال الصلاح ملاذاً. وإذا كان ذلك الصالح هو المهدي المنتظر ومهدي الله، وكان في الوقت نفسه صوفياً ورعاً مثل محمد أحمد، أسلموا إليه أمر قيادتهم[٤٢].

رغم حياته القصيرة (١٨٤٣ ـ ١٨٨٥)، خلف المهدي كمّاً هائلاً من الأدبيات المتمثلة في الخطابات والمنشورات، كما كان يعقد المجالس التي يذاكر فيها بالعلوم الدينية. وقد صدرت آثارها مؤخراً في سبعة مجلدات ضخمة أخرجها المؤرخ السوداني د. محمد إبراهيم أبو سليم (مؤسس وأمين دار الوثائق السودانية حتى وفاته). يتميز فكره بالسلفية المستنيرة، كما يصفه د. محمد عمارة. كما أنه خلط بين الصوفية والوهّابية. وقد ظهر أثر الوهّابية فيه من خلال منع الغناء وتقبيل اليد من النساء، كما منع التدخين والتبغ، وأمر بجلد المدخنين. أما أثر الصوفية فيه فقد تجلى في مسألة أخذه بالبيعة والإيمان بكرامات الأولياء الصالحين، كما أثرت في اعتقاده بأنه المهدي المنتظر. رغم كل ذلك، يُعتبر المهدي رمز السودانيين في دحر المستعمر وإهانته. فقد اشتهر في الغرب بأنه قاتل غوردون الشهير بـ «غوردون الصين» الذي أخمد الثورة الصينية بضراوة، وكان حاكم السودان في ذلك الوقت. وكان يودّ الاحتفاظ

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

بغوردون حياً ليبادل به القائد المصري أحمد عرابي الذي كان في الأسر حينها، لكن بعض أتباعه لم يستمع إلى تعاليمه وقاموا بقتل غوردون في يوم تحرير الخرطوم في ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٨٨٥، وهو في شُرفة قصر الحاكم العام (القصر الجمهوري حالياً).

غير أن المهدي تُوفي بعد ستة أشهر فقط من إقامة دولته، وذلك في ٢٢ حزيران/ يونيو ١٨٨٥. وقد خلف المهدي الخليفة عبد الله التعايشي ـ من غرب السودان ـ الذي أطاح به الاستعمار البريطاني في عام ١٨٩٨. اختار المهدي عبد الله التعايشي، حيث كان يقول إنه «خليفته في الحضرة النبوية»، كما جاء في إحدى منشوراته. والمعروف في السودان أن تعليمات المهدي تُعتبر مقدسة، إذ إنها موحاة من حضرة نبوية[٤٣].

أخمد البريطانيون الثورة المهدية، كما أخمدوا حركات مقاومة عديدة أخرى. غير أن آثارها استمرت في وجدان المجتمع السوداني. وظهر امتدادها في الربع الأول من القرن العشرين على يد ابنه عبد الرحمن المهدي. لكن المهدي الابن، تجنباً للمواجهة مع الإدارة البريطانية وبطشها، انتهج أسلوب المهادنة معها في ما عُرف بـ «المهدية الجديدة».

امتدت آثار المهدية في الحركة الوطنية، وفي ظهور أحد أوائل الأحزاب السياسية، وهو «حزب الأمة»، حيث تكوّنت معظم عضويته من طائفة «الأنصار» (أنصار المهدي الأب)؛ وقد كان أحد الحزبين الكبيرين اللذين قادا السودان إلى الاستقلال ـ سلس ـ من بريطانيا. أما الحزب الآخر فهو الوطني الاتحادي الذي جمع الأحزاب الاتحادية التي كانت تنادي بالوحدة مع مصر، وتغيّر في ما بعد إلى «الحزب الاتحادي الديمقراطي»، وتقوم عضويته على طائفة الختمية. وشارك حزب الأمة في كل الحكومات الوطنية (الديمقراطية) منذ الاستقلال، بينما عانى تبعات كلّ الحكومات الوطنية (العسكرية) التي كانت تحلّ الأحزاب السياسية. وللمهدي والمهدية آثار باقية في المجتمع التقليدي السوداني حتى الجيلين الأول والثاني بعد الاستقلال، وقد شكّل المهدي رمزية دينية قوية في ضمير كل الأجيال إلى درجة القداسة، حيث كان البعض يُشير إليه بلقب «سيدي»، وكان الأنصار يردّدون: «لا

(٤٣) فيصل محمد موسى، «خلفية تاريخية عن الاختلاف في مسيرة المهدية حتى حزب الأمة،» **الصحافة** (الخرطوم)، ٢٤/ ٥/ ٢٠١١. واجه الخليفة عبد الله معارضة قوية من الأشراف (آل المهدي) ومن بعض الشخصيات. كما ادّعى البعض المهدية.

إله إلا الله المهدي خليفة رسول الله». غير أن هذا الاتجاه الاعتقادي بدأ يضعف مع الجيل الحديث، وبدأت الأجيال الجديدة من أحفاد الأنصار تتجه نحو أحزاب أخرى. وقد علّق أحد الكُتّاب السودانيين بأن هذا الجيل هو جيل «سي. دي. (CD)، وليس «سيدي»). تعرّض الحزب مؤخراً لانشقاقات أفرزت خمسة أحزاب، كان من أحد أسبابها الصراع بين الأجيال. لذلك يواجه تيار المهدية المتمثل بحزب الأمة القومي ـ بقيادة الصادق الصديق عبد الرحمن المهدي ـ تحديات كبيرة أبرزها تحديث الحزب والمحافظة على تماسكه وعضويته.

رابعاً: أنصار السنّة المحمدية

تُعَدُّ جماعة أنصار السنّة المحمدية من الجماعات السلفية. وترجع السلفية إلى الصحوة الفكرية تحت زعامة الشيخين الجليلين: شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨هـ/ ١٢٦٢ ـ ١٣٢٧م)، وتلميذه ابن القيم الجوزية (٦٩١ ـ ٧٥١هـ/ ١٢٩٢ ـ ١٣٥٠م). وقد أشار بعض الدارسين إلى أن المصطلح ينطوي على دلالات تشير إلى ضرورة الرجوع إلى حياة السلف الصالح وعصور التنزيل الأولى.

بوراثة العثمانيين للمماليك وتفشي البدع ومحدثات الأمور في مجتمعات المسلمين مرة أخرى، تطلّب الأمر تصحيحاً لتلك الأوضاع، فشهد تاريخ الفكر الإسلامي صحوة فكرية عظمى بزعامة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٠ ـ ١٧٩٢م)، ثم سارت على الطريقة ذاتها كوكبة من الأعلام، منهم محمد علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م) الذي ظهر في ليبيا في عام ١٨٠٠، والمهدية في السودان (١٨٨٠ ـ ١٨٩٨)، والسلفية (١٨٩٠)، والأفغاني (ت ١٨٩٧)، ومحمد عبده (ت ١٩٠٥)، ورشيد رضا (ت ١٩٣٥). ثم جاءت بيئة الأزمة الإسلامية المعاصرة بالإخوان المسلمين في مصر (١٩٣٠) بقيادة البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩) وسيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦)، والمودودي في الهند (١٩٠٣ ـ ١٩٧٧)، والثورة الإسلامية في إيران (١٩٧٩)، وباقر الصدر في العراق (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠)، وشريعتي في إيران (١٩٣٣ ـ ١٩٧٧)، والتلمساني في مصر (١٩٠٤ ـ ١٩٨٦م)، وراشد الغنوشي في تونس (١٩٤١ ـ)، وحسن الترابي في السودان (١٩٣٠ ـ)[٤٤].

---

(٤٤) عبده مختار موسى، «العالم الإسلامي: التحولات، والتحديات وآليات المواجهة،» **مجلة الاقتصاد والعلوم السياسية** (كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة أم درمان الإسلامية ـ السودان)، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦)، ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧.

تعرّف السودان إلى الإسلام السني في زمن مبكر، وغلبت عليه روح التصوّف عقب تدفق الهجرات العربية عليه. وقد وفد هذا التيار إلى السودان من مصر. ويشير بعض الباحثين إلى أن السودان تعرّف على التيار السنّي عن طريق كوكبة من العلماء، كان أولهم الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري المولود حوالى عام ١٨٧٠. وكان قد نشأ نشأة جهادية في كنف والده الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري، وقد حفظ القرآن الكريم يافعاً، ثم عمل بالتجارة بين مصر والسودان، وكان على صلة بالسيد رشيد رضا صاحب **المنار**[٤٥]. جاء إلى السودان وأقام فيه، ثم ذهب إلى الحجاز وبقي هناك حتى وفاته في عام ١٩٣٩. تأثر بدعوته عدد من الشيوخ في السودان، منهم الشيخ يوسف أبو، والشيخ أحمد حسون، والشيخ أحمد حسون الكنزي، والفاضل التقلاوي.

١ ـ ظروف النشأة والعمل

تُعَدّ جماعة أنصار السنة المحمدية من كبريات الجماعات الإسلامية في السودان. وهي أول جماعة إسلامية سلفية في السودان تقوم على الكتاب والسنّة بفهم السلف، وتسلك منهج الأنبياء في دعوتها لله تعالى. وقد أصبحت ممثلة لأهل السنّة في السودان، ورمزاً لمنهج السلف في فهم الإسلام والعمل به[٤٦].

في سنة ١٩٣٥ بدأت الجماعة كمجموعة صغيرة تدعو إلى التوحيد على يد الشيخ أحمد حسون والشيخ يوسف أبُّو. في سنة ١٩٣٩ أسّس الشيخ أحمد حسون مع الشيخ الفاضل التقلاوي وآخرين «جماعة أنصار السنّة المحمدية» تأسّياً بجماعة أنصار السنّة في مصر.

وقد كان من المؤسسين: الشيخ أحمد حسون، والشيخ يوسف أبّو، والشيخ أحمد ياسين، والشيخ عبد الرحمن أبو دقن، والشيخ عوض الكريم الأزهري، ومحجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر الثوري، وطيب الأسماء. ثم انضم إليهم بعد ذلك على فترات كلّ من الشيخ عبد الله حمد، وطه الكردي، والشيخ محمد هاشم الهدية (رئيس الجماعة حتى وفاته في عام

---

(٤٥) أحمد محمد الطاهر، **جماعة أنصار السنة المحمدية: نشأتها، أهدافها ومنهجها، وجهودها** (الرياض: دار الفضيلة، ٢٠٠٤)، ص ١٣٥.

(٤٦) موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان، <http://ansar-alsunna.net/portal/>.

٢٠٠٧)، وعبد الحليم العتباني، والشيخ عبد الباقي يوسف نعمة، وغيرهم من الدعاة والمشايخ[٤٧]. تم تسجيل الجماعة رسمياً والتصريح لها بمزاولة أنشطتها في ربوع السودان المختلفة في العام ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٧م من قِبل مفتش الحكومة البريطانية في أم درمان؛ فأصبح لها مركز عام ولجان فرعية في جميع مديريات السودان آنذاك. وأصبح للجماعة مجلس شورى يتمثل في المركز العام للجماعة، وجهاز تنفيذي يتمثل في الأمانة العامة، ويتبعها عدد من الأمانات التي تعنى بشؤون الدعوة المختلفة.

في سنة ١٩٤٧، تولى رئاسة الجماعة الشيخ عبد الباقي يوسف نعمة الذي كان حاصلاً على الشهادة العالية من الأزهر. وأقامت الجماعة أول مؤتمر لها في عام ١٩٤٨[٤٨]. وفي سنة ١٩٥٦ تولي رئاسة الجماعة الشيخ محمد هاشم الهدية[٤٩].

وفي عام ١٩٥٩، تم التصديق للجماعة بإنشاء مركز عام، ثم كان التصديق

---

(٤٧) تكوّنت الهيئة القيادية لجماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان في بادئ الأمر من مجلس إدارة متواضع يلائم مرحلة التكوين الأولى كالتالي: (١) رئيس الجماعة: الشيخ محمد الفاضل التقلاوي؛ (٢) السكرتير العام: يوسف عمر آغا؛ (٣) أمين المال: محجوب مختار؛ وعدد من الأعضاء.

(٤٨) موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

(٤٩) وُلد الشيخ محمد هاشم الهدية عام ١٩١٢م بمدينة رفاعة ـ ولاية الجزيرة.

التعليم: كتاب الله **القرآن الكريم**، ثم مرحلة الابتدائية، ثم المتوسطة. متفرّغ لرئاسة المركز العام للجماعة منذ العام ١٩٥٦ وحتى وافته المنية عام ٢٠٠٧. تمّ توظيفه في مصلحة البريد والبرق في الخرطوم عام ١٩٣٠، وكان عمره آنذاك ١٧ عاماً، ثم التحقَ بمدرسة البريد والبرق، وبعد تخرّجه نُقِلَ للعمل بفرع المصلحة في مدينة الفاشر، عمل لمدة عام في الأبيض، ثم رجع إلى العمل في الفاشر. عاد إلى العمل مرّة أخرى في الخرطوم ليتطوّع كفنّي لاسلكي في قوّة دفاع السودان عام ١٩٣٤، وظلّ مرافقاً للجيش السوداني آنذاك حتى العام ١٩٣٨. تزوّج عام ١٩٣٦. واصل عمله مع البريد والبرق حتى أُحيل إلى المعاش عام ١٩٦٨. وقبل انضمامه إلى أنصار السنّة بايع زعيم الختمية «شيخاً وأستاذاً وشفيعاً في الدنيا والآخرة!!» وظلّ متمسكاً بالطريقة حتى عام ١٩٤١. ترك الطريقة الختمية وانضمّ إلى الطريقة العزمية عام ١٩٤١. درس علوم القرآن عند الشيخ عبد الباقي يوسف النعمة، من خريجي الأزهر الذين تأثروا بعلماء المدينة المنورة، وكان الشيخ عبد الباقي سبباً في دخول الشيخ الهدية في جماعة أنصار السنّة المحمدية.

انخرط في صفوف جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان ـ التي هي رائدة الدعوة السلفية فيه ـ عام ١٩٤٦. درس على يد شيوخ دعوة التوحيد الأوائل في السودان ـ منهم فضيلة الشيخ عبد الباقي يوسف، والشيخ يوسف أبو. وتدرّج في وظائف النشاط في الجماعة من محصل للمال إلى دعم الدعوة، ثم داعية، ثم إمام مسجد قبل رئاسته للجماعة. ظلّ يعمل إماماً لمسجد الملك فيصل في مدينة أم درمان منذ إنشائه في عام ١٩٦٨ وحتى عام ١٩٩٢، حيث تنازل طواعية إلى أحد شباب الدعوة ـ وهو كامل عمر البلال، نائب الأمين العام الحالي للجماعة ـ لإعطاء الفرصة للجيل القادم لتحمّل مسؤولية الدعوة. تولىّ منصب الرئيس العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية عام ١٩٥٦، بعد وفاة يوسف أبو، وظلّ يتولىّ هذا المنصب منذ ذلك التاريخ وحتى وفاته عام ٢٠٠٧.

بمنحهم قطعة أرض، ثم كان بناء الجامع الصغير الأول، ثم الجامع الكبير الذي افتتحه الملك فيصل بن سعود[٥٠]. وشهدت السنوات التالية انضمام أعداد كبيرة من الدعاة الذين قدم بعضهم من مصر، مثل الشيخ أبو زيد محمد حمزة. وقد انضم عدد آخر من الشيوخ من مختلف ولايات السودان، منهم: الشيخ محمد الحسن عبد القادر في كسلا، والشيخ الشريف عبد الباقي، والشيخ الزبير عبد المحمود، والشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ التكينة، وبذلك اتسعت دائرة العمل الدعوي. كما انضم إليهم عدد من التجار الذين قدّموا الدعم إلى الجماعة، وأصبحت لهم مساجد وأوقاف وعقارات خاصة في «السجانة» في وسط الخرطوم، وهي منطقة تجارية.

لم تخلُ مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة كـ «جمعية الكتاب والسنّة»، التي انشقت عن التنظيم الأم لأسباب إدارية ومالية وسياسية، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في الجهاز التنفيذي لحكومة الإنقاذ، ومن بعد حكومة الوحدة الوطنية (التي تشكّلت بين الشريكين ـ المؤتمر الوطني «الجبهة الإسلامية»، والحركة الشعبية لتحرير السودان وأحزاب أخرى ـ بعد اتفاقية السلام عام ٢٠٠٥) انتجت انشقاقاً لا تزال آثاره مستمرة، ويتمثل ذلك في مواقف جماعة أنصار الشيخ أبو زيد محمد حمزة من المشاركة في سلطة الإنقاذ (الجبهة الإسلامية)، لا على مبدأ المشاركة، ولكن على عدم تمكّن المشاركين من الوزراء وغيرهم من استصحاب أفكارهم السلفية من خلال مشاركتهم في الحكم، وفق تصريحات الشيخ أبو زيد في مقابلة تلفزيونية[٥١].

ولأنصار السنّة نشاط اجتماعي وثقافي ملحوظ في السودان، وإسهام في حركة التحول الاجتماعي، حيث أقامت مراكز لتحفيظ القرآن ومجمّعات نسوية ومعاهد دينية ورياض للأطفال وتعليم الكبار، واهتمت الجماعة بالعمل الخيري، وكفالة الأيتام، وإفطار الصائم في رمضان، ونشر الدعوة في جبال النوبة وجنوب السودان (قبل الانفصال).

---

(٥٠) الشيخ عبد الغني الربيع، مقابلة شخصيّة في منزله، أجراها د. مهدي ساتي. تم نشر هذا الجزء من المقابلة في: مهدي ساتي، «التيار السلفي في السودان: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان،» مركز التنوير المعرفي (الخرطوم) (٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧).

(٥١) «حوار تلفزيوني مع الشيخ أبو زيد محمد حمزة،» قناة النيل الأزرق (السودان) (٢٠٠٧)، في: ساتي، المصدر نفسه.

اتسمت جهود التيار السلفي في السودان المتمثل في أنصار السُّنة في المجال الدعوي بالكثافة والنشاط. ومنذ مؤتمرها التأسيسي في عام ١٩٥٠ وحتى اليوم ظلت الجماعة تنتظم في مؤتمراتها وتصدر منشورات لجميع فروعها في السودان لضبط العمل الدعوي والتنسيق وإحكام العمل والنشاط. وقد شمل نشاطها الدعوي في المجتمع السوداني، ضمن ما شمل ـ من خلال الخُطب والمطبوعات ـ محاربة العادات السيّئة والعادات الضارة والتقاليد الجاهلية في الأعياد والأعراس والمآتم، وذلك بأسلوب الحكمة والموعظة الحسنة؛ والتبرؤ من الشذوذ والهوس والتهور؛ ومحاربة العقائد الإلحادية الهدامة؛ والتذكير بأن الإسلام دين ودولة؛ والتصدي للأفكار والملل المنحرفة؛ وربط الدين بالواقع من خلال الممارسة الصادقة لشعائره.

٢ ـ النشاط السياسي لأنصار السُّنة

كان للتيار السلفي وجود فاعل في موضوع الدستور والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية في السودان. فقد قدّم محمد الفاضل التقلاوي في خطابه أمام مؤتمر منعقد في عام ١٩٥٥ توجيهات للجماعة بأن تحصر جهودها في أمرين: الأمر **الأول** أن يكون على رأس الدستور ما يدل على هوية الدولة السودانية، فتعرف بأنها «جمهورية إسلامية». أما الأمر **الثاني**، فهو أن يتضمن الدستور السوداني مادة تقرأ: «الشريعة الإسلامية مصدر التشريع والتقنين في الجمهورية السودانية الإسلامية»، ويدل هذا بوضوح على حرص الجماعة على أسلمة القوانين وتأكيد الهوية الإسلامية للأمة السودانية[٥٢].

وتأكيداً لضرورة العمل الجماعي، شاركت الجماعة في جبهة الميثاق الإسلامي التي خاضت الانتخابات على امتداد القطر سنة ١٩٦٥. وبتطور الأوضاع السياسية في السودان في بداية الثمانينيات من القرن العشرين، اتخذت الجماعة السلفية موقفاً واضحاً ضد التمرّد الذي قاده الراحل جون غارنغ في جنوب السودان، فبدأت بعد بيان الشيخ الهدية في إدانة التمرد بتنظيم حملة لدعم القوات المسلحة، ثم أنشأت أمانة خاصة في تنظيم هيكلهم الجديد باسم: «أمانة السياسة الشرعية والبحوث»، بينما أخذت إصدارتهم **الاستجابة** في شرح منافاة الديمقراطية الغربية للإسلام، وبدأت إلى جانب ذلك بتوضيح

---

(٥٢) ساتي، المصدر نفسه.

مخاطر الشيوعية الماركسية، كما في كتابات كامل عمر البلال، ومحمد أبو زيد مصطفى وغيرهما[٥٣].

من مبادئ وأهداف الجماعة: أن أهل السنّة والجماعة هم... أهل التوسط والاعتدال بين الإفراط والتفريط، وبين الغلو والجفاء؛ وأن الإسلام عبادة وحكم، وعقيدة وشريعة، دين ودولة. وتدعو الجماعة إلى الوقوف بحزم ضد جميع الاتجاهات العلمانية المضادة للإسلام، وأمْر المجتمع والدولة بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والمشاركة في القضايا العامة من أجل تحصيل المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها، وتحقيق التواصل مع جميع أطياف المجتمع في ما يعود بالخير على العباد والبلاد. وترى الجماعة ضرورة اتباع السياسة الشرعية، ورعاية مصالح الأمة، واتخاذ الحكمة سبيلاً وطريقاً[٥٤]. فالجماعة تطرح نفسها بصفتها كياناً مشاركاً في القضايا الوطنية للسودان، وأنها محطّ أنظار الساسة كقوة جماهيرية في الساحة. وتقول الجماعة إنها تتبع الأصول الشرعية في التعامل مع الأنظمة السياسية المتعاقبة، بعيداً عن الانعزال واستغلال الوضع القائم مهما كانت طبيعته للعمل الدعوي مع الثبات على المنهج...[٥٥].

ورغم مشاركتها في الأنشطة السياسية والانتخابات في صالح الحركة الإسلامية العامة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد درجت الجماعة على تجنّب المشاركة الجماعية، وفضّلت خوض التجربة الانتخابية بمرشحيها الخاصين لما شعروا به من بعض مظاهر التهميش، واتخاذ القرارات من وراء ظهورهم، كما اعترف بذلك زعيم الإسلاميين آنذاك الشيخ حسن الترابي في أحد لقاءاته التلفزيونية. وأخيراً وبعد تباطؤ وحذر، عادت الجماعة لتشارك في العمل السياسي العام في حكومات الإنقاذ، وإن عارضت جماعة منهم هذه المشاركة، وهو ما أدى إلى انقسام في صف الجماعة، كما سلف ذكره[٥٦]. وقد شاركوا في مناصب دستورية في حكومة البشير (الحركة الإسلامية/

(٥٣) **الاستجابة** (الخرطوم)، السنة ١، العدد ٢ (صفر ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م).

(٥٤) **من مطبق تعريفي بالجماعة**، تحرير طارق محمد الهدية (الخرطوم: دار السجانة، ٢٠١٠).

(٥٥) للمزيد من التفاصيل، انظر: موقع جماعة أنصار السنّة المحمدية في السودان.

(٥٦) ساتي، «التيار السلفي في السودان: مؤتمر مستقبل الحركات الإسلامية في السودان».

المؤتمر الوطني)، ومن أمثلة ذلك وزير الدولة في وزارة السياحة الاتحادية محمد أبو زيد مصطفى، ووزير ولائي في الولاية الشمالية، ومعتمد (محافظ) في رئاسة ولاية الخرطوم، وفي رئاسة ولاية شمال كردفان، وفي رئاسة ولاية كسلا، وعضو في مجلس الولايات (المجلس الأعلى في الهيئة التشريعية ـ البرلمان الاتحادي السوداني)[٥٧]. وقد شاركت الجماعة برئيسها وأمينها العام في مفاوضات الدوحة (قطر) ـ في أيار/مايو ٢٠١١ التي ناقشت مشكلة دارفور. وتتابع الجماعة الأحداث السياسية، وتعلن عن مواقفها في شكل بيانات صحفية أو تصريحات من قياداتها، كما تعبّر عن ذلك في منابرها ومجلتها **الاستجابة**. فقد أعلنوا رأيهم في اتفاقيات السلام، وشارك في مفاوضاتها (كينيا ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥) رئيسهم الراحل الشيخ محمد هاشم الهدية الذي أكد تمسكهم بتطبيق الشريعة الإسلامية في العاصمة السودانية الخرطوم، حيث كان هناك اتجاه لجعل العاصمة علمانية بحجة أن فيها مسيحيون من الجنوب ومن مناطق أخرى وأقليات أجنبية.

لكن على الرغم من نشاطهم الدعوي وجهودهم في النهوض بالوعي الديني في المجتمع السوداني، إلا أن البعض يأخذ على الجماعة بعض السلبيات. فهناك مَن يرى أن خطاب بعض دعاتهم يتسم بالغِلظ في الإرشاد والتوجيه؛ وعدم التمييز بين التبرؤ من الأعمال والأقوال السيّئة من جهة، وفاعليها من جهة أخرى؛ وعدم الاهتمام بالتأريخ لحركتهم السلفية في السودان وخارجه؛ والبعد عن وسائل الإعلام، والإخفاق في مواصلة إصداراتهم الصحفية على قلتها؛ وعدم الاهتمام الواضح بتأهيل داعيات للقيام بأعمال الدعوة والتوعية وسط النساء؛ وقلة تعرض الخطاب الدعوي السلفي للمخاطر والمخططات السياسية العالمية والداخلية التي تهدد مجتمعات المسلمين؛ والعجز عن التوحد رغم أنهم دعاة التوحيد، حيث أصابهم ما أصاب الآخرين من انشقاقات وانقسامات[٥٨].

(٥٧) مقابلة الكاتب مع مسؤول الإعلام في المركز العام لجماعة أنصار السنّة المحمدية في الخرطوم، محمود إسماعيل محمود، ٢/٦/٢٠١١، حيث كان الرئيس، د. إسماعيل عثمان محمد الماحي والأمين العام، د. عبد الله أحمد التهامي يشاركان في مفاوضات السلام بين الحكومة السودانية وحركات المعارضة الدارفورية المسلّحة في الدوحة (دولة قطر).

(٥٨) المصدر نفسه. يرأس جماعة أنصار السنّة في السودان (٢٠١١)، د. إسماعيل عثمان محمد الماحي، ونائبه هو كامل عمر البلال، والأمين العام هو د. عبد الله أحمد التهامي.

خامساً: الإخوان المسلمون (الحركة الإسلامية)

١ ـ ملاحظات حول المصطلح ومنهج الإخوان في السودان

الملاحظة المهمة في مصطلح «الإخوان المسلمون» هي أنّ له دلالة خاصة في السودان، إذ إنه يطابق مصطلح «الحركة الإسلامية» لدى الرأي العام. هذا على الرغم من أن حركة الإخوان المسلمين التي عُرفت في السودان بـ «الحركة الإسلامية» قد تعرّضت لانقسامات ابتداءً من سبعينيات القرن العشرين، تلك الانقسامات التي حدثت لأسباب عديدة؛ دينية، وتنظيمية، وإدارية، وسياسية. من بين الأسباب الدينية الاختلاف حول تفسير حديث الذبابة، وكذلك أفكار وآراء حسن الترابي، حيث تحفّظ البعض تجاه الطرح الذي جاء به الترابي حول تحرير المرأة ـ وفق تعاليم الإسلام ـ وضرورة مشاركتها في العمل العام والنشاط السياسي والتنظيمي.

ومن بين الأسباب السياسية، اعتراض ذلك التيار على مصالحة الترابي لنظام الرئيس جعفر النميري في ٧/ ٧/ ١٩٧٧، حيث برر الترابي مشاركته بأنها لصالح تنظيم الإخوان المسلمين، وأن هدفه هو «التغيير من الداخل». وبالفعل، فقد تقلّد الترابي منصب النائب العام، ووزير العدل، ومستشار الرئيس للشؤون القانونية (١٩٨٣ ـ ١٩٨٥)، كما استطاع من خلال ذلك التأثير في النميري الذي أعلن تطبيق الشريعة الإسلامية في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣، ودشّن حملة لمنع شرب الخمر، وأغلق البارات، وبدأت عملية تطبيق الحدود.

لكن الشيخ ياسر عثمان جاد الله (أمير جماعة الإخوان/ الإصلاح) يرى أن الأمر أكبر من ذلك. ففي رأيه أن الإخوان المسلمين في السودان انشقوا إلى أربع مدارس. وترجع بؤر الخلاف المبكر إلى النشأة الأولى والتكوين، وهي تمثلت في الآتي[٥٩]:

أ ـ الخلاف حول الاسم والانتماء الحركي لجماعة الإخوان المسلمين الذي بسببه خرج باكراً من صف الجماعة مَن رفض الاسم، مثل بابكر كرار

---

(٥٩) الشيخ ياسر عثمان جاد الله (أمير الجماعة)، «تاريخ حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٥ ـ ٢٠٠٩م: بؤر الخلاف وبوادر الانحراف،» موقع شبكة المشكاة الإسلامية (٣٠ ذي الحجة ١٤٣١هـ ـ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠م).

وميرغني النصري وغيرهما، إلا أن هناك من بقي داخل صف الجماعة، وآثر الاستمرار حركياً فيها مع اقتناعه بأن ليس هناك شيء خطير، بل أقرّ بسودانية الحركة وعدم خضوعها أو ارتباطها بأي ولاء أو قيادة خارجية. وهؤلاء ظلوا يحملون هذا المفهوم الذي تعمّق أكثر بعد محنة الإخوان المسلمين في مصر (١٩٥٦ـ١٩٧٣)، وعدم وجود قيادة مركزية معلنة. . .

ب ـ الخلاف حول المرحلية والتدرّج في العمل الدعوي والسياسي، ومن ثم البداية الخاطئة للعمل، حيث التركيز على العمل السياسي بالكيفية التي تعمل بها الأحزاب السياسية، حتى تحولت الجماعة شيئاً فشيئاً إلى حزب سياسي (يقصد جماعة الترابي)، وانحرفت عن منهج جماعة الإخوان المسلمين في مصر. فلم تبدأ البداية الطبيعية بخلايا تربوية منظّمة وعمل داخلي مركّز، والتركيز على نشر الدعوة في قرى ونجوع السودان المختلفة، كما فعلت حركة الإخوان المسلمين في مصر (١٩٢٨ ـ ١٩٤٩)[٦٠].

ج ـ الخلاف حول العمل بطريقة نخبوية انتقائية تركّز على المثقفين من طلاب ومعلمين وأساتذة جامعات، والذين كان يدور حولهم صراع القوى السياسية، خاصة تيار اليسار، أو العمل بطريقة شاملة انفتاحية تتوازن في بناء الجماعة من كل مكوّنات المجتمع. وقد اشتد الخلاف في مطلع الخمسينيات بين تيار طلاب الجامعة الذين بدأوا في إطار حركة التحرير الإسلامي، ثم التحقوا بحركة الإخوان المسلمين، وتيار الحركة الشعبية الواسعة بقيادة الشيخ علي طالب الله. لكن التيار الأخير الذي رعاه إخوان مصر كان ضعيفاً أمام المدّ الوطني والسياسي العام ونشاط التيار اليساري في الجامعات، وهو ما جعل التيار النخبوي يقضي عليه.

بعد انشقاق الترابي، بقي التيار الرئيسي بقيادة الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد (مراقب الإخوان المسلمين حتى عام ٢٠٠٨) وآخرون مثل د. الحبر يوسف نور الدائم (رئيس لجنة التعليم في المجلس الوطني ـ البرلمان السوداني ـ

(٦٠) في واقع الأمر، ظهر الانقسام الكبير بين حركة الإخوان المسلمين بقيادة د. محمد صالح عمر ود. جعفر ميرغني، ود. جعفر شيخ إدريس ود. مالك بدري من ناحية، وجبهة الميثاق الإسلامي بقيادة د. حسن الترابي ويسن عمر الإمام وعبد الرحيم حمدي وآخرين، حيث رأت الفئة الثانية التخلّي عن اسم «الإخوان المسلمين» والاكتفاء باسم «جبهة الميثاق الإسلامي». لكن يُقال إن انقلاب جعفر النميري أجّل الانقسام الذي ظهر مرّة أخرى عام ١٩٧٩ بعد المصالحة التي تمّت بين الترابي وعناصر الجبهة الوطنية الأخرى عام ١٩٧٧.

في عهد حكومة البشير)[٦١]، ود. عصام أحمد البشير (انشق لاحقاً وأصبح وزيراً للشؤون الدينية والأوقاف في العقد الأول من الألفية الثالثة في حكومة البشير، ثم اتجه أخيراً ليقدم نفسه كداعية مستقل). خاض التيار الأم (تيار صادق) انتخابات عام ١٩٨٦، ولم يفز منهم أحد. تبنى التيار المنشق (تيار الترابي) منهج استخدام السلطة السياسية، أي السيطرة على الدولة كأداة لتطبيق الشريعة الإسلامية، بينما اتسم التيار الرئيسي بالتركيز على منهج التربية لبناء المجتمع المسلم الذي يفرز تلقائياً قيادة إسلامية ودولة إسلامية[٦٢]. غير أن انغماس تيار الترابي في السلطة قد أضعف الجوانب الأخرى، خاصة الفكرية.

الملاحظة الأخرى في حركة الإخوان المسلمين في السودان هي أن التيار المنشق/الفرع (تيار الترابي) أصبح هو الأقوى؛ وقد وصل إلى السلطة بواجهة عسكرية بقيادة الجنرال عمر البشير في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩. وقد تغيّر اسمه

---

(٦١) يشارك الإخوان المسلمون (شاركوا) في حكومة البشير (المؤتمر الوطني/الجبهة الإسلامية المنشقة عن الإخوان المسلمين) بحوالى اثني عشر شخصاً على المستوى التشريعي والتنفيذي والولائي والاتحادي، من بينهم وزير دولة في وزارة الرعاية الاجتماعية وشؤون المرأة والطفل (سامي عبد الدائم)، ووزير ولائي (د. أبو بكر الدرديري، وزير الثقافة والشباب والرياضة والناطق باسم حكومة ولاية البحر الأحمر)، واثنان معتمدا رئاسة...

(٦٢) حسن عبد الله الترابي: قانوني ومفكّر إسلامي. وُلِد في مدينة كسلا عام ١٩٣٠، ودَرَسَ علوم العربية والفقه على يد والده قبل التحاقه بالتعليم الرسمي في ثانوية حنتوب. ثم التحق بجامعة الخرطوم ونال درجة البكالوريوس في القانون عام ١٩٥٥. ثم بُعِثَ إلى بريطانيا حيث نال درجة الماجستير من جامعة لندن عام ١٩٥٧، ثم الماجستير من جامعة السوربون في باريس عام ١٩٦٤. عَمِلَ محاضراً، ثم عميداً لكلية القانون في جامعة الخرطوم عام ١٩٦٤، ولم يمكث طويلاً حيث استقال ليتفرّغ إلى العمل السياسي. قادَ الحركة الإسلامية في السودان منذ الستينيات من القرن العشرين، ويَشهد له الإسلاميون في السودان وخارجه بالفضل في نهضة الحركة الإسلامية السودانية تأهيلاً وتنظيماً وممارسةً. عمل أميناً عاماً لجبهة الميثاق الإسلامي (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩) والجبهة الإسلامية القومية (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). اعتُقِلَ الترابي سبع سنوات بعد قيام انقلاب أيار/مايو بقيادة الجنرال جعفر النميري (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥). في عام ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ شغل منصب وزير العدل والنائب العام ووزير الخارجية ونائب رئيس الوزراء. أعتُقِلَ لمدّة ستة أشهر بعد انقلاب البشير عام ١٩٨٩ (وهو كان اعتقالاً خطة مدبرة للتمويه عن حقيقة أن الانقلابيين هم إسلاميون). شغل في تسعينيات القرن العشرين منصب رئيس المجلس الوطني المنتخب، ومنصب الأمين العام للمؤتمر الشعبي العربي والإسلامي في عام ١٩٩١ الذي يضمّ ممثلين من (٤٥) دولة عربية وإسلامية. لكن أطاحت به مذكرة العشرة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩، حيث انشقّ عن البشير وأسّس حزب «المؤتمر الشعبي». تعرض للاعتقال عدّة مرّات بعد انشقاقه، وأصبح متهماً بأنه يدعم حركة العدالة والمساواة الدارفورية المسلحة، بقيادة د. خليل إبراهيم الذي كان عضواً في الحركة الإسلامية وانشقّ عنها وتمرّد عليها (على حكومة المؤتمر الوطني). يتكلّم الترابي ويكتب الإنكليزية والفرنسية، ويقرأ الألمانية. له الكثير من المؤلفات منها: **قضايا الوحدة والحرية** (١٩٨٠)، **تجديد أصول الفقه** (١٩٨١)، **تجديد الفكر الإسلامي** (١٩٨٢)، **الأشكال الناظمة لدولة إسلامية معاصرة** (١٩٨٢)، **تجديد الدين** (١٩٨٤)، **منهجية التشريع** (١٩٨٧)، **المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع**، **الحركة الإسلامية: التطور، المنهج والكسب**...

إلى «الجبهة الإسلامية القومية» في الثمانينيات، وخاض انتخابات الحكم الديمقراطي الثالث في السودان، واكتسح مقاعد الخريجين (٥٠ مقعداً) في البرلمان السوداني. ثم تحول تيار الترابي إلى تنظيم سياسي (حزب) هو «المؤتمر الوطني»، واحتفظت الحركة الإسلامية (الإخوان المسلمون ـ تيار الترابي) باسم المؤتمر الوطني حتى بعد انشقاق الترابي عن البشير (١٩٩٩)، وخاض انتخابات نيسان/أبريل ٢٠١٠، وفاز بالأغلبية فيها. لذلك من المهم الإشارة إلى خارطة تاريخية مختصرة توضح المسار التاريخي لحركة الإخوان المسلمين في السودان.

جدول التطور التاريخي (وتقلبات الاسم) في حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٩ ـ ٢٠١١)

الاسم	الفترة	أميز القيادات/ ملاحظات
حركة التحرير الإسلامي	آذار/ مارس ١٩٤٩	وليدة ظروف كلية غوردون التذكارية (التي تحولت إلى «جامعة الخرطوم» في عام ١٩٥٦). من قادتها بابكر كرار، ومحمد يوسف، ويوسف حسن سعيد.
الحزب الاشتراكي الإسلامي	١٩٤٩ ـ ١٩٥٤	مجهود طلابي بحت (طلاب جامعة الخرطوم: بابكر عوض الله، وميرغني النصري، وآخرون. . .).
الجبهة الإسلامية للدستور	١٩٥٥ ـ ١٩٥٨، ثم ١٩٦٥	كيان عمل فيه الإخوان المسلمون بالتضامن مع جماعة التبشير الإسلامي على دعوة الهيئات الإسلامية (الختمية، الأنصار، أنصار السنّة، خريجي المعهد العلمي، جماعة القرض الحسن، النادي الثقافي في أم درمان. . .) لتقف معهم ليأتي الدستور منسقاً مع إرادة الشعب السوداني المسلم، ومستنداً إلى كتاب الله وسنة رسوله الكريم (ﷺ).
جبهة الميثاق الإسلامي	١٩٦٤ ـ ١٩٦٩	لم تلغ اسم الإخوان المسلمين، بل كانت جزءاً منه. كان يقود المكتب التنفيذي الشهيد محمد صالح عمر، وزير الثروة الحيوانية آنذاك. وقد أسست الحركة جبهة الميثاق الإسلامي، لمزيد من الانفتاح على المجتمع لتحقيق نتائج سياسية ودخول البرلمان. وقد فازت الحركة بسبعة مقاعد من ضمنها مقعد أمينها العام د. الترابي.
الاتجاه الإسلامي	١٩٦٩ ـ ١٩٨٥	احتفظت الحركة باسم الإخوان المسلمين، لكن نسبة إلى حل الرئيس النميري لكل الأحزاب وحظر نشاطها، حصرت الحركة نشاطها العلني داخل الجامعات تحت اسم «الاتجاه الإسلامي»، بينما استمر اسم «الإخوان المسلمون» تحت قيادة الشيخ الصادق عبد الماجد، كمراقب عام، ومعه د. جعفر شيخ إدريس الذي كان قد اعترض على انتخاب الترابي أميناً عاماً في عام ١٩٦٩.

يتبع

تابــع

الجبهة الإسلامية القومية	١٩٨٦ ـ ١٩٨٩	أسسها الترابي بعد انشقاق السبعينيات لتصبح حزباً إسلامياً عصرياً، وظل الإخوان المسلمون (تنظيم الحبر يوسف نور الدائم) يحملون اسم «الإخوان المسلمين» بعيداً عن الجبهة. دعمت الجبهة حق المرأة في التصويت والترشُّح، وسعت إلى أسلمة المجتمع (كما يقول الترابي) وتأسيس حكم الشريعة في السودان. اخترقت الجبهة البرلمان والجيش والحكومة والمنظمات المحلية والإقليمية، ومنظمات رعاية المرأة والشباب (شباب البناء، ورائدات النهضة. . .). فازت في البرلمان بـ (٥١) مقعداً، وجاءت في المركز الثالث بعد حزبي الأمة والاتحاد الديمقراطي، لكن الترابي لم يفز هذه المرة.
الإنقاذ الوطني	١٩٨٩	جاء انقلاب البشير كواجهة للجبهة الإسلامية القومية التي حلّت الأحزاب، كما حلّ الترابي الجبهة. أما حركة الإخوان المسلمين (تيار الصادق/ الحبر)، فقد حدث له انشقاق في عام ١٩٩١، حيث تم انتخاب الشيخ سليمان أبو نارو رئيساً لجماعة الإخوان المسلمين، غير أن الأغلبية بقيت مع قيادات الإخوان التقليدية (صادق) الذي أيدته الجماعة العالمية والمرشد العام. بعد عشر سنوات حلّت جماعة أبو نارو نفسها، واستمر صادق مراقباً للجماعة حتى عام ٢٠٠٨ حيث خلفه الشيخ د. الحبر نور الدائم
حزب المؤتمر الوطني الحاكم	١٩٩٤ ـ	بعد سيطرة الجبهة الإسلامية على الحكم بقيادة الجنرال البشير، تحولت الجبهة إلى اسم «المؤتمر الوطني» الذي اعتبر وعاء يضم جميع الطوائف والأديان السودانية. غير أنه بعد اتفاقية السلام (٢٠٠٥) أصبح حزباً سياسيا يعبّر عن الحركة الإسلامية ـ امتداداً للجبهة الإسلامية، لكن الآن من دون الترابي الذي انشق عن المؤتمر الوطني ١٩٩٩، وشكل حزب المؤتمر الشعبي في عام ٢٠٠٠.

٢ ـ نشأة الحركة الإسلامية في السودان

ترجع جذور الحركة الإسلامية في السودان إلى حركة الإخوان المسلمين في مصر التي أسسها عام ١٩٢٨ حسن البنا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، حيث كان التأثير الثقافي المصري في السودان واضحاً، خاصة منذ مطلع القرن العشرين من خلال الصحف المصرية التي كانت تصل إلى السودان بانتظام، ومن خلال المعلمين المصريين الذين عملوا في كل أنحاء السودان. ثم تأثير ثورة سعد زغلول عام ١٩١٩ والضباط المصريين في السودان، إضافة إلى الطلبة السودانيين الذين درسوا في مصر، فنقل بعضهم تجربة الإخوان المسلمين

المصرية إلى السودان في منتصف الأربعينيات من القرن العشرين. كان من أبرز أولئك الطلبة جمال الدين السنهوري الذي درس في مصر، وأصبح أخاً مسلماً ما بين عامي ١٩٤٤ و١٩٤٥، حيث جاء إلى السودان وخطب في نادي الخريجين، ومعه صلاح عبد السيد (محام مصري)، ودعا إلى فكرة الإخوان المسلمين، وهو ما أدى إلى تكوين أولَ لجنة للإخوان المسلمين برئاسة إبراهيم المفتي، وبدوي مصطفى نائباً، وعلي طالب الله سكرتيراً، وعضوية آخرين[٦٣].

وكان من أوائل الطلاب السودانيين الذين تم تجنيدهم في حركة الإخوان المسلمين في مصر - إلى جانب السنهوري - صادق عبد الله عبد الماجد، وكمال مدني، ومحمد زيادة، وجبرة عبد الرحمن كرواد، ومحمد خير عبد القادر. وعندما جاء هؤلاء الطلاب (السنهوري وزملاؤه) إلى السودان نشب صراع بينهم وبين حركة التحرير الإسلامي التي قوامها تيار الاستقلاليين. وكان من أبرز قادتها بابكر كرار ومحمد يوسف[٦٤].

قدمت الحركة الإسلامية نفسها في مؤتمر العيد في ١٩٥٤/٨/١٢ في نادي أم درمان الثقافي باسم «الإخوان المسلمون» مع الاستقلال الإداري عن أية جماعة أخرى. ثم برزت تحت مسميات مختلفة، مثل «الجبهة الإسلامية للدستور» (١٩٥٥ ـ ١٩٥٨)، و«جبهة الميثاق الإسلامي» (١٩٦٥ ـ ١٩٦٩)، و«الجبهة الإسلامية القومية» (١٩٨٥ ـ ١٩٨٩). وظلت تُعرف داخلياً باسم «الحركة الإسلامية»، وفي الجامعات باسم «الاتجاه الإسلامي» (انظر الجدول أعلاه). يرى د. حسن مكي ـ أحد أبرز الأكاديميين في الحركة ـ أنها كانت

---

(٦٣) عبده مختار موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ٢٦ (ربيع ٢٠١٠)، ص ١٥٣؛ سلمى حسن العطا محمد رحمة، **الحركة الإسلامية في السودان: تجربة الحكم والانقسام في عام ٢٠٠٠** (الخرطوم: شركة مطابع العملة السودانية، [٢٠٠٠])، ص ٨٩ ـ ٩٠ وهي في الأصل رسالة ماجستير في العلوم السياسية في جامعة أم درمان الإسلامية نوقشت وأجيزت عام ٢٠٠٨؛ حسن مكي محمد أحمد، **الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥** (الخرطوم: الدار السودانية للكتب، ١٩٩٩)، ص ٢٥، وحيدر إبراهيم علي، **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً**، ط ٤ (الخرطوم: مركز الدراسات السودانية، ١٩٩٩)، ص ٤٩.

(٦٤) من قيادات ومراقبي الإخوان في السودان: علي طالب الله، محمد الخير عبد القادر، الرشيد الطاهر بكر، د. مالك بدري، د. عثمان علي حسن، المهندس الخير يعقوب، د. جعفر شيخ إدريس، الشيخ علي محمد أحمد جاويش، الشهيد محمد صالح عمر، الشيخ والمجاهد محمد مدني سبال (تم اعتقاله مع إخوان مصر ١٩٥٤)، د. محمد شريف بشير، محمد عبد الرحمن، د. حسن الترابي، الشيخ صادق عبد الله عبد الماجد، د. الحبر يوسف نور الدائم...

نتاجاً لعمليات صهر وطلاق وتأثيرات متبادلة مع مكونات كثيرة، أهمها وافد حركة المسلمين بقيادة علي طالب الله، ثم «حركة التحرير الإسلامي» وليدة ظروف كلية غوردون التذكارية في آذار/مارس ١٩٤٩ بقيادة بابكر كرار، ومحمد يوسف، ويوسف حسن سعيد. ثم تحالفت مع شخصيات وكيانات، مثل الشيخ محجوب عثمان اسحاق، وأنصار السنّة شيخ الهدية، وكيانات صوفية لبعض مكونات التجانية، مثل مجذوب مدثر الحجاز[٦٥]. في واقع الأمر، هناك اختلاف حول تحديد تاريخ ميلاد الحركة الإسلامية في السودان.

يرى حسن مكي أن هذه الجماعة تابعت نموها وترقياتها السياسية حتى تسلّمت السلطة السياسية في السودان في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩ تحت استراتيجية «التمكين»، إلا أنها لم تبرز لنفسها شهادة ميلاد متفقاً عليها، حيث إن جماعة التمكين الحاكمة اختارت اسم المؤتمر الوطني كوعاء، كما تمايزت بكيان آخر تحت مسمّى «الكيان الخاص» الذي اعتمدته كياناً يمثل الاستمرارية التاريخية للحركة الإسلامية[٦٦]. في منتصف ستينيات القرن العشرين برز أحد القيادات الشابة في الحركة الإسلامية مع ثورة أكتوبر (١٩٦٤) هو حسن عبد الله الترابي الذي عمل عميداً لكلية القانون في جامعة الخرطوم، وأصبح الأمين العام للحركة الإسلامية في مختلف تجلياتها (في الفترة ١٩٦٥ ـ ١٩٩٨). وأسس الترابي المؤتمر الشعبي بعد انشقاق الحركة الإسلامية الحاكمة في عام ١٩٩٩.

ومع أن حركة الإخوان المسلمين سبقت حركة التحرير الإسلامي في الميلاد والتأسيس، إلا «أن حركة التحرير الإسلامي شكلت أساساً للبناء الذي قامت عليه الحركة الإسلامية السودانية، نسبة إلى أنها مثلت حركة النخبة، ولأنها وُلدت في الجامعة والمدارس العليا، وهي حاضنة العمل الإسلامي ورحمه الخصيب؛ ومعظم قادة الحركة الإسلامية التاريخيين تشكلوا في رحم الجامعة والمدارس العليا (بابكر كرار، يوسف حسن سعيد، محمد يوسف محمد، الرشيد الطاهر، عبد الله محمد أحمد، د. الترابي، دفع الله الحاج

---

(٦٥) حسن مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» في: هويدا صلاح الدين العتباني، محرّرة، «قضايا وإشكاليات الدولة الإسلامية المعاصرة: السودان نموذجاً،» (ورشة عمل مركز دراسات السلام والتنمية، جامعة جوبا، الخرطوم، بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت الألمانية في السودان، آب/أغسطس ٢٠٠٦)، ص ١٥، في: موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

يوسف، وعثمان خالد مضوي)، وغيرهم[٦٧]، ولأنها ـ أي حركة التحرير الإسلامي ـ أعلنت عن ولادتها عبر بيان تأسيسي. كما لاحظ د. حسن مكي أن حركة التحرير الإسلامية جاءت كاستجابة عميقة للمدّ اليساري في الجامعات والمدارس، وبتفاعلها مع البيئة الطلابية في الداخل، ومع الحدث السياسي في الخارج، نمت الحركة على نيران المدافعة والصراع والجدل السياسي والثقافي، وتسلحت بخبرات خصومها في العمل الميداني والسري، ومجاهدات السياسة والخطاب، وتشبيك القدرات بالبناء التنظيمي. كما اتخذت من شعار الإسلام ديناً ودولة، والدستور الإسلامي، آلية للتجذّر في العقل الاجتماعي والسياسي. كما استلهمت تجربة الحركات الإسلامية في العالم، مثل الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في باكستان، وعززت قدراتها الروحية والفكرية بزاد هذه الحركات الروحي والفني والأدبي من خلال كتاباتهم، وتحدّثت عن الهوية ومكونات الثقافة الإسلامية[٦٨].

مرت الحركة الإسلامية السودانية في أعوامها التي زادت على الستين (١٩٤٩ ـ ٢٠١١) بمنعطفات عديدة وامتحانات متتالية، كما مرت بمحطات مختلفة أسهمت في تشكلها وتشكل خطابها السياسي والاجتماعي، ويمكن إجمالها في الآتي[٦٩]:

أ ـ مجابهة مجمل خطاب الحركة اليسارية حول الهوية والوجهة الثقافية وقصة الانتماء والسلوك، علماً بأن الحركة الإسلامية كذلك تعلمت من خصومها في أدب المقاومة والعمل السرّي، وبناء الخلايا، وعمل التكتلات والمظاهرات والمنشورات، وكثير من أوجه البناء التنظيمي.

ب ـ أدب المحنة والابتلاء، خصوصاً في حقبة الرئيس النميري (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥)، كما أن التكوين النفسي والعقلي كان مهيأً أو حاضناً لفكرة المحنة نتيجة للمتابعة المستمرة لما جرى للإخوان المسلمين في مصر وغيرها.

ج ـ التعلق بفكرة الإصلاح من خلال القانون (الشريعة، والدستور الإسلامي..) ربما نتيجة لأن معظم رواد الحركة من خريجي كليات الشريعة

---

(٦٧) حسن مكي، «مرور ستين عاماً على تأسيس الحركة الإسلامية،» **الرأي العام** (الخرطوم)، ١٠/٥/٢٠٠٩.

(٦٨) موسى، المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٦٩) المصدر نفسه.

والقانون (صادق عبد الله عبد الماجد، بابكر كرار، محمد يوسف محمد، عمر بخيت العوض، الترابي، دفع الله الحاج يوسف، الرشيد الطاهر بكر. . . إلخ).

د ـ الاهتمام بالشباب والمرأة. لعل اسهامات د. الترابي في أدب مخاطبة المرأة كان لها فعلها في تنمية الحركة الإسلامية النسائية.

هـ ـ التعلق بفكرة إقامة الدولة المسلمة والإمام المسلم عن طريق الإصلاح والتغلغل التدريجي في مظان مفاتيح السلطة والقوة، وكذلك عن طريق الجهاد والقتال، وتُوِّج ذلك بمشروع الإنقاذ في ٣٠ حزيران/يونيو ١٩٨٩، وكان حينها عمر الحركة قد بلغ الأربعين سنة ميلادية.

لم تقتصر النجاحات التي حققتها الحركة الإسلامية من تصالحها مع مايو على الدعوة المفتوحة وتوسيع مؤسسات الحركة الدعوية والاقتصادية فحسب، بل انتبهت الحركة إلى جوانب أخرى رغم حساسيتها وخطورتها على العلاقة مع نظام الحكم المايوي. وتمثلت هذه الجوانب في التغلغل في أجهزة الدولة الحساسة كالجيش وجهاز الأمن والشرطة، وإقامة أجهزة في غاية من السرية والحذر تتبع مباشرة للأمين العام لمتابعة استيعاب شباب الحركة في الكلية الحربية وكلية الشرطة، والانخراط في الأجهزة الأمنية، وكان يتم ذلك برغم التزامها الصارم بالحفاظ على العهد الذي أبرمته مع النميري على عدم الغدر به. وقد التزمت بذلك العهد حتى غدر هو بها في عام ١٩٨٥ قبيل إطاحته بانتفاضة شعبية في العام نفسه.

وقد استطاعت الحركة بتجاربها المتراكمة في العمل العام أن تتجاوز الحصار الذي أرادت القوى الأخرى فرضه عليها وتحميلها أوزار حكومة مايو (السدنة). فبادرت إلى تكوين الجبهة الإسلامية القومية، وخاضت مع الأحزاب الأخرى التجربة الديمقراطية، مستهدية بتجاربها في المشاركة في الحكم مع النميري، كما استطاعت أن تكوّن القوة الثالثة في البرلمان من حيث العدد، ولكن في حقيقة الأمر كانت القوة الأكثر نظاماً وقدرة على الحركة والمبادرة في الساحة السياسية. ولو قُدّر لتلك التجربة الديمقراطية أن تستمر لاستطاعت الحركة الإسلامية في السودان أن تحقق النموذج التركي (ممثلاً في حزب العدالة والتنمية)[٧٠]. ولكن

---

(٧٠) مصطفى إدريس البشير، «الحركة الإسلامية والإنقاذ. . . أحداث كبرى حالت دون دولة الحكم الراشد،» **السوداني** (الخرطوم)، ١٢/٥/٢٠٠٨، ص ٩.

الحرب في الجنوب، وزحف المتمردين الجنوبيين شمالاً صوب المدن الشمالية، والضائقة المعيشية، وأزمة الوقود والمحروقات، مقرونة بمذكّرة رفعها الجيش إلى الحكومة للتعامل مع الأزمات بحسم، ومع ضعف الأحزاب التقليدية، وعدم جديتها في مواجهة قضايا الجماهير، عجل بموت التجربة الديمقراطية. لذلك ربما يصدق القول إنه لو لم تستول الجبهة الإسلامية على الحكم (عام ١٩٨٩) لانقضّت عليها جهة أخرى.

من ناحية أخرى، الملاحظ أن الحركة الإسلامية، وللمزيد من التغلغل في الدولة والمجتمع، اهتمت منذ مشاركتها مع مايو (في الثمانينيات من القرن العشرين) بقضايا القطاعات الفقيرة، حيث أنشأت مؤسسات دعوية واجتماعية واقتصادية تقتحم ساحات الضعفاء مثل: منظمة الدعوة الإسلامية، والوكالة الإسلامية الأفريقية للإغاثة، وجمعيات الإصلاح والمواساة، والمصارف والشركات الإسلامية التي حاولت تحرير المجتمع من الربا. واهتمت في سنواتها الأولى بتمويل الضعفاء، مثل تجربة بنك فيصل الإسلامي مع الحرفيين، إضافة إلى النشاط الإيجابي للجمعيات الشبابية، مثل جمعية شباب البناء ورائدات النهضة وغيرها، مركّزة على البعد الاجتماعي للدين. وحقق الإسلاميون مكاسب عندما أعلن النميري في أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣ تطبيق الشريعة الإسلامية[٧١]. كان ذلك الإعلان يشير بصورة واضحة إلى نجاحهم في تحقيق هدفهم ـ بصورة ذكية ـ من مشاركتهم في نظام النميري بعد المصالحة معه في ٧/ ٧/ ١٩٧٧، فقد أشار الترابي أمين الحركة إلى أنهم دخلوا الاتحاد الاشتراكي (الحزب الأوحد الشمولي لنظام النميري) بهدف التغيير من الداخل. وقد حققوا بالفعل ما أرادوا.

٣ ـ تجربة الحركة الإسلامية في الحكم

وصلت الحركة الإسلامية السودانية إلى الحكم بانقلاب عسكري بقيادة العميد (آنذاك) عمر حسن أحمد البشير في ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٨٩. ويبدو أنها حصدت ما زرعته من شباب الحركة في القوات النظامية، كما سبقت الإشارة. وكأي نظام عسكري، جمدت الدستور وحظرت الأحزاب والصحف، واتجهت اتجاهاً شمولياً. ثم أعلنت تطبيق الشريعة الإسلامية، وأطلقت على

---

(٧١) **الوفاق الوطني** (الخرطوم)، ٣١/ ١٠/ ١٩٩٨، في: موسى، «تجربة الإسلاميين في الحكم في السودان،» ص ١٥٨.

نفسها اسم «ثورة الإنقاذ الوطني» في إشارة إلى محاولة إنقاذ البلاد من التردّي الذي وصلت إليه في مجال المعيشة والخدمات والأمن، حيث التمرد الجنوبي يهدد مدن في شمال السودان.

انطلقت «ثورة الإنقاذ الوطني» من شعارات جديدة، وطرحت توجهات تبلورت في ما عُرف بـ «التوجه الحضاري» وتحرير القرار واستقلال الإرادة السياسية. وواجهت عدة تحديات وأزمات في الداخل والخارج. وكان التمرّد في جنوب السودان على أشده مع بوادر اضطرابات في دارفور وشرق السودان. وبما أن ثورة الإنقاذ قد جاءت في ظروف من التحولات الدولية تقوم على النظام الدولي الجديد الأحادي القطبية بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية، فقد وجدت الإنقاذ نفسها في مواجهة مباشرة مع الغرب بقيادة أمريكا، وفي مواجهة في الداخل مع التمرد. كما دخلت في عداء مع مصر - ربما بسبب خوف النظام المصري من أن يشجع ما جرى في السودان المصريين على القيام بخطوة مماثلة - فأثارت مصر قضية مثلث حلايب المتنازع حوله بين البلدين منذ خمسينيات القرن العشرين.

أمام تلك الظروف والمهددات، لجأت حكومة الحركة الإسلامية (الإنقاذ) إلى تجييش الشعب، وتحريك غريزة الدين، واستثارة دافعية الجهاد والاستشهاد. وحاولت تأصيل الجيش بإدخال أدبيات إسلامية في التدريب، وشكلت الدفاع الشعبي والشرطة الشعبية، وفتحت معسكرات للتدريب، وربطت التوظيف بأداء الخدمة الوطنية وتدريب الطلاب عسكرياً قبل الدخول إلى الجامعة. وتمّت عملية تطهير واسعة في القوات النظامية والخدمة المدنية لضمان الولاء عملاً بفقه «التمكين». وقد شهد أحد أقطابها - في ما بعد - بأن الإنقاذ «ارتكبت أخطاء نظام مايو نفسها في التطهير وإقصاء الآخرين، ودفعت ثمن ذلك غالياً»[٧٢].

بعد أن دانت السيطرة للإنقاذ من السلطة، قام الأمين العام للحركة الإسلامية، حسن الترابي، بحل الحركة في بداية تسعينيات القرن العشرين. وجيء بنظام المؤتمرات، ولكنه فشل في استيعاب مشاركة شعبية واسعة في النظام. لذلك تحولت إلى فكرة «المؤتمر الوطني» باعتباره تنظيماً شاملاً ووعاءً جامعاً. لكن مع المشكلات الاقتصادية في الداخل والاضطراب السياسي

---

(٧٢) عثمان خالد مضوي، «أحد القيادات التاريخية في الحركة الإسلامية: حوار،» **آخر لحظة** (الخرطوم)، ١/٩/٢٠٠٩، ص ٨.

والمعارضة والمواجهة مع الغرب والعقوبات الاقتصادية والتجارية والعزلة الإقليمية والدولية، لم يحقق المؤتمر الوطني هدفه، وهو ما دفع كوادر الحركة إلى التفكير ـ لاحقاً ـ في إعادة بناء الحركة الإسلامية، وتنشيط مؤسساتها، وتفعيل قنواتها، وتجميع صفوفها مرة أخرى، خاصة بعد اتفاق السلام مع حركة غارنغ (٢٠٠٥)، واتجاه الأوضاع نحو إعادة الديمقراطية، وعودة الأحزاب السياسية إلى فضاء العمل السياسي والاستعداد للانتخابات. وقد فازت الحركة الإسلامية (المؤتمر الوطني، مجموعة البشير) بنتائج انتخابات نيسان/أبريل ٢٠١٠، حيث فاز البشير بحوالى ٦٨ بالمئة في الانتخابات الرئاسية، بينما فاز حزبه (المؤتمر الوطني) على متوسط ٨٠ بالمئة من مقاعد البرلمان الاتحادي (المجلس الوطني) ومقاعد المجالس التشريعية الولائية[(٧٣)] (في كل السودان قبل الانفصال).

٤ ـ نقد الحركة الإسلامية في السودان

واجهت الحركة الإسلامية ليس أزمات وانشقاقاً فحسب، بل نقداً ذاتياً حاداً من بعض كوادرها المستنيرة التي كانت حريصة على إزالة التشوهات التي علقت بها من جراء تعلقها بالسلطة من ناحية الفساد والتخبط وإقصاء الآخرين. لذا ظهرت بعض المراجعات الفكرية والدعوة إلى الإصلاح، مثل ما نادى به في وقت مبكر (في النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين) د. عبد الوهاب الأفندي في كتابه **الثورة والإصلاح السياسي**، وهو من الذين آثروا الابتعاد عن النشاط المباشر في التنظيم. كذلك قاد كل من د. التجاني عبد القادر حامد، ود. حسن مكي محمد أحمد، نقداً لسلوك الحركة الإسلامية وهي في السلطة. فالتجاني عبد القادر، وهو أحد أميز مفكري ومنظّري الحركة الإسلامية ومشروعها الإنقاذي، تحدّث عن «المراجعات الكبرى عن أزمة الإسلاميين ومستقبلهم»، ناقداً للحركة الإسلامية وهي في الدولة قد حادت عن المبادئ. وكتب عن «الإسلاميين وأوهام الدولة القومية»[(٧٤)]، باعتبار أن المشروع ضلّ طريقه في ردهات الدولة.

---

(٧٣) للمزيد من التفاصيل حول نتائج هذه الانتخابات، انظر: عبده مختار موسى، «مستقبل الديمقراطية في السودان بعد انتخابات نيسان/أبريل ٢٠١٠،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٣، العدد ٣٨٢ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠)، ص ١٤٥ ـ ١٦٦.

(٧٤) «المراجعات الكبرى» عنوان لمقابلة مطولة في صحيفة **الصحافي الدولي** مع د. التجاني عبد القادر حامد، نُشرت عام ٢٠٠٠، وأعيد نشرها في كتاب يضمّ سلسلة مقالات صحفية عن نقد الحركة الإسلامية تحت عنوان: **نزاع الإسلاميين في السودان**، وعن أزمة الإسلاميين ومستقبلهم: **مقالات في النقد والإصلاح** =

كذلك من أخطاء الحركة الإسلامية وهي في الحكم أن من خلال سعيها إلى التمكين، أطاحت بالكثيرين الذين فقدوا مناصبهم في الخدمة المدنية والقوات النظامية، لا لسبب سوى أنهم لا ينتمون إلى الحركة الإسلامية (الجبهة الإسلامية القومية، وواجهتها حزب المؤتمر الوطني). ففي ندوة خاطبها في مدينة القضارف (٤١٤ كم جنوب شرق الخرطوم)، اعترف نائب رئيس الجمهورية، علي عثمان محمد طه، في أواخر شهر كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٨ بأن «ثورة الإنقاذ في مرحلة من المراحل كانت تقدم أهل الولاء لحاجتها إلى الثقة وتثبيت أركان النظام»[٧٥]، وهي الأخطاء ذاتها التي أشار إليها حسن مكي، إذ قال إن «هذه الأخطاء هي التي أدت إلى تأزيم مشكلات السودان وتدويلها»[٧٦].

كما اتجه حسن مكي إلى تقديم نقد فكري للحركة الإسلامية، حيث يرى أن الحركة الإسلامية في السودان لم تبرز نتيجة لفهم عميق لمجريات التاريخ الإسلامي، ولم يكن هناك وعي بالأحداث الكبرى التي شكلت التاريخ الإسلامي، ولم تكن هناك تأملات أصولية عميقة أو فلسفية، لأن مثقفي السودان عموماً لم يتميزوا بهذا النوع من التعمق الفكري والروحي، باستثناء بعض قادة التصوف في السودان. وظلت الثقافة الإسلامية السياسية ثقافة سطحية تميل إلى التعبئة والشعارات والخطاب السطحي الذي لا يخاطب أمهات القضايا، لأن أهل السودان عموماً أصحاب ثقافة شفاهية مالت إلى تقديس الرموز والنظر إلى التاريخ الإسلامي نظرة مثالية. لذلك تأخرت فكرة الشورى والحريات وتداول السلطة والاعتراف بالآخر[٧٧]. وهذه النقطة الأخيرة (الاعتراف بالآخر) شكلت أهم عامل من العوامل التي أدخلت الحركة الإسلامية في أزمات، لأنه بسبب تهميشها للآخرين وإقصائهم وغياب الديمقراطية، واجهت حكومتها معارضة في الداخل وضغوطاً من الخارج، دفعتها نحو تفكيك

= (الخرطوم: [د. ن.]، ٢٠٠٨)، ص ٣٠٨، والفصل الخامس: «التوسع الأمني والقبلي،» ص ١١٤ وما بعدها. في: موسى، المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٧٥) **الرأي العام**، ١/١/٢٠٠٩.

(٧٦) حوار مع حسن مكي محمد أحمد، أكاديمي وأحد مفكري الحركة الإسلامية في السودان، منشور في: **الانتباهة**، ١٥/٩/٢٠٠٨. في: موسى، المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٧٧) مكي، «الحركة الإسلامية: المفاهيم وشهادة الميلاد،» ص ١٨.

النسق الشموني القابض لتعلن عودة الأحزاب والصحف المستقلة والترتيب لانتخابات ديمقراطية في نيسان/ أبريل ٢٠١٠.

لاحظ البعض أن الحركة الإسلامية بعد أن وصلت إلى الدولة، انحرفت عن كثير من المبادئ. فظهر تيار ناقد لها من داخل نخبتها. وقد ظلّ هذا التيار الناقد يدعو باستمرار إلى حماية الحريات، والالتزام بالنظام الديمقراطي، والحفاظ على حقوق الإنسان، وعلى ممارسة الشورى داخل المؤسسات، سواء كانت مؤسسات حكومية أو حزبية. وكانت نتيجة عدم الاستجابة للنقد ولدعوات الإصلاح مذكرة العشرة التي أطاحت بالترابي من قيادة الحركة، وأدى ذلك إلى الانشقاق الشهير في عام ١٩٩٩.

يرى د. الطيب زين العابدين (أستاذ العلوم السياسية في جامعة الخرطوم وعضو في الحركة الإسلامية) أن من أكبر الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلامية بعد تسلُّمها للسلطة هو اندفاع كوادرها نحو بريق السلطة، وفي غمرة ذلك انحرفت عن كثير من المبادئ الإسلامية مثل العدالة والشورى. ويرى أنه «منذ مجيء الإنقاذ [الحركة الإسلامية] إلى السلطة انتهت الشورى وانتهت المؤسسية في تنظيم الحركة الإسلامية، ويريدون التمسك بها بأي وسيلة حتى ولو كانت تلك الوسائل تنتهك حقوق الإنسان وتلغي الشورى والمؤسسية في الحركة الإسلامية وفي الدولة»[(٧٨)].

لكن الملاحظ أيضاً أن للحركة الإسلامية السودانية سمات مميّزة. فمن مميّزاتها أنها ليست منغلقة أو جامدة، فهي تتمتع بديناميكية عالية، وقدرة على التكيف مع المتغيرات، وقدرة على امتصاص الصدمات واستيعاب الأزمات، وعلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى في تكتيك سلس من دون أن تفقد بوصلتها السياسية أو خطها الفكري أو مسارها الاستراتيجي. فقد تعاملت مع قضايا العصر بانفتاح مرن، واستوعبت مستجدات الحداثة بذكاء. وتميزت بأنها تعاملت مع قضية المرأة برؤية عصرية، وأعطت للمرأة مساحة واسعة للتحرك وحرية النشاط التنظيمي والترقي في العمل الحركي والسياسي، فأصبحت المرأة في إطار الحركة الإسلامية ناشطة سياسياً واجتماعياً بصورة لم تختلف في شكلها ـ وليس في محتواها ـ عن الحركات التقدمية أو الاتجاهات الراديكالية الحديثة.

---

(٧٨) الطيب زين العابدين: أستاذ العلوم السياسية في جامعة الخرطوم، وأحد أكاديميي الحركة الإسلامية السودانية، في حديث صحفي في: **التيار** (الخرطوم)، ١٦/٩/٢٠٠٩، ص ٩.

وكذلك تعاملت الحركة مع النشاط الاقتصادي برؤية ليبرالية، لكن في إطار الضوابط الإسلامية (صيغ وتعاملات غير ربوية). وكذلك قدمت إطاراً جاذباً للشباب والطلاب، فاستوعبت عضوية من العناصر الأكثر حيوية المكونة لمنظمات المجتمع المدني. فبينما كان تركيز الأحزاب الأخرى في تتبع أخطاء وسلبيات الحركة الإسلامية، كانت الحركة تعمل على تجنيد المزيد من الكوادر واستقطاب مختلف الفئات والقطاعات، فتغلغلت في المجتمع السوداني، وباتت قابضة بشدة على مفاصله.

كذلك، بالرغم من الأخطاء التي ارتكبتها الحركة الإسلامية في الحكم (نموذج الإنقاذ الوطني) والسلبيات التي اعترتها، إلا أن أي باحث لا يستطيع أن ينكر الجوانب الإيجابية للتجربة بمعيار المدرسة الوظائفية، وبمؤشرات التحليل السياسي الحديث. فهنالك نجاحات وإنجازات مميزة حققتها الحركة الإسلامية في السودان رغم الحصار والأزمات والحروب والضغوط. فقد استطاعت أن توقف الحرب في الجنوب من خلال اتفاقية نيفاشا للسلام في كينيا (٢٠٠٥)، وأصبح السودان من أميز الدول في مجال الاتصالات. وفي عهد الإنقاذ تم إنتاج وتصدير النفط في عام ١٩٩٩ واكتشاف وتصدير الذهب، وتضاعفت الجامعات إلى عشرة أضعاف ـ من خمس إلى ٢٦ جامعة حكومية، و٤٧ جامعة أهلية وكليات جامعية متخصصة. وتطورت الخدمات الطبية والتأمين الصحي؛ إضافة إلى مشروعات في شتى المجالات، وخاصة في مجال البنية التحتية، مثل الطرق والجسور والسدود والمياه والكهرباء[٧٩].

كما أصبح السودان يصنع السيارات (شركة جياد). وفي عام ٢٠٠٩ دشنت حكومة الإنقاذ أول طائرة سودانية الصنع (شركة صافات). كذلك حدث تطور كبير في مجال التصنيع الحربي، واكتفى السودان ذاتياً في مجال الأسلحة الخفيفة، بل أصبح ثالث دولة في التصنيع الحربي في أفريقيا بعد مصر وجنوب أفريقيا. كما ارتفع إنتاج النفط إلى ٦٠٠ ألف برميل يومياً في عام ٢٠٠٩. وتمت سفلتة الطرق القومية بطول ٢٨٥١ كم، وتشييد (١١) جسراً[٣٧]. وانخفض التضخم إلى أقل من ٨ بالمئة بعد أن كان وصل في النصف الأول من تسعينيات القرن العشرين إلى

---

(٧٩) كذلك تضاعف عدد المدارس إلى أكثر من عشرة أضعاف في خلال عشر سنوات. فمثلاً كانت هنالك ١١ مدرسة ثانوية فقط في كل إقليم دارفور (حالياً ثلاث ولايات) عندما جاءت حكومة الإنقاذ (في عام ١٩٨٩)، قفز العدد إلى ٢١٠ في بداية الألفية الثالثة في الفترة (١٩٨٩ ـ ٢٠٠٤).

١٦٦ بالمئة. كما حقق السودان في خلال السنوات العشر (٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠) متوسط ٩ بالمئة من النمو السنوي، وهو ضمن المستويات الأعلى في العالم. كان نتاج كل ذلك حراك اقتصادي وتجاري ضخم في السودان، وتدفق المستثمرين العرب والأجانب، وكذلك العمالة العربية والآسيوية بكثافة إلى السودان. ووفقاً لإحصاءات التنمية العقارية العربية لعام ٢٠٠٩ يتبيّن أن السودان حقق أعلى معدلات استثمارية عربية في العقد الأول من الألفية الثالثة.

إذن، ترجح معطيات الواقع أن تستمر الحركة الإسلامية السودانية اللاعب الأساسي في السياسة السودانية؛ فهي «ظاهرة» تشير كل الدلائل إلى استمراريتها. وعلى الأحزاب الأخرى أن ترسم استراتيجيتها على التعامل مع هذا الواقع. وبالطبع، هذه ليست حالة مثالية بأن تكون الحركة الإسلامية الحاكمة قوية وتكتسح الانتخابات بسبب وجود أحزاب ضعيفة، ويتواصل الاستقرار السياسي على هذا المنوال، لأن غياب معارضة قوية ربما يعيد إنتاج مناخ الأزمات في السودان ـ عندما تستمر جهة ما قابضة على مراكز السلطة ومفاتيح الثروة مع إقصاء الآخرين، ولا تعبأ بالنقد والمعارضة والضغوط طالما أن المعارضة مهترئة. وما لم تستثمر الأحزاب الأخرى مناخ الديمقراطية القادمة بتجاوز انقساماتها وإعادة بناء نفسها، فإن الوضع سوف يستمر تحت سيطرة الحركة الإسلامية.

من خلال المعطيات السابقة يمكن استنتاج ملاحظة عامة فحواها أن الجبهة الإسلامية القومية الحاكمة في السودان (١٩٨٩ ـ) تشكّل ظاهرة تستحق الدراسة والتقييم. فهي قد بلغت ٦٢ عاماً من العمر (١٩٤٩ ـ ٢٠١١)، وعاشت وتعايشت مع كل الأنظمة الوطنية منذ الاستقلال (١٩٥٦) ـ العسكرية منها والديمقراطية ـ ما بين المعارك الانتخابية والعمل السرّي والعسكري المعارض والتصالح والتحالف في تكتيكات مرحلية ومواقف براغماتية من أجل خدمة الهدف الاستراتيجي، وهو بناء تنظيم سياسي قوي ومتماسك ومتغلغل في الفضاء الاجتماعي والاقتصادي، وفاعل في الساحة السياسية السودانية، محققة في كل ذلك إنجازات مقدّرة.

في خلال عقدين (١٩٩٠ ـ ٢٠١٠) أصبحت الحركة الإسلامية في السودان حزباً سياسياً حاكماً قاوم كل الظروف وصمد أمام مختلف الضغوط، الداخلية والخارجية، وتصدّى لكل الأزمات، وتجاوز حتى الانشقاق الداخلي في جسمه، ثم حقق إنجازات غير مسبوقة في السودان لا يستطيع الباحث المحايد إنكارها.

فعندما حدثت أكبر أزمة للحركة بسبب الانشقاق الذي قاده الترابي (١٩٩٩) لم يحدث لها انهيار، بفضل البناء التنظيمي المتماسك الذي تقف عليه، وبفضل المؤسسية التي حققتها، وبسبب كفاءة الكوادر التي أعدّتها عبر السنين في تواصل بين أجيالها وتراكم انسيابي في الخبرات في العمل التنظيمي والسياسي والدعوي. فصارت الحركة الإسلامية في السودان ـ في نسخة المؤتمر الوطني ـ تشكل محور الارتكاز الذي تدور حوله السياسة السودانية ـ يقترب منها هذا الحزب ويبتعد عنها أو يتحالف معها ذاك، إلى درجة أنها أصبحت متهمة بأنها السبب الرئيسي في الانشقاقات التي حدثت لمعظم الأحزاب السياسية الأخرى بما فيها شريكها في الحكم (بعد اتفاق السلام ٢٠٠٥) «الحركة الشعبية لتحرير السودان» التي انسلخت عنها مؤخراً مجموعة بقيادة لام أكول، وزير الخارجية السابق في حكومة الشريكين، الذي أسس حزب الحركة الشعبية لتحرير السودان/التغيير الديمقراطي (SPLM/DC) في تموز/يوليو ٢٠١١.

سادساً: حزب التحرير

١ ـ ماهية الحزب

حزب التحرير هو تكتل سياسي إسلامي يدعو إلى إقامة دولة الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين تحت مظلة الخلافة. يقدم هذا التكتل السياسي نفسه كحزب سياسي ينشط في المجالات السياسية والإعلامية، وفي مجال الدعوة الإسلامية. وبناء على منشورات الحزب، فهو يتخذ من العمل السياسي والفكري طريقاً لعمله؛ ويتجنب ما يسمّيه بـ «الأعمال المادية» مثل الأعمال المسلحة لتحقيق غايته. تأسس في القدس عام ١٩٥٣ على يد القاضي تقي الدين النبهاني الذي تأثر بانهيار الخلافة الإسلامية في إستانبول عام ١٩٢٤. وسمّى القيادة بـ «الإمارة»، إذ ليس له قيادة مركزية، والأمير الحالي هو (عطا أبو الرشتة)[٨٠]. وللحزب ناطق رسمي في كل دولة من الدول الإسلامية والعربية التي له فرع فيها، حيث يسمّى كل قطر بـ «الولاية».

تقول إحدى مطبوعات الحزب إن حزب التحرير «حزب سياسي مبدأه

(٨٠) للمزيد من المعلومات حول الحزب (نشأته وتطوره ودستوره... إلخ) انظر الموقع الرسمي للحزب على شبكة الإنترنت، <http://www.hizb-ut-thahrir.org>؛ ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، وحزب التحرير، ط ٢ (بيروت: دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠١٠)، ص ٥.

الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولة إسلامية تنفذ نظام الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم»[٨١]. يرى الحزب أن «الأمة الإسلامية لا تموت وأن الإسلام قادم»[٨٢]. ويرى أن الدعوة إلى الإسلام بشكلها الحالي تغلب عليها طريقة الوعظ والإرشاد التي يتّبعها المبشرون، وليس طريقة التعليم التي يريدها الإسلام. وبهذا صار المتعلمون للإسلام، إما علماء جامدين كأنهم كتب متحركة، وإما وعاظاً مرشدين يكرّرون للناس الأقوال (الخطب) المملولة من دون أن يُحدِث ذلك أثر في المجتمع[٨٣]. ويرى وجوب قيام أحزاب سياسية شرعاً استجابة لقوله تعالى ﴿**ولتكن منكم أمة**﴾ (آل عمران: ١٠٤)، أي جماعة متكتلة تقوم بالدعوة إلى الخير ـ أي الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ويرى أن عمل الحزب هو حمل الدعوة الإسلامية لتغيير واقع المجتمع الفاسد وتحويله إلى مجتمع إسلامي، بتغيير الأفكار الموجودة فيه إلى أفكار إسلامية[٨٤]. وللحزب دستور يُسمّى «مشروع دستور دولة الخلافة»، وهو عبارة عن تصور لدستور دولة الخلافة بعد إقامتها، وبالتالي هو لا يخصّ قُطر محدد، بل هو لدولة الخلافة في العالم الإسلامي.

٢ ـ حزب التحرير: ولاية السودان

ليس هناك تاريخ دقيق حول دخول حزب التحرير في السودان. غير أن قادة الحزب ـ ولاية السودان ـ يقولون إنه دخل في الستينيات من القرن العشرين عن طريق شباب كانوا يدرسون في الأزهر في مصر. ويقولون إن حزبهم كفرع من حزب التحرير في العالم يتبنّى منهج الرسول (ﷺ) في الدعوة، وهو حزب سياسي عالمي «ليس لنا علاقة بالإخوان المسلمين، هم (إخواننا في الله)»[٨٥].

يرى قادة الحزب في السودان أنه يختلف عن الأحزاب الأخرى، لأنه «يعتمد على تبني مفصّل للأفكار يقوم على قوة المفاهيم والأفكار، وليس الشخصيات. فهو يشكل قيادة فكرية، وليس شخصية، يرجع إلى القاعدة

---

(٨١) **مفاهيم حزب التحرير**، ط ٦ ([د. م.]: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠١)، ص ٨٤.

(٨٢) **الوعي** (بيروت)، العدد ٢٧٧ (شباط/ فبراير ٢٠١٠).

(٨٣) **مفاهيم حزب التحرير**، ص ٩.

(٨٤) **حزب التحرير**، ص ٦ و٢٥.

(٨٥) مسؤول المكتب الإعلامي لحزب التحرير في السودان حسام الدين عبد الرحمن، في مقابلة مع الكاتب في المركز العام للحزب بالخرطوم في ٥ أيار/ مايو ٢٠١١.

الفكرية الإسلامية، ثم يصدر رأي شرعي حول أي حدث»[٨٦]. ويقول مسؤول لجنة الاتصالات المركزية، ناصر رضا، إن المدخل الصحيح للسياسة هي «رعاية شؤون الناس وليس السيادة على الناس»[٨٧]، وإن الحزب يركز على كيف تُساس أمور الناس، وليس على مَن يتولى القيادة. وهذا يشكل مفاصلة واضحة بين ممارسة السياسة الآن وموقف الحزب منها.

لا يرى حزب التحرير (ولاية السودان) أي فصل بين الدين والدولة، كما أنه يجب أن تتم رعاية شؤون الناس على أساس الأحكام الشرعية. ويرى أن «دولة السودان اليوم علمانية، وكان ما فيها عبارة عن خطب ومنابر واستدرار عطف الناس ليس إلا»[٨٨]. ويقول قادة الحزب إنهم يسعون إلى خدمة الأمة، وليس الركوب على ظهرها للوصول إلى السلطة. ويرون أنه لا غضاضة في التعاون مع الحكومة الحالية (المؤتمر الوطني/الحركة الإسلامية) من أجل مواجهة التحديات والتصدّي لأعداء الأمة.

وعن موقفهم من الجماعات الأخرى في السودان، يرى قادة الحزب في السودان أن الطرق الصوفية من جماعات العمل الإسلامي، لها إشكالياتها ولها إيجابياتها، وأن الأصل في الجملة من تكوينات الجماعات الإسلامية المبادرة والنصح. وعن أنصار السنة، قالوا: «نجالسهم ونخاطبهم». وعن موقفهم من العملية السياسية والديمقراطية والانتخابات، يرى قادة الحزب ـ ولاية السودان ـ أن «الحاكم هو ليس مشرّع، بل منفّذ للشرع. وأن النظام السياسي ليس الطريقة الشرعية لإقامة الدولة الإسلامية، لذلك نحن لا نخوض الانتخابات ولا نشارك فيها.»[٨٩] ويرون أن المشروع المطروح حالياً في السودان ليس إسلامياً وليس هناك تبنّ واضح للفكر الإسلامي.

أما عن التطرف والعنف. يقولون: «ونرى أن تقوم علاقتنا مع الجميع على أساس الحوار، فنحن ضد التطرف والعنف»[٩٠]. ويرون أن «السرورية» ظهرت كرد فعل على استبداد الأنظمة والاحتقان، لذلك يجب فتح أبواب الحوار

---

(٨٦) رئيس لجنة الاتصالات المركزية في السودان ناصر رضا محمد عثمان، في مقابلة مع الكاتب في الخرطوم في ٥/ ٥/ ٢٠١١.

(٨٧) المصدر نفسه.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه.

(٩٠) المصدر نفسه.

لتلمس المشكلات والعمل الجاد لحلها بدلاً من الاعتقالات والظلم، فذلك يفتح الطريق أمام الانحراف[٩١].

يعبر حزب التحرير (السودان) عن رأيه بصراحة في كل القضايا. فقد اعترض الحزب بشدة على فصل الجنوب. ويرى أن الكفار الغربيين ـ أمريكا وبريطانيا والدول الأوروبية ـ يعملون على فصل الجنوب عن شماله (انفصل الآن فعلاً) لإقامة دولة ذات صبغة نصرانية فيه، كما فصلوا تيمور الشرقية عن إندونيسيا[٩٢]. وقد أصدر حزب التحرير (لبنان) في مجلته الناطقة باسمه (**الوعي**) عدداً خاصاً عن جنوب السودان (العدد ٢٨٦) تحدّث فيه عن أن فصل الجنوب مؤامرة غربية. ووجّه الحزب من خلال ذلك العدد نداءً إلى أهل السودان بأن يمنعوا تمزيق بلدهم، لأن أرض الجنوب إسلامية، ولا يحق لأي كان التنازل عنها. ووجّه الحزب نقداً شديداً إلى الرئيس السوداني عمر البشير وحكومته التي سمحت بهذه المؤامرة من خلال توقيعها لاتفاق نيفاشا للسلام (كينيا ٢٠٠٥) الذي مهد الطريق إلى الإنفصال عبر استفتاء على تقرير المصير لشعب الجنوب...[٩٣]. ويقوم حزب التحرير (ولاية السودان) بنشاطات متعددة، ويتابع الأحداث المحلية بدقة، ويحدد موقفه تجاهها، ويعطي رأيه فيها. ومن الأنشطة البارزة أنه نظّم في الخرطوم مؤتمراً اقتصادياً دولياً حول «الأزمة الاقتصادية العالمية وحلّ الإسلام الجذري لها» في ٣ كانون الأول/ يناير ٢٠٠٩، شارك فيه علماء وباحثون وخبراء من عدة دول وممثلون لأعضاء الحزب في الدول المختلفة، وعلى رأسهم أمير الحزب عطاء بن خليل الرشتة، وبلغ عدد الحضور حوالى ستة آلاف من الرجال والنساء.

خلاصة المؤتمر هو أن الإسلام هو البديل بعد أن ضربت العالم أزمة مالية عالمية، وأن هذه الأزمة هي نتاج للشيوعية الفاشلة والرأسمالية الفاسدة[٩٤]. كما تشارك عناصر الحزب ـ ولاية السودان ـ في مؤتمرات الحزب في الدول

---

(٩١) المصدر نفسه.

(٩٢) **كتيب خاص عن جنوب السودان** (الخرطوم: منشورات حزب التحرير، ٢٠٠٢).

(٩٣) **الوعي**، العدد ٢٨٦ (تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١٠)، وهو عدد خاص خُصّص كلّه لمشكلة جنوب السودان من حيث التاريخ والنشأة والتطور...

(٩٤) جُمعت أوراق المؤتمر في كتاب مؤلّف من ٣٢٥ صفحة، وقد شارك فيها علماء الحزب من مختلف دول العالم مثل إندونيسيا وبنغلادش وتركيا وباكستان وغيرها. تم عقد المؤتمر في صالات معرض الخرطوم الدولي (أرض المعارض ـ برّي).

(الولايات) الأخرى، مثل «مؤتمر العلماء» في إندونيسيا الذي عقده حزب التحرير في ١٢/٧/٢٠٠٩، الذي تمت فيه ترجمة كلمة الافتتاح وبعض الأوراق إلى اللغات الإنكليزية والتركية والإندونيسية والأوردية.

سابعاً: الإخوان الجمهوريون

١ ـ أصل الفكر «الجمهوري»

يقوم الفكر الجمهوري لحزب الإخوان الجمهوريين في السودان الذي ظهر في أربعينيات القرن العشرين، على التأويل والتفسير الباطني للقرآن الكريم. وقد تسببت هذه الحركة الجمهورية التي ظهرت على يد محمود محمد طه، في إثراء فكري وحراك اجتماعي/ سياسي في الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥. فشكلت «ظاهرة» في الفضاء الفكري والسياسي والثقافي لا يمكن تجاوزها عند دراسة الحركات الإسلامية في السودان، على الرغم من أن هذه الحركة لم تعُد لها قائمة في السودان منذ إعدام مؤسسها في كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

ظهرت الحركة الجمهورية في المرحلة الانتقالية بين نهاية الحقبة الاستعمارية وبداية الحقبة الوطنية في تاريخ السودان المعاصر. وقد ساد هذه الفترة نوع من الحيرة السياسية ـ الفكرية وسط الصفوة السياسية في السودان حول «تحديد وصياغة مهام وأهداف الدولة/ المجتمع الجديد وتحديد مرجعيات ذلك: هل تتمثل في المدينة الحديثة ومعطيات الفكر الإنساني؟ أم في المصادر الإسلامية؟ وبأي منهج ومرجعية لتلك المصادر؟ أم أن ذلك لا يتعلق بالكتب والأفكار، وإنما يتعلق بمهارات الإدارة والحكم ومنطق وحاجات الواقع؟ أم هو مزيج مما سبق؟»[(٩٥)].

جاء الحزب الجمهوري (١٩٤٥) في فترة الإرهاصات نحو الاستقلال، وهي فترة شهدت ظهور القوى الجديدة بين عامي ١٩٤٤ و١٩٤٦ (حزب الأمة، الأحزاب الاتحادية، الشيوعيون، والجمهوريون) وهي قوى تتحدّث لغة مقاومة الاستعمار، وتتطلع إلى وضعها ما بعد الاستعمار. وكانت القوتان

(٩٥) قيصر موسى الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» في: مستقبل الحركات الإسلامية: مجموعة أوراق ورشة عمل نظمها مركز التنوير المعرفي بالخرطوم يومي ٢٧ ـ ٢٨ آذار/ مارس ٢٠٠٧، ص ١٨٧.

الأساسيتان (الأنصار والختمية) وتعبيراتهما الحزبية ترتكزان على الريف بتكوينه العشائري التقليدي. وكانت التطورات في ما يخصهما تجري وفقاً لتدابير الإدارة البريطانية الاستعمارية، مع استقلال كل منهما النسبي عن تلك الإدارة، واختلاف أجندته. غير أن التطورات الحضرية، وبروز المدن الجديدة، والتحول باتجاه التحديث في المدن التقليدية، أدى إلى بروز قوى جديدة لم تكن مأذونة بالعمل السياسي بواسطة السلطات الاستعمارية[٩٦].

وقد كانت الأيديولوجيا من لوازم قيام وتطور وتوسع هذه المجموعات الحضرية مع الأخذ في الاعتبار العوامل الاجتماعية والاقتصادية مقروءة مع طموح الأفراد، وخاصة أن معظم زعماء التيارات والجماعات الجديدة كانوا في مرحلة الشباب (كان محمود محمد طه عند إنشائه الحزب الجمهوري في منتصف الثلاثينيات من العمر)، ومقروناً ذلك أيضاً بالأزمة التي كان يعيشها المجتمع نتيجة الهزيمة التاريخية في كرري ١٨٩٨ بآثارها النفسية[٩٧] التي امتدت عبر الأجيال، وكانت لها إسقاطاتها المتمثلة في إفلاس الرؤى والمؤسسات التقليدية التي كانت تحت هيمنة الزعامات الدينية المنتمية إلى القرن التاسع عشر. وكان الاضطراب وسط الشرائح الاجتماعية ـ ومنها النخبوية ـ يعني بالضرورة اضطراب الأفراد الذين يصعدهم النظام الاجتماعي إلى مستوى القيادة الفكرية والسياسية، وكان التكيف الناجح المطلوب يقتضي، بالنسبة إلى الأفراد والمجتمعات معاً، الصمود في وجه الزلزلة الثقافية التي أوجدها الغزو العسكري الثقافي والخلخلة الاجتماعية الناجمة عن ذلك، وفقدان الثقة في الذات والانقسام تجاه «الآخر» بحكم كونه قاهراً وظالماً، من ناحية، ومتفوقاً حضارياً من ناحية أخرى. ولم تكن الأيديولوجيا التقليدية تستطيع فعل ذلك في الأوساط الحضرية النامية[٩٨]. وكانت الحاجة الاجتماعية الوظيفية تقتضي تجاوزها وتقتضي تطوير شخصيات قيادية جديدة مؤهلة للقيام بدور «البطولة» مثلما حدث في حالة محمد أحمد المهدي الذي ارتبط بسياق مختلف سادته «أزمة» مختلفة إلى حدّ ما. في هذا السياق، حدثت تكيفات مختلفة خلقت تيارات وجماعات وقيادات متباينة، كان من بينها محمود محمد طه

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٩٧) عبد الله أحمد النعيم، «الترجمة الإنجليزية لـ "الرسالة الثانية في الإسلام"»، في: الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» ص ١٨٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

وجماعته[٩٩]. وفي هذا السياق الاجتماعي، يمكن النظر إلى بُعد وأهمية دور الفرد في حركة المجتمع.

٢ ـ معالم الفكرة الجمهورية

تم إنشاء الحزب الجمهوري في يوم الجمعة الموافق ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٥ على يد محمود محمد طه[١٠٠] وعدد من الشباب السوداني الثائر ضد الحكم الثنائي (الإنكليزي/المصري) على السودان. وكان من ضمن الذين شاركوا في إنشاء الحزب عبد القادر المرضي، ومحمد المهدي المجذوب، ويوسف مصطفى التني، ومنصور عبد الحميد، ومحمد فضل الصديق، ومحمود المغربي، وإسماعيل محمد بخيت حبّة. وكان مقترح تسمية الحزب بـ «الجمهوري» قد تقدم به العضو الثاني، في إشارة إلى مطالبتهم بقيام جمهورية سودانية خلافاً للمطالبات الأخرى التي كانت تنادي بدولة ملكية تحت التاج البريطاني أو دولة ملكية تحت التاج المصري.

تكرر استجواب وسجن محمود بسبب نشاطه الجريء خلال هذه الفترة، وأعقب إطلاق سراحه عام ١٩٤٦ اعتكافه للعبادة لمدة عامين في رفاعة. وانتهج نهج الصوفية في الاختلاء والصوم المتواصل والتأمل. ثم قام بإضافة أفكار جديدة في حزبه، وبدأت تظهر معالم «الفكرة الجمهورية». وبعد ذلك في عام ١٩٥١ بدأ توجّهاً نحو تطوير الفكر الديني وربطه بفكره وحركته السياسية الاجتماعية، وأعلن في اجتماع مع أعضاء حزبه في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥١ سمات الفكرة الجمهورية وانتقالها من حزب سياسي تقليدي إلى دعوة تجديدية تهدف إلى تغيير الإنسان عن طريق الدين القويم المتصالح مع النفس والآخر[١٠١].

اتسم نشاطه في هذه الفترة بالمواجهة الحادة للجماعات الدينية التقليدية

---

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٠٠) وُلِدَ عام ١٩٠٩ في بلدة رفاعة جنوب الخرطوم، وتعلّم فيها في المرحلتين الأولى والوسطى، ثم انتقل إلى الدراسة في الخرطوم في كلية غوردون التذكارية (كانت ثانوية) عام ١٩٣٢ وتخرّج فيها مهندساً عام ١٩٣٦. ثم تحوّل إلى العمل الخاص مستقلاً عن الحكومة عام ١٩٤١. وكان متصلاً بموطنه رفاعة حتى إنه قاد فيها ما يشبه الانتفاضة ضدّ السلطات الاستعمارية ـ عُرفت بحادث رفاعة وضدّ قانون الخفاض الفرعوني، واعتقال امرأة قامت بختان طفلة، وكان ذلك في أيلول/سبتمبر ١٩٤٦. أنشأ مع آخرين الحزب الجمهوري في عام ١٩٤٥.

(١٠١) للمزيد انظر: «الإخوان الجمهوريون بالسودان،» ويكيبيديا.

وتعبيراتها السياسية. وعندما وقع انقلاب ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٨ أصبح على وفاق مع النظام الجديد بسبب عدائه لخصومه من القوى التقليدية، وكذلك لمساحة الحرية المحدودة التي أُتيحت له للتبشير الهادئ بأفكاره في منتديات المثقفين والمتعلمين. وعند عودة النظام الحزبي بعد ثورة أكتوبر ١٩٦٤، وازدياد وتيرة النشاط السياسي والفكري في السودان، صعّد محمود وجماعته من حركتهم العلنية، وبدأت قاعدة الحركة في التوسع وفكرها في التبلور والتباعد عن الفهم العام المألوف بالإسلام. وقاد الصراعُ إلى تجمع العلماء الشرعيين ضده وتقديمه إلى المحاكمة في الخرطوم عام ١٩٦٨، وإصدار أحكام غيابية عليه تضمّنت إعلان ردّته وإجراءات أخرى لم يكن من الممكن تنفيذها. وعندما وقع إنقلاب مايو عام ١٩٦٩ أيده محمود وجماعته للموقف السياسي المشترك بينه والنظام المايوي ضد القوى المناوئة للحركة الجمهورية. لكن بسبب بعض الاحتكاكات في كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٦، اعتقل محمود لمدة شهر (حتى كانون الثاني/يناير ١٩٧٧) بسبب هجومه على النظام السعودي حليف النظام المايوي[(١٠٢)]. ثم زادت الجفوة بينه والنظام المايوي في عام ١٩٨١ عندما بدأ النظام يتجه نحو تطبيق الشريعة الإسلامية التي اعتبرها محمود أنها لا تمثل الإسلام. وبعد تطبيقها في أيلول/سبتمبر ١٩٨٣ تصاعدت الجفوة، وانتهت العلاقة بمحاكمته ومعاونيه، وصدر ضده الحكم بالإعدام في ١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٥.

تمثلت الفكرة الجمهورية في بعث الإسلام بفهم جديد، لأن في ذلك حلاً لمشاكل العصر الحديث. وقد أصدر الحزب كتيّبات يشرح فيها الفكرة الجمهورية. من هذه الكتب **الرسالة الثانية**، على اعتبار أنها امتداد لرسالة سيدنا محمد (ﷺ) التي كانت الأولى، وهذه الرسالة الثانية هي التي تناسب العصر. وفي الستينيات بدأ نشاط الجمهوريين يتسع، والتحق الكثير من الطلبة بالحزب الجمهوري. وبدئ في تنظيم أركان نقاش. وكانت فترة الازدهار منذ نهاية الستينيات وحتى مطلع الثمانينيات من القرن العشرين. وفي عام ١٩٦٠ قُدم كتاب بعنوان: **أسس دستور السودان لقيام حكومة جمهورية فدرالية ديمقراطية اشتراكية.** ثم صدر كتاب ثالث باسم **الإسلام**.

كما صدر عدة كتب تهاجم التيارات الدينية والأحزاب السياسية المختلفة،

(١٠٢) الزين، «حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات،» ص ١٩٠.

منها كتاب **زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام**، تناول آراء د. حسن الترابي حول الأزمة الدستورية في السودان التي أعقبت حلّ الحزب الشيوعي في عام ١٩٦٥، وكتاب **الإخوان الجمهوريون** في عام ١٩٧٦ خُصص للهجوم على الصادق المهدي، زعيم حزب الأمة والأنصار. كما شملت نشرات الإخوان الجمهوريين الهجوم على شخصيات دينية بارزة ومؤثرة مثل الشيخ متولي الشعراوي (هذا هو الشيخ محمد متولي الشعراوي)، وأخرى ضد القضاة الشرعيين، والهجوم العنيف من الحزب على الجامعة الإسلامية ومن أسماهم بـ «الدعاة السلفيين». كما صدرت نشرات تنتقد الإخوان المسلمين، ورفع الجمهوريون شعارات مثل «انتهازية الإخوان المسلمين»، و«يكذبون على الشعب ويضللونه باسم الإسلام»، وذلك في كتيّبات صغيرة تسمّى **رسائل الإخوان الجمهوريين**، تحدّثوا فيها أيضاً عن المرأة، و«الزي عنوان عقل المرأة وخلقها»، و«هذه ليست بجامعة»، و«الفكرة الجمهورية هي الإسلام...»[(١٠٣)].. وقد تصدّى لهم العديد من العلماء والأساتذة، وخاصة من جامعة أم درمان الإسلامية، وأصدرت مجموعة من العلماء في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف كتاباً بعنوان: **الإسلام رسالة واحدة لا رسالتان**، تعقيباً على ادعائهم بأنه صاحب رسالة ثانية في الإسلام.

٣ ـ أثر الإخوان الجمهوريين

مهما كان الاختلاف على حركة الإخوان الجمهوريين، إلا أن الملاحظ أن الجمهوريين قد تميّزوا بالوعي والثقافة، وخاصة وسط شبابهم. فكان من المألوف أن يرى الناس شباب الحزب من الجنسين يجوبون الأسواق والميادين والشوارع والجامعات، يحملون نشراتهم وكتيّباتهم وينظّمون أركان نقاش في الجامعات وفي مواقع مختلفة في المدن. وكانوا يتسمون برحابة الصدر والهدوء في مقارعة الآخرين بالحجة والمنطق. فكانوا ظاهرة جديدة في المجتمع السوداني، وأثاروا جدلاً واسعاً بأفكارهم التي يطرحونها. ويرى الآخرون أنها غريبة عليهم، لأنها تختلف عن فهم الناس للإسلام. وقد ساهموا في إحداث حراك فكري وثقافي كبير في المجتمع السوداني، كما أثاروا جدلاً بين مؤيد ورافض لفكرتهم.

غير أن المجتمع السوداني المتدين التدين التقليدي المباشر في فهمه

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

لنصوص القرآن، لم يتجاوب مع هذا التفسير التأويلي الباطني، بل ما زاد من عدم تقبُّل الفكرة الجمهورية هو ما شاع عن أفكار محمود بخصوص الرسالة الثانية، بينما يؤمن الجميع بأن سيدنا محمد (ﷺ) هو خاتم الرسل والأنبياء. وكذلك ما شاع عن محمود بقوله إنه لا يصلي الصلاة الحركية العادية بمنطق أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر، وأنه لا يرتكب فاحشة أو منكر. هذه وغيرها من الأفكار الغريبة كانت سائدة لدى الرأي العام في السودان، وهو ما هيأ المناخ لمحاكمته بالردّة، وإن كان البعض استنكر إعدامه وهو شيخ في السبعينيات من العمر. ومهما اختلف معهم الآخرون، إلا أن الإخوان الجمهوريين قد وضعوا بصماتهم على النشاط الفكري والثقافي في المجتمع في فترة تاريخية محدّدة.

ثامناً: حزب الوسط الإسلامي

إن حزب الوسط الإسلامي هو «حزب سياسي إسلامي يعنى بمراجعة الإسلام السياسي وتقويمه بسبب ما ظهر من تجاوزات نُسِبت إلى العمل الإسلامي السياسي». كما يهتم بنشر ثقافة الوسط التي غاب عنها الكثير، وهو ما جعل التطرف يستشري بين المسلمين»[١٠٤].

تم تأسيس حزب الوسط الإسلامي السوداني في يوم ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٦ حزباً سياسياً يحق له ممارسة النشاط السياسي والتنافس الانتخابي وفقاً لأحكام الدستور وقانون التنظيمات والأحزاب السياسية. وقد أعلن رئيسه د. يوسف الكودة ترشحه للرئاسة في انتخابات نيسان/أبريل ٢٠١٠ غير أن الشروط ـ بحسب تعبيرهم ـ دعتهم إلى الانسحاب من الترشيح.

في الرابع من آب/أغسطس ٢٠٠٧ عقد الحزب مؤتمره التأسيسي العام، وناقش عدة قضايا، وتم فيه انتخاب رئيس الحزب وأعضاء مجلس الشورى وإجازة النظام الأساسي. ويقول الحزب إنه جاء لتصحيح مسار الإسلام السياسي، ومعالجة الخلط في كثير من المفاهيم، مثل الحاكمية والمناداة بتطبيق الشريعة والجهاد في سبيل الله، فضلاً عن تقييم تجربة الإسلام السياسي وإزالة ما لحق بها من تشويه بسبب الأخطاء في الممارسة.

كذلك من الجوانب التي يسعى حزب الوسط إلى تصحيحها وضع المرأة،

---

(١٠٤) حسن مضوي، في: سودانيز أون لاين (٤ آب/أغسطس ٢٠٠٨).

حيث يرى الحزب أن المرأة عانت الخداع من العلمانيين والإهمال من الإسلاميين، وأن المرأة هي قوة لا بد من تفعيلها والاستفادة منها طالما أنها إنسان كامل مكلف كالرجل تماماً[(١٠٥)].

وضع الحزب تصوّراً في نظامه الأساسي لمخاطبة العديد من القضايا والشرائح الاجتماعية، مثل الشباب والفقر والعدل. كما يسعى الحزب إلى «نشر ثقافة الوسط» التي بغيابها ظهر الغلو والتطرف والعنف. ويقول إنه لا يشترط في عضويته ما تشترطه كثير من الجماعات الدعوية الإسلامية التي تركز على النخبوية أكثر من تركيزها على الجماهيرية والانتشار، وإن العضوية متاحة ومفتوحة «لكل فرد مسلم، بل وحتى لغير المسلم على الطريقة التي كان بها مع الرسول (ﷺ)، فقد قاتل وتحالف مع غير المسلمين، ولا سيما أن الشرع أمرنا بالتعامل بالقسط والبر مع غير المسلمين»[(١٠٦)]. ويرى أن المواطنة هي أصل الحقوق والواجبات بين المواطنين بغضّ النظر عن دينهم، وأنه يجوز للمرأة أن تتولى كل المناصب العامة ما عدا الإمامة.

كتب رئيس الحزب مقالاً هاجم فيه مقرر مادة الثقافة الإسلامية التي يتم تدريسها لطلبة جامعة أم درمان الإسلامية، حيث جاء في المقرر أن النقاب واجب، ولا يجوز للمرأة المتحجبة أن تكشف عن وجهها، وأن التحية وإلقاء السلام على الأرحام من النساء لا يكون إلا من وراء حجاب، وأن مشاهدة كرة القدم وكأس العالم هي من اللغو الممنوع بنصّ القرآن، وأن الديمقراطية كفر صريح، ولا مجال في الإسلام لاعتبار الرأي الآخر. وضرب مثلاً بالأفكار المتطرفة لحركة طالبان، حيث دخلت في صراع مع المجتمع.

غير أن البعض انتقد الكودة، حيث رأوا أنه لم يترك جانباً من جانب شؤون السياسة أو الدين إلا ودخل إليه أو أدلى بدلوه فيه بطريقة أو بأخرى. وحاز الرجل في فترة قصيرة مسمّيات ومواقع كثيرة، فقد كان عضواً في المجلس الوطني (البرلمان)، وفي المجلس القومي للصحافة، ومقدم برامج دينية تلفازية، ومحامياً، وداعية، وسياسياً، وقيادياً، في جماعة أنصار السنّة المحمدية، فمؤسساً لحزب الوسط، وصاحب فتاوى وآراء فقهية وسياسية مثيرة للجدل، تمتد من معارضة بيانات هيئة علماء المسلمين التي يحتفظ بعضويتها، إلى رفض

(١٠٥) المصدر نفسه.

(١٠٦) المصدر نفسه.

استخدام مكبرات الصوت في صلاة التهجد، والقول إن الواقي الذكري يقلل من خطر الفاحشة، وعدم وجود اقتصاد إسلامي إلا في الخيال[١٠٧].

كان رئيس الحزب يوسف الكودة قيادياً سابقاً في جماعة أنصار السنّة المحمدية، وانسلخ عنها، وشكل حزب الوسط الإسلامي. والكودة بأفكاره ونشاطاته شخصية سلفية مثيرة للجدل في الوسط الإسلامي والسلفي. ويتسم الرجل بدرجة كبيرة من الوفاقية. وهو يدعو إلى تجديد الخطاب السلفي.

تاسعاً: السرورية

لم يعرف الشعب السوداني التطرف، ولم يشهد السودان حركات عنف واغتيالات على أساس ديني منذ أن دخل الإسلام السودان. لكن منذ التسعينيات من القرن العشرين شهدت بعض المساجد حالات غريبة على المجتمع السوداني، لكنها كانت بضع حالات حتى الآن (في خلال عقدين من الزمان)، إذ شهدت بعض المساجد حالات هجوم مسلح على المصلين أثناء تأدية الصلاة، حيث قُتل وجُرح العشرات في ثلاثة مساجد في السودان. ففي ٢٥ شباط/فبراير ١٩٩٤ فتح شخص النار من رشاش على مصلين في مسجد في أم درمان (حي الثورة)، هو مسجد الشيخ أبو زيد (أبو زيد محمد حمزة، من قيادات أنصار السُنّة)، وقتل ١٩ شخصاً وجرح أكثر من ثلاثين. تم القبض على القاتل، واتضح أنه يدعى محمد الخليفي، حيث تمت محاكمته وإعدامه. وهو أحد عناصر القاعدة، جاء إلى السودان مع أسامة بن لادن، ثم اختلف معه، وانشق عنه، واعتنق أفكار «جماعة التكفير والهجرة»[١٠٨]. كذلك، في منتصف التسعينيات، تحركت مجموعة من المتطرفين من حي الكلاكلة في جنوب الخرطوم إلى مدينة واد مدني، ودخلوا في مناقشات مع مجموعة سلفية أخرى وكفّروها، وحدثت اشتباكات دموية في المسجد[١٠٩].

يُقال إن هذه المجموعة التي ذهبت إلى مدينة واد مدني (١٨٦ كم جنوب

(١٠٧) للمزيد من المعلومات عن «حزب الوسط الإسلامي في السودان» ورئيسه، انظر: موقع حزب الوسط (راديو الوسط) (٦ أيار/مايو ٢٠١١)، وموقع الحزب على شبكة الإنترنت، <http://www.elwasatparty.com>.

(١٠٨) **الخرطوم الجديدة**، العدد ٨٦ (تموز/يوليو ٢٠١٠)، ص ٦.

(١٠٩) المصدر نفسه.

الخرطوم) تنتمي إلى جماعة محمد عبد الكريم، عضو الرابطة الشرعية. غير أن محمد عبد الكريم قال، في سياق دفاعه عن السرورية، «إنهم لا يكفّرون أحداً، ولا يتبنّون نهج التكفير، وإن مواقفهم تستند إلى أسانيد شرعية يتفق عليها جميع علماء المسلمين، مثلما أصدرت الرابطة كتيّباً يفنّد آراءً لحسن الترابي، ويتهمه فيها بأن أقواله تحمل زندقة»(١١٠).

وفي أحد أيام شهر رمضان عام ٢٠٠٠، هاجم أحد أفراد جماعة التكفير والهجرة، ويُدعى عباس الباقر، المصلّين في حي الجرّافة في أم درمان (الجزء الغربي للعاصمة الخرطوم)، أثناء صلاة التراويح وقتل ٢٠ مصلياً وجرح العشرات(١١١).

ظهر تيار إسلامي جديد في السودان جمع بين السلفية والإخوانية، أي هو تيار سلفي/حركي، وأصبحت له علاقة بالسرورية، ويقوده الداعية د. عبد الحي يوسف(١١٢)، أستاذ الثقافة الإسلامية في جامعة الخرطوم. والشيخ عبد الحي يوسف من أبرز علماء الرابطة الشرعية، وقد شنّ في إحدى خطبه هجوماً عنيفاً على الشيعة ووصفهم بالرافضة والكفار وحذّر من تسللهم إلى السودان. كما شنّ هجوماً على الحركة الشعبية لتحرير السودان، ووصف زعماء الجنوب الداعين إلى الانفصال بـ «الصليبيين العنصريين»، ووصف تنظيمهم بالبغيض(١١٣).

«السرورية» تيار فكري وديني وجد أرضاً خصبة في السودان، بعد أن انتشر في الخليج. وهناك من يتهم هذا التيار بالتطرف، ويربط بين بعض أفكاره وحوادث عنف ـ محدودة ـ حدثت في السودان، قد سبق ذكرها. وهناك مَن يدافع عنه ويعتبره كأحد التيارات الفكرية المعتدلة التي قد يُسيء إليها بعض أبنائها ويتورط في أحداث عنف من دون أن ينسحب ذلك على الأغلبية العظمى من المنتمين إلى التيار الذي ينتسب إليه الشيخ السوري محمد سرور بن نايف زين العابدين. وتُعتَبر «الرابطة الشرعية» في السودان الواجهة المعلنة لهذا التيار(١١٤). ويتهم البعض

---

(١١٠) برنامج «صناعة الموت»، العربية نت (١٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠).

(١١١) **الخرطوم الجديدة**، العدد ٨٦ (تموز/يوليو ٢٠١٠)، ص ٦.

(١١٢) هو أبو عمر عبد الحي بن يوسف، سوداني من مواليد القاهرة عام ١٩٦٤. تخرّج في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في كلية الشريعة عام ١٩٨٦. أتمّ الدراسات العليا في جامعة الخرطوم عام ١٩٩٨. يعمل رئيس قسم الثقافة الإسلامية في جامعة الخرطوم. وهو أيضاً إمام وخطيب مسجد حي الدوحة في الخرطوم. اشتهر بالجرأة والصدع بالحق، له جهود مقدّرة في الدعوة والتربية.

(١١٣) برنامج «صناعة الموت»، العربية نت.

(١١٤) المصدر نفسه.

بعض المنتمين إلى هذا التيار بالضلوع في عمليات اغتيال من تصدر الرابطة بحقهم فتاوى بالردّة أو الكفر، مثل الصحفي السوداني محمد طه محمد أحمد الذي جرى خطفه وذبحه في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٦ بعد أن حكمت عليه الرابطة بالردّة، بسبب مقال صنّفه علماء من الرابطة بأنه خروج عن الإسلام[١١٥].

ولا يخفى العديد من زعماء «السرورية» في السودان تعاطفهم مع القاعدة وطالبان وحركة المجاهدين في الصومال، كما تم اعتقال أحد زعمائها البارزين (الشيخ عبد الحي يوسف) بتهمة تجنيد وإرسال مقاتلين إلى الصومال. لكن الشيخ محمد عبد الكريم ينفي أن يكون ذلك هو الاتجاه العام للرابطة الشرعية، ويقول ربما يكون إرسال المقاتلين إلى الصومال مجرد عمل فردي يمارسه أحد الأعضاء، ولكن الرابطة لا ترى أن الصومال بحاجة إلى المجاهدين والمقاتلين، وإنما يحتاج إلى إعمال العقل بين الفصائل المتحاربة والاحتكام إلى شرع الله للصلح بينهم، وهو ما تسعى الحركة إليه من خلال وساطتها بين العديد من الفصائل المتناحرة[١١٦].

في حزيران/ يونيو ٢٠١١ ذكرت بعض المصادر في الخرطوم أن زعيم التيار «السروري» الشيخ محمد بن سرور زين العابدين قد زار الخرطوم سرّاً ـ ربما في شهر أيار/ مايو ٢٠١١ ـ وخرج من الخرطوم مثلما جاءها أيضاً بالغموض ذاته، ولم يخلف وراءه غير تكهنات وشائعات تتطاير هنا وهناك عن مغزى الزيارة وتوقيتها والظروف المحيطة بها، ولم تظهر أية نتائج لهذه الزيارة التي تعدّ الثالثة من نوعها إلى السودان. ففي صيف العام ١٩٩٥، احتضن فندق قصر الصداقة في الخرطوم بحري لقاءً سرياً جمع الشيخ محمد عبد الكريم، إمام وخطيب مسجد الكوثر في جدة بعد طرده وترحيله إلى السودان واستقراره في ضاحية الكلاكلة (جنوب الخرطوم) إلى جانب د. عبد الحي يوسف، إمام وخطيب مسجد محمد بن زايد في أبو ظبي، وهو أيضاً جاء مطروداً من دولة الإمارات العربية المتحدة، وكان منخرطاً وقتها في سلاح المدفعية برتبة عريف في الجيش، ومعهم الشيخ مدثر أحمد اسماعيل بعد طرده من مسجد جماعة أنصار السنّة في بورتسودان، حيث كان خطيب المركز الإسلامي للجماعة في حيّ الثورة في بورتسودان[١١٧].

---

(١١٥) المصدر نفسه.

(١١٦) المصدر نفسه.

(١١٧) موقع رماة الحدق السوداني (٧ حزيران/ يونيو ٢٠١٠).

كان اللقاء بغرض وضع اللبنات الأولى لتيار «السرورية». ولحق بالمجموعة أمير جماعة الإخوان المسلمين المنشقة حديثاً د. الحبر يوسف نور الدائم، والشيخ سليمان عثمان أبو نارو الذي حظي بوقت كبير لمجالسة مؤسس التيار «السروري» الشيخ زين العابدين الذي تم طرده من العربية السعودية على خلفية المواقف التي اتخذها في أعقاب حرب الخليج الثانية (١٩٩١) وتداعياتها التي قضت بإخراج فتوى شرعية تبيح ضرورة الاستعانة بالقوات الأجنبية لتحرير الكويت وحماية السعودية من تهديدات الرئيس العراقي صدام حسين، الأمر الذي وُوجه بثورة احتجاجية ومعارضة من قبل هذا التيار الذي اكتسح وسيطر على الشارع العربي والإسلامي، وتمكّن من قيادة ثورة (تصحيحية) كان مجملها وجود مواقف مناوئة للموقف الرسمي لعلماء السعودية، الأمر الذي خلق تناقضات أربكت الساحة السعودية. وكان من أهم ردود أفعالها طرد زعيم «السروريين» الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين الذي استقر في برمنغهام، وأسس مركز دراسات السنّة الناشر لمجلة السّنة المناهضة لحكم العائلة المالكة في الرياض. فظهرت ثلاثة تيارات معارضة ضد النظام في السعودية، في مقدمتها تيار سياسي يقوده محمد المسعري الذي يطالب بضرورة إجراء إصلاحات شاملة في نظام الحكم؛ وتيار عسكري مصادم ممثل في زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن الذي بدأ بقيادة عملية التفجيرات وتنفيذ الهجمات المسلحة على المصالح والأهداف الغربية في السعودية؛ والتيار الثالث كان بزعامة محمد سرور زين العابدين، وكان يهدف إلى قيام ثورة ترتكز على تعبئة الشارع السعودي ومهاجمة الدعاة التقليديين ووصفهم بأنهم علماء يتبعون للسلطان(١١٨).

أما الزيارة الثانية للشيخ السروري إلى الخرطوم، فقد تمّت أيضاً في الخفاء خلال العام ٢٠٠١، أثناء تولي د. عصام البشير (من الإخوان المسلمين) لحقيبة وزارة الإرشاد والأوقاف. ودار الحديث عما يمكن أن يقدمه وزير الإخوان المسلمين لصالح الحركة السرورية التي تمددت في بلدان الخليج العربي والبلاد الغربية، وخاصة بريطانيا، حيث تكاثر أنصار ومؤيدو الشيخ سرور، وخاصة من الجنسيات الجزائرية والسورية والأردنية والسعودية(١١٩).

(١١٨) المصدر نفسه.

(١١٩) المصدر نفسه.

إلا أن الزيارة الأخطر التي أثارت جدلاً في الأوساط الإسلامية فهي التي حدثت عام ٢٠١١ حيث خرج الرجل من الخرطوم من دون أن تكون هناك أية نتائج لهذه الزيارة الغامضة وبرنامجها المصاحب لها واللقاءات التي جرت. وتردّد أنها تمّت ما بين برج الفاتح (فندق في شارع النيل في الخرطوم)، حيث مقر سكن الرجل وقاعة الشارقة (في جامعة الخرطوم)، وحي كافوري مركز الشيخ جبر آل ثاني الإسلامي وحي المهندسين في أم درمان، حيث المكان الرئيسي لمنظمة ذي النورين، صاحبة حق الامتياز في دعوة مؤسس التيار «السروري»[١٢٠].

ورغم التكتم الشديد على الزيارة، إلا أن ما تسرب يكشف أن عملية المراجعات التي جرت مؤخراً حول المدرسة السرورية والهجوم المكثف عليها من قبل خصومها من المدارس السلفية الأخرى، جعلها تلجأ إلى تقييم التجربة استعداداً للمرحلة المقبلة، وخاصة على مستوى الوجود السروري في السودان وأهمية الحفاظ عليه بعد فشل النموذج في كثير من بلدان الوطن العربي والعالم الإسلامي لتبقى التجربة السودانية هي آخر المكاسب للتيار «السروري» أو «تيار الصحوة»، بينما يطلق عليه الآخرون «خوارج العصر»، وخاصة المدرسة الألبانية في كل من اليمن والأردن والسعودية. ولعل زيارة محمد سرور إلى الخرطوم، عام ٢٠١١، جاءت بهدف قيادة التصحيح لخطوات هذا التيار بعد عملية جراحية أجراها الرجل عبر مراجعات اقتضاها وجوده في بريطانيا، التي شهدت عمليات عنف وتنفيذ هجمات على مواقع حيوية في لندن[١٢١].

يُقال إن الرجل جاء إلى الخرطوم تحت غطاء دبلوماسي كتكتيك تمويهي وعملية تعمية لتضليل خصوم السروريين الذين يقفون بالمرصاد ضد تيار الصحوة. وقد جرت محاولات لعقد لقاء يجمع زعيم السروريين زين العابدين بنائب رئيس الجمهورية، علي عثمان محمد طه، ولكن ظروف مؤسسة الرئاسة حالت دون إتمام اللقاء، فاكتفى منظمو الزيارة بمحاولة ترتيب اجتماع مع د. غازي صلاح الدين العتباني، وذلك بغرض تلطيف الأجواء جراء ما تداولته مجالس السلفيين عن انقسام وقع في أوساط الرابطة الشرعية، وتمسك نائب الرئيس الشيخ أبو نارو الذي أفتى بحرمة الانتخابات (التي جرت في عام ٢٠١٠) في مواجهة فريق كان يرغب في مساندة المؤتمر الوطني خلال معركة الانتخابات ضد الأحزاب

---

(١٢٠) المصدر نفسه.

(١٢١) المصدر نفسه.

السياسية، وخاصة العلمانيين والحركة الشعبية أو «تحالف جوبا»[١٢٢].

وكانت أهم مخرجات وتوصيات اجتماعات الخرطوم هي هجرة الغلو والتطرف عبر طريق ثالث يحافظ على الوجود السروري في البلاد الذي تمكّن من تأسيس قنوات فضائية، وإذاعات، وصحف، ومنظمات خيرية، وواجهات طلابية/شبابية، ومجمّعات إسلامية، ومساجد، فضلاً عن الوجود على صعيد الإدارة في الجامعات السودانية، وهذا أمر يصعب التفريط فيه، الأمر الذي يضطرهم إلى مصالحة الواقع السوداني من جهة على المستوى الاجتماعي، ومصالحة النظام الحاكم من جهة أخرى، عبر إرسال رسائل بأنهم في كامل الجاهزية لمهادنته والانخراط في منظوماته، ما دام يوفر لهم الحماية وحرية التنظيم والحركة والدعوة. وتبقى الرسائل مهمة لجهة الطمأنة في الشارع السوداني الذي ما زالت آذانه تتردّد فيها فتوى الرابطة الشرعية بتكفير الحزب الشيوعي وقيادته، وإطلاق الأحكام الشرعية ضد الحركة الشعبية واتهامها بالكفر والزندقة، وخروج من ينضم إليها من الإسلام، بالإضافة إلى تكفير زعيم المؤتمر الشعبي د. حسن الترابي الذي تنعته هذه المجموعات بصفات تخرجه من الملة بسبب أفكاره واجتهاداته التجديدية. لكن ما زالت الذاكرة تحتفظ بوقائع يصعب نسيانها ممثلة في أحداث تفجيرات السلمة، واغتيال الموظف في المعونة الأمريكية غرانفيل، ومقتل العديد من المواطنين في منطقة كمبو ١٠ بالقرب من مدينة ود مدني، وقتل المصلين في عدد من المساجد[١٢٣] (كما سبقت الإشارة).

على أن الأهم من ذلك كله، ظهور مهدد قد يلاحق هذه المجموعات بما تمارسه من إقصاء وعزل لقوى إسلامية ودعوية عريقة في البلاد، لها عطاؤها وكسبها في ميدان العمل الدعوي، ومحاولة ضربها إما من خلال تجنيد كوادرها وإغرائهم بالمال للعمل لصالح التيار «السروري»، أو عبر تهميشهم بدعوى أنهم يضمنون سنداً حكومياً ودعماً معنوياً ولوجستياً يرتكزون عليه في مواجهة الجماعات الأخرى، مثل الإخوان المسلمين، والحركة الإسلامية (الكيان الخاص)[١٢٤]، وجماعة أنصار السنّة، وجمعية الكتاب والسنة، وهيئة شؤون الأنصار وغيرها من التنظيمات العاملة في الحقل الإسلامي.

---

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) المصدر نفسه.

(١٢٤) من أبرز قادتها الشيخ عبد الجليل النذير الكاروري، داعية وخطيب مساجد متميزة في الخرطوم.

في شأن توصيف وتقييم السرورية في السودان، يقول الشيخ سليمان أبو نارو (من جماعة الإخوان المسلمين)، وهو وثيق الصلة بالمجموعة، إن السرورية «تيار جديد يرى أن الإخوان المسلمين فرّطوا في جانب العقيدة، وأن أنصار السنّة فرّطوا في العمل السياسي، ويريد التيار الجمع بين الأمرين. وإنها لفظة يراد بها الشنيع، وهي خرجت من بلاد الشرق، حيث لا مجال هناك لانتقاد الحكام»[١٢٥]. وهناك مَن يرى أن «أطروحة السلفيين لم تجد في السودان نصرة متمثلة في دولة، بينما وجدت الإخوانية تلك النصرة. وأصبح هناك فراغ لدى كل منهما. ومثلما هناك افتقار إلى نصرة السلفيين، هناك غياب نسبي لمساجد الإخوان. كل ذلك حرَّك كل طرف نحو الآخر، حيث يشارك التيار السلفي الآن (٢٠١١) في حكومة الإنقاذ الوطني (الجبهة الإسلامية سابقاً، المنشقة عن الإخوان المسلمين)[١٢٦]. كذلك يرى الشيخ مختار بدري (داعية منشق عن أنصار السنّة) أن السرورية في السودان تجمع بين السلفية والإخوانية، وهم سلفيون في عقيدتهم وحركيون في منهجهم. حتى الآن ليس لهم تنظيم ويعتمدون على المشايخ والمنابر، لكنهم أغنى جماعة وتربطهم علاقات بتجار السوق[١٢٧].

الملاحظ أن جماعة عبد الحي يوسف تشارك في الدولة (وظيفة تدريس في جامعة حكومية)، رغم رأيهم في الدولة بأنها تحكم بغير ما أنزل الله، ولكنهم يبرّرون مشاركتهم بمنافع دينية، مثل الحصول على منابر لدعوتهم، و«التغلغل في نظامها وتغييره من الداخل أو الانقلاب عليه إن تعذر ذلك وهم يكفِّرون الأنظمة عموماً»[١٢٨]. ويرى الشيخ سليمان أبو نارو «حقيقة السرورية تكفير مَن لم يحكم بما أنزل الله»[١٢٩]. ولقيادات المجموعة مساجد معروفة: لعبد الحي يوسف مسجد في حي الدوحة في الخرطوم، ولمحمد عبد الكريم مسجد في الجريف غرب (شرق الخرطوم)، ولمدثر أحمد إسماعيل مسجد في الحاج يوسف (الخرطوم بحري). ويرى البعض أن الأمر المزعج أنهم حوّلوا

---

(١٢٥) «عبد الحي يوسف: ظاهرة أم تيار؟ تحقيق،» **الخرطوم الجديدة**، العدد ٢٥ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(١٢٦) الشيخ عبد النذير الكاروري (الحركة الإسلامية ـ الكيان الخاص) في حديث صحفي لمجلة: **الخرطوم الجديدة**، العدد ٢٥ (حزيران/يونيو ٢٠٠٥)، ص ١٠.

(١٢٧) الشيخ سليمان أبو نارو، في: المصدر نفسه.

(١٢٨) المصدر نفسه.

(١٢٩) المصدر نفسه.

تلك المساجد والمنابر إلى أهداف سياسية. إنهم يعملون تحت غطاء مكافحة الشيعة واستغلال الأحداث لإزاحة كل من يقف في طريقهم[١٣٠].

يستبعد البعض أن تفجر هذه السرورية الأوضاع في السودان، وأن بعض قادتها، مثل محمد عبد الكريم، متطرف تجاه الدولة، وليس تجاه المجتمع. ويرى قيادي في أنصار السنة، محمد أبو زيد مصطفى (وزير في حكومة البشير)، أنه ليس هناك مبرر لوجود مجموعة السرورية في السودان: فـ «الحركة الإخوانية نشأت بدافع خلو الساحة من الخلافة الإسلامية، وهذا هو مشروعها، وذلك هو شعارها، بينما كانت جماعة أنصار السنة في السودان لتقويم التصوف ومحاربة البدع، كمبرر وجود، فما هو مبرر وجود جماعة عبد الحي؟»[١٣١]. لذلك يرى أن السرورية لا مبرر لوجودها في السودان وسرعان ما تذبل.

خاتمة

من هذه الخلفية التاريخية عن الحركات الإسلامية، يمكن استخلاص بعض الملاحظات العامة التالية:

١ ـ أن للحركات الإسلامية في السودان جهوداً مقدرة في الدعوة إلى الإسلام بشموله، والتحذير من العقائد الشركية من البدع والخرافات، وتبصير الناس بدينهم، ورفع الوعي الديني ونشر الثقافة الإسلامية.

٢ ـ من خلال نشرها للثقافة الإسلامية، ساعدت في تدعيم مرتكزات الهوية العربية ـ الإسلامية في السودان، ووحدت القبائل ضد الاستعمار، وعملت على تعزيز عناصر القومية وبلورة الوعي القومي، ورفدت الحركة الوطنية بقيادات مستنيرة.

٣ ـ لكن من سلبياتها أن بعض الحركات غرس في أنصاره التعصب الأعمى للتيار أو الجماعة التي ينتمي إليها، بحيث لا يرون خيراً سواها، ويكون تقويمهم للأشخاص والهيئات بحسب قربهم أو بعدهم من جماعتهم، والتشيع لآراء شيوخ الجماعة وقادتها، فالحق ما قالوا، والصواب ما رأوا.

٤ ـ من السلبيات أن هذه الجماعات لم تفلح في إقامة جسور حوار

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٣١) مقابلة مع محمد أبو زيد مصطفى (أنصار السنة ووزير)، في: المصدر نفسه.

وتواصل بينها، وأحياناً تصيب بعضهم المحن، فلا يجد من الجماعة الأخرى ما يؤازرها.

٥ ـ الانقسامات التي وقعت أفقدت جماهير الشباب الثقة في كثير من الجماعات، وهذا يشكل تحدياً كبيراً لمستقبل معظم الجماعات والحركات الإسلامية في السودان.

٦ ـ حاولت الحركة الإسلامية في السودان ـ بقيادة الترابي ـ أن تشكل مركزاً لحركات الإسلام السياسي في الوطن العربي والعالم الإسلامي، فأصبحت الخرطوم مقراً لـ «المؤتمر الشعبي العربي الإسلامي» الذي اعتبره الغرب مركزاً لإيواء الإرهابيين ودعم الإرهاب الدولي، حيث استضاف عناصر من حزب الله، وحماس، واستقبل راشد الغنوشي وقيادات إسلامية من دول مختلفة وعناصر جهادية، مثل أسامة بن لادن الذي غادر السودان بعد ضغوط. وكان نتاج ذلك حظراً وحصاراً دولياً وعزلة إقليمية وعقوبات اقتصادية، وبالتالي ضائقة معيشية. وكان من نتاج ذلك ـ جزئياً ـ تراجع المشروع الحضاري للإنقاذ، وانقسام الحركة الإسلامية الحاكمة، وانفصال الجنوب.

من هذه الدراسة التاريخية المختصرة لمثل هذا الموضوع الكبير في قطر كبير مثل السودان، فيه تعدد في الملل والنحل والطرق الصوفية والأحزاب الإسلامية وغير الإسلامية، يمكن استنتاج بعض الخلاصات المهمة مثل:

أ ـ إن المجتمع السوداني يحكمه إسلام صوفي خرجت منه حركات جهادية/ثورية ضد الاستعمار، وانبثقت عنه حركات تيار إسلامي حديث، وتعايشت معه جماعات سلفية معتدلة.

ب ـ تعرضت معظم الحركات الإسلامية الكبيرة والعريقة في السودان لانشقاقات، وهي انشقاقات غير جوهرية لم تنطلق من مبادئ، ولم تهدم الأسس التي تقوم عليها الحركة الأم، بل هي اختلافات سطحية، بعضها بسبب المنهج، وبعضها سياسي، من واقع طريقة التعامل مع النظام السياسي الحاكم؛ وبعضها صراع مراكز قوى ومصالح خاصة في السلطة (مثل انشقاق تيار الترابي عن الحركة الإسلامية التي يعبر عنها المؤتمر الوطني وتأسيسه لحزب المؤتمر الشعبي).

ج ـ إن هذه الانشاقاقات والانقسامات ـ غير الجوهرية ـ لم تصل إلى درجة الفجور في الخصومة أو العنف والاغتيالات السياسية وغيرها من سلوك

التطرف الذي يسود وسط بعض الجماعات الطائفية والدينية في دول أخرى من العالم في حالات الاختلاف والانشقاق.

د ـ من معطيات الواقع السوداني، ومن خلال قراءة موضوعية لتاريخ الحركات الإسلامية في السودان، يمكن للباحث أن يصل إلى نتيجة أو تنبوء باستبعاد حدوث أعمال عنف كبيرة بين الجماعات الإسلامية الرئيسية في السودان، فهي قد تربّت على احترام الآخر، واتسمت بأدب الخلاف في الإسلام، وأن ما وقع ـ أو ربما يقع ـ من حالات عنف تظل فردية واستثنائية ومعزولة لا تمسّ التربة والبيئة السلمية المسالمة لطبيعة الإسلام في السودان. فكل الحكومات السودانية فتحت المنابر الحرة للدعوة، ولكل التيارات، فالسلفي يتكلم، وكذلك الصوفي، فلا قمع ولا كبت للنشاط الدعوي والسياسي للجماعات الدينية المختلفة، ذلك لأن الملاحظ أن الجماعات الدينية في السودان كأنما لديها «ميثاق شرف» أو ميثاق أخلاق غير مكتوب، فيردّدون بعض المقولات التي يؤمنون بها كأرضية مشتركة، كقولهم: «إننا نلتقي بوصفنا أهل القبلة»، ويؤمنون في هذا السياق ببعض الشعارات، مثل: «فلنتعاون على ما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا البعض في ما اختلفنا فيه».

هـ ـ من الأرجح أن تعود بعض الأجزاء المنشقة من الحركات إلى الحركة الأم، فمثلاً الانشقاق في وسط أنصار السنّة سببه الاختلاف حول المشاركة في الحكومة أو عدمها؛ وقد بدأت عناصر من جماعة الترابي تعود إلى التيار الأم، وقد ينتهي هذا الفرع المنشق بوفاة الترابي أو ربما قبل ذلك.

و ـ يحتاج المشروع الإسلامي إلى مراجعة، حيث عانت الحركات الإسلامية التناقض بين الفكر والعمل والنظر والتطبيق. كما تعاني ضعف المشروع التصوري المستقبلي، حيث انشغلت الحركات الإسلامية في يومياتها عن التفكير المنهجي ذي المدى البعيد ـ الاستراتيجي، وضعفت علاقتها بالتنظيم العالمي للإخوان المسلمين.

ز ـ كذلك عليها أن تراجع آليات عملها ـ خاصة الحركة التي في السلطة ـ وتعزز مبدأ الشورى والديمقراطية والحوار وقبول الآخر والاقتراب من الجماهير، واضعة في الاعتبار المتغيّرات الإقليمية من ثورات وتحولات كبرى في المنطقة. كما عليها تطوير بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية تستجيب لمتطلبات المرحلة، وتلبّي طموحات التغيير.

٥٢ ـ الحركات الإسلامية في تونس: مرحلة ما بعد الثورة

عبد اللطيف الحناشي

مقدمة

يتميّز المجتمع التونسي بتجانس ديني ومذهبي وإثني يكاد يكون فريداً على المستوى العربي. ورغم ذلك، ولربما بفعل ذلك، لم تعرف البلاد خلال تاريخها الحديث، حتى خلال فترة الاستعمار الفرنسي (١٨٨١ ـ ١٩٥٦)، حركات سياسية ذات مرجعية دينية، كما كان الحال في بعض البلدان العربية (السودان، وليبيا. .). في حين كان حضور البعد العربي ـ الإسلامي في خطاب الحركة الوطنية التونسية وتوجهاتها متواتراً. . . واستمر الأمر على هذه الشاكلة إلى أن برزت في أوائل السبعينيات، وبتأثرات خارجية، وعوامل داخلية، سياسية واقتصادية واجتماعية، تعبيرات دينية تجسّدت خاصة في الجماعة الإسلامية التي تفرّعت عنها في ما بعد تنظيمات وأحزاب، عرفت جميعها القمع والاضطهاد والملاحقات في ظل نظام الاستبداد الدستوري، بل في ظلّ حكمي بورقيبة وبن عليّ. وبعد الثورة، وجدت الحركات الإسلامية بجميع أشكالها وأنواعها المجال مفتوحاً أمامها، فخرجت من سرّيتها وعادت قيادتها من غربتها الاضطرارية إلى وطنها. وفي إطار ما شهدته البلاد من «إسهال» للحرية، أخذت بعض تلك الجماعات في التنظّم والعمل من دون اهتمام بوضعيتها القانونية، وحتى من دون احترام البعض منها لأصول النظام الديمقراطي.

سنحاول من خلال هذا العرض تحديد أهم الحركات والأحزاب الإسلامية التونسية، في تونس بعد الثورة، ورصد خطابها السياسي والبعض من مواقفها

الفكرية، وتحديد بعض المواصفات الثقافية والمهنية لأبرز قادتها ومسيّريها من دون أن نتعمق في تحليل ذلك، نظراً إلى طبيعة الموضوع.

ولا شك في أن التطرق إلى قضايا هذه الحركات التي كانت تعمل في أغلبها في نطاق السرية، محفوف بعدة مخاطر ذات طبيعة معرفية ومنهجية تتعلق خاصة بقلة المصادر والمراجع الخاصة ببعض الحركات «القديمة» أو بانعدام أدبيات الحركات الجديدة، أو على الأقل نُدرتها. ومع ذلك حاولنا الإلمام بأكثر ما يمكن من المعطيات لانجاز هذا البحث[1].

أولاً: الأحزاب والحركات الإسلامية المعترف بها قانونياً

١ ـ حركة النهضة

أ ـ من المنع والمنافي إلى الحكم

كان المجال التونسي، منذ أواسط السبعينيات، خصباً و«مهيَّأً» لبروز ظاهرة الإسلام السياسي، وذلك بسبب الأزمة المركبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية التي كان يعيشها النظام السياسي خاصة، والمجتمع التونسي عامة[2]، ناهيك عن أن تونس تعتبر من بين البلدان العربية القليلة التي يتميز المجتمع فيها بتجانس ديني وطائفي وعرقي يكاد يكون فريداً[3]. كما أن المجتمع التونسي، وبرغم مظاهر الحداثة التي كانت سائدة، كان مجتمعاً محافظاً في عمقه. لذلك،

---

(١) كثير من الأحزاب الجديدة التي سنتطرق إليها تفتقد مثل هذه الأدبيات أو صحفاً ناطقة باسمها، والبعض منها يفتقد حتى مقرّات رسمية أو مواقع على الشبكة العنكبوتية. . . وقد تنقلنا إلى مقرّات البعض منها، بحسب العناوين المنشورة، فوجدناها مغلقة، وإن وجدنا البعض منها، فلم نحصل على ما نرغب في الحصول عليه. لذلك اعتمدنا في الأساس على ما تيسر من معطيات مختلفة، منشورة في الصحف التونسية أو في المواقع الإلكترونية.

(٢) لقد كُتِبَ الكثير عن العوامل التي ساعدت على بروز ونمو الحركة الإسلامية في تونس، وتحديداً حركة الاتجاه الإسلامي؛ ومنهم: عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الإسلام، والحركة الإسلامية** (تونس: دار بيرم للنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٣٤؛ علية علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية** (القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٨)، ص ٢٧٧؛ توفيق المديني، **المعارضة التونسية: نشأتها وتطورها** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١)، ص ٣٤٤، ومجموعة مؤلفين، **من أجل تصحيح الوعي بالذات** (تونس: منشورات الجديد، ١٩٨٥)، ص ٤٨.

(٣) لقي نشاط الجماعة في الأول ترحيباً ضمنياً من طرف الحزب الاشتراكي الدستوري، حزب السلطة، الذي رأى في الحركة الإسلامية سنداً في مواجهة تمدد اليسار في الجامعة خاصة.

ورغم سيطرة النظام السياسي وسطوته، لم تجد «الجماعة الإسلامية» صعوبات كبيرة في العمل والانتشار منذ انطلاقتها.

المرحلة الأولى (١٩٧٢ ـ ١٩٧٩)

عقدت «الجماعة الإسلامية»[٤] أول لقاء تنظيمي سرّي لها في أواسط شهر نيسان/أبريل ١٩٧٢، وكان أبرز مؤسسيها راشد الغنوشي (أستاذ الفلسفة)، والمحامي عبد الفتاح مورو، ثم التحقت بهم مجموعة من المريدين، من أبرزهم صالح كركر وحبيب المكني، وعلي العريّض.. اقتصر نشاط الجماعة في البداية على الجانب الفكري من خلال إقامة حلقات في المساجد، ومن خلال الانخراط في جمعيات المحافظة على القرآن الكريم. وفي عام ١٩٧٤ سمح لأعضاء الجماعة بإصدار مجلة **المعرفة** التي أصبحت المنبر الفعلي لأفكار الحركة. واهتمت «الجماعة» في هذه المرحلة بنشر الثقافة الإسلامية، كما تتصورها، والتشديد على مفاهيم أساسية لمشروعها (الإسلام دين ودولة، الإسلام عقيدة وشريعة، بالإضافة إلى الأبعاد الأخلاقيّة والتربية الروحيّة والسلوك القويم...)[٥]. وقد أثرت في الحركة، وتأثر جسمها التنظيمي والفكري بثلاثة أحداث مهمة كانت انعكاساتها كبيرة ومختلفة، وهي:

ـ الصراع بين الاتحاد العام التونسي للشغل والحكومة سنة ١٩٧٨.

ـ نجاح الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩.

ـ بحث الإسلاميين عن مكان لهم في الفضاء الجامع، وانخراطهم في صراعات فكرية وسياسية مع اليسار الماركسي والقومي، الأمر الذي ساعد على تفاعلهم مع أفكار ورؤى سياسية وفكرية جديدة...[٦].

---

(٤) وذلك ارتباطاً بالطرح الديني التقليدي، ويظهر أن تبنّي الطرح الإخواني فكرياً وتنظيمياً، كان هروباً من قِبَل المؤسسين من تهمة الإخوانيين، خاصة بعد التجربة الدامية التي وقعت بين حركة الإخوان المسلمين ونظام عبد الناصر. حول ذلك، انظر: فريد خدومة، «الحركة الإسلامية في تونس من الدعوة إلى الهجرة،» **أقلام أونلاين**، السنة ٢، العدد ٩ (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣).

(٥) الصحبي عتيق، «تطوّر المسار الفكري لحركة النهضة،» **الفجر** (لسان حال حزب حركة النهضة)، العدد ١٠ (١٠ حزيران/يونيو ٢٠١١).

(٦) المصدر نفسه.

كما تميزت هذه المرحلة ببروز أول انشقاق عن «الجماعة» سنة ١٩٧٨ تمثل في خروج أحميدة النيفر[٧]، وصلاح الدين الجورشي، ومحمد القوماني، على إثر خلافات فكرية وإجرائية، وصولاً إلى تأسيس هؤلاء تيار اليسار الإسلامي، أو الإسلاميين التقدميين[٨].

وعقدت الجماعة المؤتمر التأسيسي الأول في صائفة عام ١٩٧٩، وأفرزت الانتخابات الشيخ الغنوشي أميراً للجماعة الإسلامية، وتم تشكيل مكتب تنفيذي ومجلس للشورى، ثم وقع تعيين عمال المناطق.

المرحلة الثانية: «حركة الاتجاه الإسلامي»

بعد عملية قفصة[٩] وتداعياتها المختلفة، ومنها عجز الوزير الأول الهادي نويرة عن القيام بمهامه نتيجة العجز الصحي الذي أصابه بعد العملية المسلحة، تولى محمد مزالي رئاسة الوزراء[١٠]، وتم الإعلان عن إقرار التعددية السياسية «المنضبطة». في هذه الأثناء، تمكّن الأمن من إيقاف أحد زعماء الجماعة والعثور على أرشيف التنظيم بحوزته، الأمر الذي وضع الحركة أمام الأمر الواقع، فأسرعت قيادة «الجماعة الإسلامية» إلى عقد مؤتمر استثنائي في ربيع عام ١٩٨١، أعلنت، في ختامه،عن حلّ الجماعة وتأسيس حركة جديدة باسم «حركة الاتجاه الإسلامي»، وتم انتخاب راشد الغنوشي رئيساً لها، وعبد الفتّاح مورو أميناً عاماً. وتقدمّت هذه الحركة الجديدة بطلب إلى وزارة الداخلية للحصول على التأشيرة القانونية، غير أنها لم تتلق أي جواب[١١].

قدمت الحركة وثيقة رئيسيّة حاولت أن تمثّل إطاراً نظريّاً يجمع المنتمين على أسس فكريّة واضحة، وخاصة في منهج التعامل مع نصوص الوحي الكريم، فكانت «الرؤية الفكرية والمنهج الأصولي»، فمثّلت هذه الوثيقة مرحلة تعتبر متقدّمة مقارنة

---

(٧) أستاذ ورئيس تحرير مجلة **المعرفة**.

(٨) الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الإسلام، والحركة الإسلامية**، ص ١٤١؛ صلاح الدين الجورشي، **الإسلاميون التقدميون: التفكيك وإعادة التأسيس** ([د. م.]: دار رؤية، ٢٠١٠)، ومجموعة مؤلفين، **من أجل تصحيح الوعي بالذات**، ص ٤٨.

(٩) عملية مسلّحة قامت بها مجموعة من الشباب القومي التونسي دخلت عبر الحدود الجزائرية بدعم من النظام الليبي وحاولت السيطرة على مدينة قفصة (الجنوب الغربي)، لكنها لم تتمكّن من ذلك في الوقت الذي هزّت هذه العملية النظام الحاكم وأربكته ودفعته إلى إعادة النظر في الكثير من حساباته السياسية.

(١٠) تولّى الوزارة الأولى من ٢٣ نيسان/ أبريل ١٩٨٠ إلى ٨ تموز/ يوليو ١٩٨٦.

(١١) تمّ الإعلان رسمياً عن هذه الحركة في ٦ حزيران/ يونيو ١٩٨١.

بأطروحاتها السابقة. وحاولت الورقة أن تميز الحركة من التيار الإخواني والتيارات السلفية، وتحولت إلى «مثابة دستور للحركة ومرجعية لها»، كما تميزت هذه المرحلة بدخول الحركة لأول مرة في تجربة تفاوض مع حكومة محمد مزالي، أدت إلى الإفراج عن القيادات وعدد كبير من المنتمين إليها من السجون[١٢].

أما على الصعيد التنظيمي، فقد عقدت الحركة خلال هذه الفترة:

ـ «مؤتمر سليمان»[١٣] الذي عقد في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٤، وكان مؤتمراً انتخابياً صادق الحاضرون على ما «تجهز من التقويمات التي بدأتها الحركة»، بعد اعتماد مشروع الأولويات، كما أعطى الشرعية للقيادة السرية التي تولّت أمر التنظيم بعد الاعتقالات والمحاكمات التي مسّت الحركة سنة ١٩٨١[١٤]. كما انتخب المؤتمر الشيخ الغنوشي رئيساً للحركة..[١٥].

ـ «مؤتمر المضامين» الذي عقد في العاصمة التونسية في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٦ وصادق على أوراق أساسية نظرية وتقييمية: حصيلة التقييم والاستراتيجيا المؤقتة والرؤية الفكرية والمنهج الأصولي، إلى جانب ورقة أخرى ذات علاقة بالتنظيم.

غير أن الانفراج ذاك لم يستمر طويلاً، ففي ظل أزمة خانقة بين النظام وبقية الأطراف السياسية والاجتماعية (انتفاضة الخبز، الخلافات الحادة مع النظام الليبي، الأزمة مع الاتحاد العام التونسي للشغل، الغارة الإسرائيلية على مقر منظمة التحرير الفلسطينية في تونس..) ومنذ بداية سنة ١٩٨٧، تأزمت علاقة الحركة مع النظام، خاصة بعد اعتقال القيادات الأساسية للحركة، وتحرك جهاز هذه الأخيرة في الشارع (تعدد المظاهرات والصدامات...)، فتوالت الاعتقالات والصدامات وانتصاب المحاكم[١٦]. وفي الوقت الذي تردّد فيه خبر عزم الرئيس الحبيب بورقيبة على إعدام الشيخ راشد الغنوشي، تحرّكت المجموعة «الأمنية

---

(١٢) محمد مزالي، **نصيبي من الحقيقة: وزير أول في رئاسة بورقيبة يشهد** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧)، ص ٤٥٨ ـ ٤٦٠.

(١٣) مدينة تقع جنوب العاصمة التونسية تابعة إدارياً لمحافظة نابل.

(١٤) كانت الحركة تُقاد من أمينها العام في ذلك الوقت المهندس حمادي الجبالي، وقبل ذلك تولّى الأخ الفاضل البلدي المسؤولية.

(١٥) علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية**، ص ١٧٣.

(١٦) خاصة محكمة أمن الدولة وذلك في ١ أيلول/سبتمبر ١٩٨٧ التي وقف أمامها ٥٠ من قيادة التنظيم من أصل ٩٠ في حين تحصّن ٤٠ بالفرار.

العسكرية» السرية الموالية للحركة[١٧] للإعداد لانقلاب عسكري، يوم ٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧، غير أن الوزير الأول آنذاك زين العابدين بن علي[١٨] كان أسرع من المجموعة، وأنجز صبيحة يوم ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ما يطلق عليه بـ «الانقلاب الطبي» بالاعتماد على بنود من الدستور[١٩].

المرحلة الثالثة: تأسيس «حركة النهضة»

استبشر كل التونسيين بما حصل يوم ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧ و«انخدعوا» جميعاً بخطاب التغيير الذي أذاعه النظام الجديد، وكانت حركة الاتجاه الإسلامي من أكثر الأطراف السياسية استفادة مما حصل.

كما مرت العلاقة بين الحركة والنظام الجديد بمرحلتين:

مرحلة الانفراج وبثقة حذرة من قبل الطرفين

ـ مبادرة النظام بإطلاق سراح قيادات الحركة من السجن والعفو عن الفارين.

ـ استقبال رئيس الدولة للسيد راشد الغنوشي الذي صرح أن «ثقته في الله ثم في بن علي كبيرة»[٢٠].

ـ تمتع «الاتجاه» بحرية الحركة من دون الاعتراف به رسمياً.

ـ إشراك الحركة في عدة مبادرات ومؤسسات كدعوتها إلى التوقيع على الميثاق الوطني (١٩٨٨) وتمثيلها رسمياً في المجلس الإسلامي الأعلى (١٩٨٩)[٢١]، والسماح لها بإنشاء منظمة طلابية، وهي «الاتحاد العام التونسي للطلبة»، وبجريدة ناطقة باسمها هي **الفجر**.

---

(١٧) يُطلق عليها بعض أبناء الحركة «مجموعة الإنقاذ الوطني».

(١٨) بعد أن كان وزيراً للداخلية لفترة وجيزة، تولّى الوزارة الأولى أيضاً لفترة وجيزة من ٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٧ إلى ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٧.

(١٩) استند في انقلابه ذاك على أحد بنود الدستور التي تذكر أنه في حالة عجز رئيس الدولة عن مواصلة مهامه لأسباب صحية، فإن الوزير الأول هو الذي يتولّى السلطة. ولا يعرف إلى حدّ الآن هل كان بن علي وجهاز المخابرات التونسية بفرعيه المدني والعسكري على علم بما كانت تخطّط له «المجموعة الأمنية العسكرية» للحركة أم لا؟

(٢٠) «حديث خاص مع الشيخ راشد الغنوشي،» **الصباح**، ٧/٧/١٩٨٨.

(٢١) عبد الفتاح مورو الرجل الثاني في التنظيم.

ومقابل ذلك قامت الحركة بما يلي:

ـ تغيير اسمها من «الاتجاه الإسلامي» إلى «حركة النهضة»، وذلك في ٨ شباط/فبراير ١٩٨٩، «رغبة» من الحركة في الالتزام بقانون الأحزاب الذي يمنع إقامة أحزاب على أساس ديني، وتأكيدها «دعم النظام الجمهوري واحترام دستور البلاد..»، وتدليلاً على رغبتها في الانخراط في العمل السياسي القانوني على أسس مدنية.

ـ المشاركة في الانتخابات التشريعية لسنة ١٩٨٩ بقوة، وقد حصلت على نحو ١٧ بالمئة من الأصوات (رغم التزوير الذي حصل)، وهو ما أدخل الفزع إلى مؤسسات النظام والمجتمع المدني والنخب اليسارية والليبرالية، نتيجة تسويق الحركة لخطاب وصف بأنه «تقليدي يهدد مكاسب الجمهورية»[٢٢]. وكان ذلك إيذاناً بفتح صفحة جديدة في تاريخ حركة النهضة مع السلطة ومع نفسها.

مرحلة القطيعة والتنكيل والمنفى

وقد حفلت هذه المرحلة بالصدام مع النظام، وبالتنكيل بأفراد الحركة ومناضليها. فمن ناحية وجدت الحركة الفرصة سانحة لاستعراض قوتها مرة أخرى إثر اندلاع أزمة الخليج الأولى (١٩٩١)، فسيّرت المظاهرات العارمة التي بدأت استعراضية، فما كان من السلطة إلا تعطيل جريدة الحركة **الفجر**، ثم سحب الترخيص من المنظمة الطلابية التابعة للحركة. وبعدها انطلقت الاعتقالات وعمليات التنكيل والمحاكمات الصورية للآلاف المنتسبين إلى الحركة، وصولاً إلى ادعاء السلطة بوجود تنظيم عسكري سري تابع للتنظيم كان يهدف إلى الانقضاض على السلطة»[٢٣]. أما الذين تمكّنوا من الخروج من البلاد[٢٤] أو الهروب خلسة، فحاولوا لمّ شملهم والمحافظة على ما تبقّى من التنظيم، وتمكن راشد الغنوشي من عقد ثلاثة مؤتمرات[٢٥].

أكد المؤتمر الأول الطبيعة السلمية للحركة، كما تم بعث عدة مؤسسات

(٢٢) «انكشاف البراهين عن مشروع الإسلاميين،» **المغرب العربي**، العدد ١٤٥ (٣١ آذار/مارس ١٩٨٩).

(٢٣) علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية**، ص ٢٦١.

(٢٤) على رأسهم السيد راشد الغنوشي وعدد كبير من الطلبة وبعض قيادات الصف الثاني.

(٢٥) وذلك في السنوات ١٩٩٥ و٢٠٠١ و٢٠٠٧.

في المهجر بالتوازي مع ربط العلاقات مع بعض قوى المعارضة التونسية، وبعض الشخصيات الوطنية من ضحايا نظام بن علي... وقد توّج كل ذلك في الداخل بتأسيس «هيئة ١٨ أكتوبر للحقوق والحريّات»[٢٦] التي ضمّت بعض القيادات المستقلة ذات العلاقة غير التنظيمية بحركة النهضة، ثم انضم إليها بعض من قياديي النهضة بعد خروجهم من السجن، الأمر الذي أربك النظام. كما ساهم وجود الهيئة في كسر العزلة التي كان حزب النهضة يعانيها لفترة طويلة[٢٧]. وقد شهدت الحركة خلال هذه المرحلة استقالة عدد مهم من المنتسبين إليها من الصفّين الثاني والقاعدي، لأسباب مختلفة، ورغم ذلك حافظت الحركة على بنيتها التنظيمية في الداخل وفي الخارج، وذلك بفضل زعيمها التاريخي راشد الغنوشي.

ب ـ حركة النهضة بعد الثورة: من المعارضة إلى السلطة

يمكن القول إن الثورة التونسية أنصفت حركة النهضة، رغم أنها لم تشارك فيها بشكل مباشر، مثلها مثل بقية الأحزاب السياسية. فبفضل الثورة عاد المنفيون، وأطلق ما تبقى من المساجين، وتم الاعتراف بالحركة قانونياً[٢٨].

(١) برنامج النهضة

أكدت النهضة في بيانها التأسيسي على أنها «حزب يعمل في إطار القانون والنظام الجمهوري»، وذلك للعمل على تحقيق عدة أهداف، منها[٢٩]:

---

(٢٦) أحمد نجيب الشابي، «العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين: تجربة ١٨ أكتوبر في تونس،» **الآداب**، العدد ١١ (كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠)، وهي تحالف سياسيّ برَزَ سنة ٢٠٠٥، ضمّ أحزاباً وشخصيّات من اتجاهات فكرية وعلمانية وإسلاميّة بهدف الدفاع عن الحريّات العامّة والبحث عن أفق للانتقال إلى الديمقراطيّة في تونس.. ومن أبرز النضالات التي خاضتها الهيئة إضراب الجوع الذي شنّه ثمانية مناضلين من الشخصيّات المدنيّة والسياسيّة ودام أكثر من ثلاثين يوماً، وذلك بالتزامن مع انعقاد مؤتمر القمة العالميّة لمجتمع المعلومات. طالب المضربون بإقرار «حريّة التعبير والصحافة، وحريّة التنظيم الحزبي والجمعوي، وتحرير المساجين السياسيين وسنّ قانون العفو العامّ».

(٢٧) ضمّت الهيئة: الحزب الديمقراطي التقدمي، وحزب العمال الشيوعي، وأعضاء من حزب النهضة، وحركة الإصلاح والتنمية، وهو مزيج من الإسلاميين التقدميين ومجموعة من المستقلين.

(٢٨) عبد اللطيف الحناشي، «الأحزاب والمنظمات الوطنية التونسية ودورها في الثورة ومجراها،» في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٢)، ص ١٨٣ ـ ٢٤٨.

(٢٩) انظر: موقع حركة النهضة، <http://www.ennahdha.tn>.

ـ حماية استقلال الوطن، واستكمال أبعاده، وتنمية مكتسباته، وصيانة وحدته، بالتعاون مع كل أبنائه، والسعي الدؤوب إلى وحدة المغرب العربي الكبير، ومن ثمّ الوحدة العربية والإسلامية.

ـ تكريس مبدأ سيادة الشعب عبر بناء الدولة الديمقراطية المدنية، دولة القانون والمؤسسات.

ـ المساواة بين المواطنين، وإرساء دعائم المجتمع المدني، وتحرير آلياته لأداء دوره كاملاً.

ـ تحقيق الحريات العامة والفردية والعدالة باعتبارها قيماً محورية تجسّد معنى تكريم الله للخلق وتحقيق إنسانيته.

ـ تكريس حقوق الإنسان وتأكيد التعددية السياسية.

ـ بناء اقتصاد وطني قوي ومندمج يعتمد أساساً على الإمكانيات الوطنية والتكنولوجيات الحديثة في كل المجالات، ويحقق التوازن بين الجهات، ويوفر مجالات تشغيلية واسعة، ويسهم في تحقيق التكامل والاندماج مغاربياً وعربياً وإسلامياً، والانفتاح عالمياً؛ وتحقيق التنمية الكاملة والشاملة والمتوازنة في كل المجالات الاقتصادية ضمن تكامل متناغم بين القطاعات العامة والخاصة والتعاونية.

(٢) برنامج حركة النهضة الانتخابي

قدمت حركة النهضة برنامجها تحت شعار «من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية»، وجاء هذا البرنامج في ٣٦٥ نقطة، وتبنّى الحزب جملة المبادئ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية العامة، وأهمها:

ـ إن تونس دولة حرة مستقلة: الإسلام دينها، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها، وتحقيق أهداف الثورة أولويتها.

ـ الإسلام باعتباره مرجعية وسطية عليا متفاعلة عبر الاجتهاد مع كل خبرة بشرية تثبت فائدتها.

ـ النظام الجمهوري باعتباره خير كفيل للديمقراطية واستخدام ثروة البلاد لفائدة الشعب... واحترام مبادئ حقوق الإنسان من دون تمييز على أساس الجنس أو اللون أو الاعتقاد أو الثروة، ومن ذلك توكيد حقوق المرأة في المساواة في التعلّم والعمل والمشاركة في الحياة العامة.

ـ بناء نظام ديمقراطي برلماني يقوم على أساس المواطنة والحريات والكرامة وعلوية الدستور واحترام القانون وسائر شروط الحكم الرشيد[٣٠].

ـ تنطلق حركة النهضة في برامجها من احترام الثوابت الوطنية، وفي مقدمتها تعاليم الإسلام ومقاصده وتراثه الحضاري، ورصيد تجربتها الوطنية، ومن الخبرة الإنسانية. وتجمع حركة النهضة ذات المرجعية الإسلامية بين نبل الغايات والأهداف وشرف الوسائل.

ـ تتبنّى حركة النهضة نموذج الدولة المدنية التي ترعى الشأن العام، وتحمي السلم الاجتماعي، وتعمل من أجل الرقي الاقتصادي، وترى الحركة أن المصلحة العامة تقتضي تحييد الإدارة وأماكن العبادة عن الدعاية الحزبية[٣١].

كما يتبنّى البرنامج اقتصاداً حرّاً يقوم على التكامل بين القطاعات الثلاثة، الخاص والعام والتعاوني، على أن يكون دور الدولة تعديلياً بهدف رعاية التوازن الاجتماعي وضبط حركة السوق. كما يقترح الحزب تخفيف العبء الجبائي على ذوي الدخل الضعيف والمتوسط، والترفيع في مبالغ التخفيضات بعنوان الأعباء العائلية، وتحقيق العدالة الاجتماعية بمكافحة الفقر، والرفع من المستوى المعيشي للمواطن، وإعادة الاعتبار إلى الطبقة الوسطى باعتبارها محركاً أساسياً للتنمية، ومعالجة قضية التشغيل، وضمان التوازن الجهوي من خلال تطوير البنية الأساسية والمرافق الجماعية في المناطق الأقل حظاً في التنمية، والعمل على تحقيق الأمن الغذائي، والمحافظة على التوازنات المالية، وتدعيم دور الجهات في التنمية، وذلك بانتخاب المجالس المحلية والجهوية وتشريكها في الاختيارات التنموية. . .[٣٢].

ج ـ النهضة تفوز في انتخابات المجلس التشريعي[٣٣]، وتشكل حكومة «الترويكا»

تمكّنت النهضة، في وقت قياسيّ، من الاندفاع بقوة، فـ «الملمت»

---

(٣٠) «أهداف الثورة في متناولنا» في: «برنامج حركة النهضة: من أجل تونس الحرية والعدالة والتنمية،» حركة النهضة (تونس) (أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، ص ٣ ـ ٥ و٥٠.

(٣١) «المبادئ والموجهات العامة،» في: المصدر نفسه، ص ٨

(٣٢) «الباب الاقتصادي والاجتماعي: عدالة وتنمية ورفاه،» في: المصدر نفسه، ص ١٦ ـ ١٩.

(٣٣) جرَت يوم ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١.

قواعدها، وأعادت تنظيمها، وخاضت الانتخابات، وحققت نتائج ايجابية، برغم ما يشقّها من خلافات، وربما صراعات، بين تيارات وقيادات الداخل والخارج. غير أن السيد راشد الغنوشي يعتقد أن الظاهرة تمثل السبب في مرور الحركة بسلام وسط حقول من الزلازل «في انتظار المؤتمر القادم الذي ستخرجُ، منه»، بحسب رئيس الحزب، «بمقرّرات توافقيّة بين مختلف التيارات»[٣٤].

(١) فوز النهضة في انتخابات المجلس التأسيسي[٣٥].

أظهرت النتائج فوزاً عريضاً لحركة النهضة، سواء داخل البلاد أو في الخارج، إذ حصلت على ٨٩ مقعداً من جملة ٢١٧، أي ما يعادل ٤١,٠١ بالمئة، وإن كان فوزها منتظراً في نظر أغلب المتابعين للشأن التونسي. ولكن ما لم يكن منتظراً هو:

ـ تمكّنها من تحقيق المرتبة الأولى في كلّ الدوائر (باستثناء دائرة سيدي بوزيد).

ـ حصولها على الحجم الأكبر من الأصوات في كل الدوائر (باستثناء دائرة سيدي بوزيد؟).

ـ الفارق الشاسع بين عدد المقاعد التي حصلت عليها النهضة من جهة، وبقية الأحزاب من جهة أخرى، إذ يساوي ما حصلت عليه النهضة من مقاعد عدد ما حصل عليه ١٣ حزباً، بما في ذلك الأحزاب الثلاثة التي تأتي مرتبتها مباشرة بعد النهضة (من دون احتساب العريضة المستقلة).

(٢) النهضة في الحكم

شكّلت حركة النهضة الحكومة الشرعية الأولى، المؤقتة، بعد الثورة[٣٦]، وذلك بالتحالف مع حزبين فائزين في الانتخابات، وتم الاتفاق على إسناد منصب رئيس الجمهورية إلى محمد المنصف المرزوقي (رئيس حزب المؤتمر من أجل الجمهورية)، ومنصب رئيس المجلس التأسيسي إلى مصطفى بن جعفر (رئيس

---

(٣٤) حديث مع راشد الغنوشي في: **الشروق**، ٢٦/٨/٢٠١١.

(٣٥) عبد اللطيف الحناشي، «انتخابات المجلس الوطنيّ التأسيسيّ التونسيّ: الإطار، المسار، والنّتائج،» المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (١٥ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.dohainstitute.org/release/c738d279-20bb-4234-b48c-75458e014522>.

(٣٦) مهمّة المجلس التأسيسي هي كتابة الدستور، ثم إصداره واختيار طبيعة النظام السياسي وشكله، وصولاً إلى إجراء انتخابات تشريعية.

حزب التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات)، وحصلت الحركة أيضاً على أكثر الحقائب الوزارية، ومنها وزارات السيادة[٣٧].

د ـ علاقة حركة النهضة بالتيارات والأحزاب ذات المرجعية الإسلامية

(١) النهضة والحركة السلفية

لا تتوفر في أدبيات حركة النهضة مواقف محددة وواضحة تجاه الحركة السلفية في تونس، باستثناء بعض ما يصرّح به بعض قادتها إلى الصحافة من آراء ومواقف ذات علاقة بالأحداث التي يثيرها السلفيون في تونس من بعد الثورة، ومن ذلك تنديد الحركة بحادثة إنزال العلم في كلية آداب منوبة، التي أقدم عليها أحد الطلبة السلفيين، ودعوتها جميع الأطراف الطلابية والجامعية إلى التهدئة وتجنّب التصعيد في الخطاب والسلوك وفي الإجراءات، ورفض العنف من أية جهة كانت، في الوقت الذي أثار، ويثير، الصمت الرسمي للحكومة التونسية ذات الأغلبية النهضوية إزاء تجاوزات السلفيين العديدة[٣٨] تساؤلات عميقة حول موقف هذه حكومة وتساهلها تجاه تلك الممارسات، الأمر[٣٩] الذي فسّره البعض بأنه يمثل «نوعاً من التعاون» بين الطرفين، رغم ما يتردّد من حديث عن تطبيق القانون[٤٠]. لذلك تبدو حدود الانفصال والاتصال بين الطرفين «غامضة وملتبسة، وهي علاقة التقاء ومواجهة» بحسب بعض قوى المعارضة المدنية التونسية[٤١].

كما أن ما يُعيبه بعض الباحثين على حركة النهضة أنها «لم تعبّر عن تمايز فكري وسياسي واضح من التيار السلفي، بل إنها راهنت انتخابياً على هذا التيار، ولم تنجح في تحييد جزء من هذا التيار الذي كفّر كل من يشارك في الانتخابات، وفي العملية الديمقراطية أصلاً»[٤٢]. كما يعتقد هؤلاء أن النهضة

---

(٣٧) تكوّنت الوزارة من ٢٧ وزيراً و١٠ وزراء بين معتمدين لدى الوزير الأول ومستشارين (٧ ـ ٣)، إضافةً إلى ١٣ كاتب دولة (وكيل وزارة) واحتفظت حركة النهضة بأغلب المناصب.

(٣٨) الاعتداء على بعض الصحافيين والمثقفين، إنزال العلم، السيطرة على جامع الفتح في العاصمة.

(٣٩) موقع تونس اليوم (١٠ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.tunisianewstoday.com>.

(٤٠) محسن مرزوق، «في ملف الحكومة ووزاراتها خط أحمر.. والمستهدف اليسار والمعارضة..!،» **الأسبوعي** (١٢ آذار/ مارس ٢٠١٢).

(٤١) الشكري بلعيد في حوار مع جريدة التونسية،» **التونسية**، ٦/ ٣/ ٢٠١٢.

(٤٢) مرزوق، المصدر نفسه.

«راهنت على تحييد السلفيين وعدم الدخول معهم في تصادم، وذلك على حساب توضيح مواقفها من عدّة مسائل»[٤٣].

وما يزيد الأمر التباساً وغموضاً بالنسبة إلى هؤلاء هو وصف راشد الغنوشي للسلفية، في حديث أدلى به قبل الثورة، بأنها «موجة عابرة مباركة وما فيها من أشواك، وهي ليست إلا انعكاساً لعنف السلطة، ومع مرور الزمن وانفتاح الوضع السياسي في البلاد سيستعيد المجتمع التونسي أبناءه»[٤٤]. كما اعتبرهم «إخوة للحركة» التي عليها «الحوار والتواصل معهم، والتعاون في ما اتّفقنا عليه، ويعذر بعضنا البعض في ما اختلفنا فيه»[٤٥]. كما يعتقد الغنوشي أن «القيادات السلفية التونسية ستمرّ بمرحلة المراجعة، وستجد نفسها مضطرة إلى التأقلم مع الواقع التونسي حتى تستوي مع معادلة معه». ويرى أنه من «الجيد أن يخطو السلفيون خطوة نحو السياسة ويتشكلوا في أحزاب. . . لأن مجال السياسة ليس هو مجال الإطلاق، وإنما مجال النسبية، وسيضطرون إلى التحالف مع أحزاب أخرى حتى يكون لهم نفوذ، والذي لا يتاقلم مع الواقع التونسي إما يندثر أو يهمّش»[٤٦].

أما الصحبي عتيق، وهو عضو في المجلس الوطني التأسيسي عن حركة النهضة، فنفى أن تكون العلاقة بين الحركة والسلفيين «علاقة متوترة»، في الوقت الذي دعا فيه إلى «ضرورة فتح الحوار مع الشباب السلفي»، ذاكراً أن «فكر حركة النهضة هو سلفي في الأصل، حيث إن الحركة تنبذ التعصب والمذهبية، وترفض التقليد، وتعود إلى النصوص الشرعية، وهو ما يرى فيه «التجديد في الإسلام»[٤٧].

وفي غياب موقف سياسي وفكري واضح من الحكومة تجاه الحركة السلفية وممارستها التي توصف بأنها «شاذة»، تساءل بعض الباحثين عن الأسباب التي تقف وراء ذلك. وفي هذا الإطار، يرى البعض أن «حركة النهضة

---

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) «هل استخدمت «النهضة» السلفيين لطمأنة خصومها؟،» **الحديث** (٢٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٩)، وقد وَرَدَ في: **الشروق**، ٥/ ١٢/ ٢٠١١.

(٤٥) راشد الغنوشي، «النهضة ستنتصر في الانتخابات،» **الشروق**، ٢٦/ ٨/ ٢٠١١.

(٤٦) «الشيخ راشد وحديث في العمق،» **حقائق**، ٩/ ٣/ ٢٠١٢.

(٤٧) «الصحبي عتيق: الضرورة تستدعي فتح حوار مع أبنائنا السلفيين واحتضانهم،» **الجريدة التونسية**، ٩/ ٢/ ٢٠١٢، <http://www.aljarida.com.tn/ar/politique/572-2012-02-09-11-53-05>.

ربما استفادت من السلفيين في تعبئة واجهات المواجهة، وهي تحتاج إليهم رمزياً حتى تبدو لخصومها وكأنها ناطق باسم أوسع ما يمكن من الطيف الإسلامي، كما تحتاج إليهم أيضاً حتى تبدو مطمئنة وكأنها أخوهم الأكبر الذي يلملمهم تحت جناحيه عند الحاجة[٤٨]. كما يرى هؤلاء أن حركة النهضة بحدّ ذاتها تضمّ بعض القواعد ذات التوجه السلفي المتشدد[٤٩]. ويشير أحد قياديي النهضة إلى بعض الأطراف التي تراهن على حتمية المواجهة بين «النهضويين» والسلفيين[٥٠]. وترتكز حجة الذين يرون حتمية الصراع بين النهضة والسلفيين على اعتبار أن السلفيين «لا يعيرون حساباً للنهضة، لا بل ويعلنون أن توجهها السياسي يخرج بها من مواقف الجماعة»، ويستشهد هؤلاء أيضاً بما أعلنته جهات فقهية وهابية سعودية متشددة، ذهبت إلى حدّ تكفير الشيخ راشد الغنوشي وتحميله مسؤولية التعامل مع «الكفرة العلمانيين»[٥١].

(٢) العلاقة مع حزب التحرير

تنفي النهضة، على لسان أبرز قيادييها، أية علاقة لها أو تواصل مع حزب التحرير، مؤكدة أن للنهضة ضوابط سياسية وأهدافاً تعمل من أجلها[٥٢]. وبدوره، ينفي المسؤول في حزب التحرير، فرع تونس، وجود أية اتصالات مع حركة النهضة، اعتقاداً منه أن «الحوار مع الآخر، حتى وإن كان إسلامياً، لا يعني التحالف معه، لأن لا سبيل إلى ذلك لاختلافنا الكبير معه». بل لا يتردّد ضمناً، في سياق حديثه جواباً عن سؤاله عن علاقة الحزب بالنهضة، باتهام هذه الأخيرة، وإن ضمنياً، بحصولها على تمويلات خارجية وتحول تلك الأحزاب إلى «مشاريع اقتصادية، وهو ما يطرح أكثر من سؤال حول العديد من الأطراف السياسية، ومدى خبثها ومكرها وكذبها على الناس»[٥٣].

---

(٤٨) رأي السيد المهدي المبروك الباحث في علم الاجتماع ووزير الثقافة في حكومة الترويكا، مستقل، «هل استخدمت لنهضة السلفيين لطمأنة خصومها؟،» **الشروق**، ٥/١٢/٢٠١١.

(٤٩) المصدر نفسه.

(٥٠) أنور الدين العرباوي، «هناك أطراف تبحث وتدفع نحو مواجهة بين السلفية والنهضة،» **الأولى**، ١٤/٣/٢٠١٢.

(٥١) «الحكومة ووزاراتها خط أحمر.. والمستهدف اليسار والمعارضة..!،» **الأسبوعي**، ١٢/٣/٢٠١٢.

(٥٢) «من تصريح السيد عليّ العريض في ملف بلا تأشيرة.. ومتهم بالضلوع في العنف.. ماذا يريد حزب التحرير،» **الأسبوعي**، ٨/٨/٢٠١١.

(٥٣) المصدر نفسه.

(٣) الحركة والشيعة في تونس

حذّر راشد الغنوشي من منفاه البريطاني من ظاهرة انتشار التشيّع في مناطق المغرب العربي، ومنها تونس، وعبّر عن انزعاجه من ذلك برغم محدودية الظاهرة[٥٤]. ويعتقد الغنوشي أن محنة الحركة الإسلامية في كل من مصر وتونس والجزائر قد استفادت منها جماعات شيعية، وثّقت علاقاتها بالدول القائمة، كما توثقت علاقة إيران الدولة مع تلك الأنظمة، ومنها النظام التونسي، «في الوقت الذي تحظر فيه الحركة الإسلامية، وتواجه بخطة تجفيف ينابيع واستئصال»، الأمر الذي فتح المجال أمام الدعوة الشيعية. ومن نتائج ذلك بروز «جمعية أهل البيت»[٥٥]. أما وزير الشؤون الدينيّة التونسي بعد الثورة، المحسوب على النهضة، فقد أعلن صراحة أن «وزارته لن تسمح بتواصل حملات نشر «الفكر الشيعي» في المجتمع التونسي»، مؤكداً، خلال مؤتمر صحافي، أن وزارته وضعت خططاً لمواجهة ما أطلق عليها بـ «الازمة»، مشيراً إلى أن «محاولات التشييع هدفها إحداث صراعات طائفية بين صفوف الشعب الواحد»[٥٦].

هـ ـ مواقف النهضة من بعض القضايا الراهنة

(١) الدستور

تتبنّى حركة النهضة نموذج الدولة المدنية الديمقراطية والبند الأول من الدستور القديم الذي يؤكد أن الإسلام دينها (أي تونس)، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها، وتحقيق أهداف الثورة أولويتها. غير أن الحزب لم يحسم بعد موقفه النهائي بشأن مشروع الدستور، إذ دعت بعض القيادات الممثلة في المجلس التأسيسي إلى اعتماد دستور مصدره الشريعة الإسلامية[٥٧]، غير أن السيد الصحبي عتيق، رئيس كتلة النهضة في المجلس، تحاشى التنصيص الواضح على الشريعة، واكتفى بالقول بضرورة صياغة دستور يستمد روحه من

---

(٥٤) الفجر نيوز، ١٨/ ٩/ ٢٠٠٨.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) موقع تونس اليوم (١٠ آذار/ مارس ٢٠١٢).

(٥٧) «الصادق شورو يستند إلى آية قرآنية لمعالجة ظاهرة الاعتصامات: دعوة إلى تطبيق الشريعة؟ وكذلك الأمر بالنسبة إلى السيد الصحبي عتيق،» المغرب، ٢٥/ ١/ ٢٠١٢.

القيم الإسلامية السمحاء[٥٨]. في حين يقول نور الدين البحيري، نائب عن النهضة في المجلس التأسيسي ووزير العدل، إن الموقف الرسمي للنهضة هو الإبقاء على الفصل الأول من الدستور[٥٩].

(٢) حول المراة

تعتبر مجلة **الأحوال الشخصية** في تونس من المكاسب التي تحققت في عهد بورقيبة[٦٠]، وقد أثار موقف حركة النهضة، خاصة أثناء الحملة الانتخابية التشريعية لسنة ١٩٨٩ الكثير من اللغط حول ازدواجية موقف حركة النهضة من هذه المجلة، إذ برزت مواقف تتناقض مع ما صرح به راشد الغنوشي وبعض أدبيات الحركة[٦١]. وبعد الثورة أكدت تبنّيها لمبدأ الحركة الذي ينصّ على النهوض بواقع المرأة وتفعيل دورها في مختلف مجالات المجتمع، كما أكدت المساواة بينها وبين الرجل في الحقوق والواجبات، ودعم مكتسباتها الحاصلة، ومقاومة النظرة الدونية إليها، سواء وردت من عصور الانحطاط أو من نماذج التغريب القسري، كما صرح علي العريض أن الحركة مع مجلة **الأحوال الشخصية** وضد تعدد الزوجات[٦٢].

وترى الحركة أن مجلة **الأحوال الشخصية** ليست ناشئة عن العلمانيين، بل هو نتاج عمل لجنة وطنية بقيادة الشيخ الفاضل بن عاشور، مفتي الديار التونسية آنذاك، وهي، أي اللجنة، اعتمدت على قراءات إصلاحية متأثرة بالنصّ الديني، ومستوعبة للحضارة الغربية. لذلك، فان الحركة هي مع المساواة في الحقوق والواجبات بين المرأة والرجل، وضدّ النظرة الدونية إلى المرأة، ومع تقييد الحريات الشخصية، وضد تعدّد الزوجات[٦٣]. وتتمثل الحركة بعشرين سيدة في

---

(٥٨) جيهان لغماري، «تتقن المناورة بين السلطة والمعارضة: العريضة الشعبية.. قوة ثالثة في المجلس التأسيسي؟،» **التونسية**، ١٢/٣/٢٠١٢.

(٥٩) «نور الدين البحري في حديث شامل «للمغرب»،» **المغرب**، ٤/٣/٢٠١٢.

(٦٠) صدرت يوم ١٣ آب/أغسطس ١٩٥٦، حتى قبل صدور الدستور التونسي، ومنعت بنود هذه المجلة تعدّد الزوجات وأكدت الطلاق العدلي وحقّ المرأة والرجل في طلب الطلاق وحقّ التعويض عن الضرر المادي والمعنوي عند الطلاق... وتحديد سنّ الزواج (١٧ سنة) للمرأة و(٢٠ سنة) للرجل، كما أجازت حقّ التبنّي...

(٦١) «كشف البراهين عن مشروع الإسلاميين،» **المغرب**، ٣١/٣/١٩٨٩.

(٦٢) **الأسبوعي**، ٣١/١/٢٠١١.

(٦٣) «راشد الغنوشي: «النهضة» ستنتصر في الانتخابات،» **الشروق**، ٢٦/٨/٢٠١١.

المجلس التأسيسي من جملة أعضاء الحركة التسعة والثمانين (٨٩).

(٣) الحركة والاتحاد العام التونسي للشغل[٦٤].

رافق إضراب عمال وأعوان البلدية الذي استمر لمدة أربعة أيام الاعتداء على بعض مقارّ الاتحاد، إما بالحرق أو رمي الفضلات أمامها، وخاصة منها المقر المركزي للمنظمة في بطحاء محمد علي. واتهم الأمين العام لاتحاد الشغل حركة النهضة بالوقوف وراء الاعتداءات، وإلقاء الأوساخ أمام مقارّ الاتحاد. وصعد اتحاد الشغل موقفه ضد الحكومة الحالية، وخرج في احتجاج حاشد رفع المتظاهرون خلاله شعارات متضامنة مع الاتحاد ومعادية لحركة النهضة[٦٥]. في المقابل، نفى القيادي في حركة النهضة عامر العريض صحة تلك الاتهامات بالاعتداءات، مشيراً إلى أنّ الحركة ندّدت بشدة بهذه «الممارسات الهمجية». بدوره، نفى رئيس حركة النهضة راشد الغنوشي منذ أيام، اتهامات الاتحاد، قائلاً: «هذه الاتهامات لا أصل لها»، ودعا الاتحاد إلى أن يتقدم إلى القضاء «إن كانت لديه إثباتات». كما وصف الاعتداءات على الاتحاد بأنها «همجية»، متهماً في الوقت نفسه أطرافاً، من دون أن يسميها، بأنها تسعى إلى الدفع باتجاه «التصادم» بين حركة النهضة واتحاد الشغل[٦٦].

---

(٦٤) **الاتحاد العام التونسي للشغل**: ساهم في النضال الوطني وتحرير البلاد من الاستعمار الفرنسي، تحالف مع الاتجاه السياسي للحبيب بورقيبة، زعيم الحزب الحرّ الدستوري، الداعي إلى قبول الاستقلال الذاتي كمرحلة أولى لنيل الاستقلال التام، وذلك ضدّ الزعيم صالح بن يوسف الذي رفض هذا التوجه ونادى بضرورة مواصلة الكفاح حتى نيل كل شعوب المغرب العربي الاستقلال. ساهم الاتحاد في بناء دولة الاستقلال، وكان ممثلاً في المجلس التأسيسي والبرلمان، وفي حكومات بورقيبة المختلفة، غير أن العلاقة بين الطرفين توتّرت بسبب سعي بورقيبة والحزب إلى الهيمنة على المنظمة التي عرفت هزّات عديدة بلغت ذروتها سنة ١٩٧٨، بعد استقالة أعضاء الاتحاد من الحزب، وإعلان الإضراب العام في البلاد، والدخول في مواجهة دموية انتهت بسجن القيادات النقابية وتنصيب قيادات موالية للحزب، ورغم الانفراج النسبي في العلاقة بين الطرفين استمرّت القطيعة، خاصة في أواخر حكومة محمد مزالي.. وبعد عام ١٩٨٧ أعاد الاتحاد نشاطه (مؤتمر سوسة عام ١٩٨٩) ودخل في مرحلة جديدة اتسمت بمهادنة القيادة المركزية للمنظمة النظامَ الجديد على المستويين السياسي والاجتماعي... يبلغ عدد المنخرطين ٦٠٠ ألف منخرط، منهم **٣٥** بالمئة نساء، و**٣٨** بالمئة في الجملة هم أقل من **٣٥** سنة. انظر: موقع الاتحاد العام التونسي للشغل.

انظر أيضاً: عبد السلام بنحميدة، **الحركة النقابية الوطنية للشغيلة بتونس، ١٩٢٤ ـ ١٩٥٦**، ترجمة رضا بسايس [وآخرون]، ٢ ج (تونس: دار محمد علي الحامي، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ١٦١، وMustapha Kraim, *La Classe ouvrière Tunisienne et la lutte de la libération nationale, 1939-1952* (Tunis: [n. pb.], 1980), p. 445.

(٦٥) «حسين العباسي الأمين العام لاتحاد الشغل،» الجزيرة نت (٢٩ شباط/ فبراير ٢٠١٢).

(٦٦) المصدر نفسه.

وما زاد الوضع احتقاناً الاعتداء على ١٠ صحافيين أثناء المسيرة الحاشدة التي سيّرها الاتحاد، والتي ضمّت الآلاف من مناضلي الاتحاد ومكونات المجتمع المدني[٦٧]، ثم تصريحات رئيس الحكومة السيد حمادي الجبالي الذي وصف المشاركين في المسيرة بأنهم «ميليشيات» تجمعية (نسبة إلى التجمّع الدستوري المنحلّ)[٦٨].

وقد تمكّن الغنوشي من إطفاء «الحريق» بعد زيارته إلى المقر المركزي للاتحاد، ومقابلة أمينه العام، وتأكيده له ببراءة الحركة مما حدث، وضرورة الحرص على عدم انجرار الطرفين إلى صراعات من هذا القبيل، تغيب فيها مصلحة البلاد والعباد، داعياً إلى ضرورة الحوار والتفاوض بين الطرفين لتجاوز المشكلات وحل الخلافات خدمة لمصلحة البلاد[٦٩].

(٤) حركة النهضة والمعارضة المدنية

باستثناء حزبي التكتل والمؤتمر، حليفي النهضة في المجلس التأسيسي والحكومة، تبدو علاقة حركة النهضة بالأحزاب «المدنية» متوترة ويسودها عدم ثقة متبادلة. فالنهضة تتهم المعارضة بالعمل على عرقلة أعمال الحكومة والتآمر عليها مع السفارات الأجنبية لإسقاط الحكومة، لكن من دون أن تقدم دليلاً على اتهامها ذاك[٧٠]. أما المعارضة، فتتهم النهضة بمواصلة الخيارات الاقتصادية والاجتماعية نفسها التي كان يعتمدها النظام السابق[٧١]. ولا تثق المعارضة أيضاً في نوايا النهضة حول اعتماد النظام الديمقراطي المدني والعدالة والمساواة كقيم لا محيد عنها، كما تشك في إمكانية تخلّيها عن الازدواجية التي ميّزت خطابها، إذ تعتقد أن النهضة لم تقطع بعد مع الفكر السلفي، كما لم تحسم بصفة نهائية مع مسألة طبيعة الدولة وبقدرتها الفائقة على الانقلاب على مواقفها والتراجع عنها بسرعة[٧٢].

---

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) «صراع الاتحاد والنهضة عبر «القمامة»،» **الصباح**، ٢٧/ ٢/ ٢٠١٢.

(٦٩) «النهضة، الاتحاد: انفرجت الأزمة؟،» **الشروق**، ١١/ ٣/ ٢٠١٢.

(٧٠) «نظرية المؤامرة أو سياسة الهروب إلى الأمام،» **المغرب**، ٣/ ٣/ ٢٠١٢.

(٧١) شكري بلعيد في حوار مع: **التونسية**، ٦/ ٣/ ٢٠١٢.

(٧٢) «النظام الجمهوري عرضة للخطر،» **المغرب**، ١٧/ ٣/ ٢٠١٢.

و ـ المواصفات الثقافية والمهنية لقيادة حزب النهضة

تتكون اللجنة التنفيذية لحركة النهضة من ١٨ عنصراً، من بينهم امرأتان. ويبلغ متوسط عمر هؤلاء ٥٥,٨٨ سنة، ويبلغ أكبرهم ٧١ سنة (راشد الغنوشي)، وأصغرهم ٤٤ سنة (اثنان؛ امرأة ورجل).

أما بالنسبة إلى المستوى الثقافي لهذه القيادة، فنجد ١٢ عضواً من الحاصلين على شهادات تعليم عال و٦ أعضاء حاصلين على تعليم ثانوي (بكالوريا). وبالنسبة إلى التركيبة المهنية، نلاحظ وجود متقاعد واحد، ومحاميَيْن، وستة مهندسين، ومعلم، ورجل أعمال، وصحفي (متفرّغ للحزب)، وطالب (متفرّغ للحزب)، وطبيب واحد، وأستاذ تعليم ثانوي، وموظف سام. ومن جملة أعضاء القيادة، نلاحظ وجود ٩ أعضاء كنواب في المجلس التأسيسي، ٦ منهم في الوزارة الائتلافية.

٢ ـ حزب الأمانة

حصل الحزب على التأشيرة القانونية بعد الثورة.

أ ـ المبادئ السياسية للحزب

ـ الدفاع عن الهوية العربية الإسلامية ومبادئ حقوق الإنسان.

ـ دعم الاستقلال وسيادة الدولة التونسية والنظام الجمهوري ومبادئ دولة القانون، والدفاع عن سيادة الشعب، والمحافظة على مكتسبات الثورة.

ـ اعتماد مبدأ الحوار كمنهج للتعامل، ونبذ العنف والتطرف.

ـ تدعيم أسس النظام الديمقراطي وسيادة القانون، والتداول السلمي على السلطة، والتعددية، والفصل بين السلطات الثلاث.

ب ـ المبادئ الاقتصادية والاجتماعية للحزب

ـ دعم اقتصاد السوق الرشيد مع دور فعّال للدولة في القطاعات الاستراتيجية.

ـ تركيز اقتصاد مندمج ومتوازن ومنفتح على محيطه.

ـ إيجاد نظام جبائي تحفيزي، عادل وشفاف، في إطار مجلة جبائية موحّدة.

ـ إرساء دعائم التنمية المستدامة، وتفعيل التكامل الاقتصادي المغاربي.

ـ تفعيل دور الأسرة ومشاركتها في الشأن العام والمحافظة على مكتسباتها.

ج ـ مواقف الحزب من بعض القضايا العربية والدولية

ـ تحقيق اندماج مغاربي.

ـ بناء علاقات شراكة وتعاون مع محيط تونس الخارجي.

ـ الوقوف مع القضايا العادلة في العالم، وخاصة منها قضيّة الشعب الفلسطيني الأبي.

د ـ المبادئ الثقافية والتربوية

ـ إرساء ثقافة تتطلع إلى العالمية انطلاقاً من مخزونها الحضاري.

ـ دعم ثقافة وطنية منفتحة على الثقافات الأخرى من دون تصادم مع هوية الشعب.

ـ تحقيق التوازن الجهوي في المجال الثقافي، وإشراك رأس المال الوطني في تبنّي مشاريع ثقافية.

ـ تفعيل مجانية التعليم وإجباريته وتعميمه، وضمان تكافؤ الفرص في المجال التربوي بين جميع الفئات والجهات.

هـ ـ المواصفات الثقافية والمهنية للمكتب السياسي للحزب ونشاطه

ـ يتكون المكتب السياسي للحزب من ١٣ عضواً، منهم ٣ نساء. أما مواصفات الأعضاء، فهي: ٣ محامين، و٣ مديرين، و٣ رجال تعليم، وموظفان، وطالب، وعضو عاطل عن العمل.

ـ شارك الحزب في انتخابات المجلس التأسيسي، وتقدم بقوائم في بعض الدوائر، ومنها دائرتا تونس العاصمة، غير أنه لم يتمكّن من الحصول على أي مقعد، وكانت نتائجه هزيلة. وعرف الحزب عشية الانتخابات بعض المشاكل التنظيمية، وخلافات حادة بين أعضاء القيادة، وقد رفع بعض المنخرطين في الحزب الأمر إلى القضاء[٧٣]. يعتبر نشاط الحزب محدوداً جداً على الساحة،

---

(٧٣) «حزب الأمانة أمام القضاء الاستعجالي،» الشروق، ١٢/ ١٠/ ٢٠١١.

حتى إنه لا يصدر المواقف والبيانات إلا في مناسبات نادرة. ومؤخراً قرر الحزب حلّ نفسه والاندماج في إطار سياسي جديد يضم حزبين آخرين[٧٤].

٣ ـ حزب اللقاء الإصلاحي الديمقراطي

حصل الحزب على التأشيرة القانونية في ٢٢ آذار/مارس ٢٠١١، غير أن المشروع انطلق منذ سنة ٢٠٠٣ بمبادرة السيد خالد الطراولي[٧٥] من خارج البلاد بعد التقاء مجموعة من شباب الهجرة على فكرة تأسيس منتدى فكري ومنبر سياسي يسعى إلى إنتاج وبلورة أطروحات ومواقف جديدة، بعدما تنبّه الجميع إلى حالة العقم والتهميش التي طالت القلم السياسي والمعرفي الإسلامي التونسي[٧٦].

أ ـ المرجعية الفكرية للحزب

هي حركة سياسية واجتماعية تسعى إلى تبني وخدمة وترويج خطاب سلمي، ورؤية إصلاحية إجرائية وحضارية ذات مرجعية إسلامية وديمقراطية. وهي تعمل من خلال دستور البلاد وقوانينها والعقد الاجتماعي والسياسي المنظّم للمشهد العام. وهي تعبر عن تمثيل تيار عريض في الوسط التونسي، ينشد الوسطية والتجديد والهوية والأخلاق والحرية والديمقراطية والمصالحة الوطنية، ظل غائباً عن مواطن الفعل والتفاعل والتفعيل لغياب الوضع السليم والمحيط المعافى[٧٧].

ولا يعتبر الحزب نفسه حركة دينية، ولا دعوية، ولكن حركة مدنية ذات مرجعية إسلامية وديمقراطية. لذلك فإن أساس العضوية فيه هي «المواطنة ولا غير المواطنة»، فالانتماء إلى الحزب «مدني والبرنامج السياسي مدني، وفق اجتهاد مدني، حمله صاحب قبعة أو طربوش. ومن اختلف مع خطاب «اللقاء»

---

(٧٤) وذلك في إطار حزب جديد تحت اسم «حزب الأمان»، وذلك في ٢٠ آذار/مارس ٢٠١٢، أما الحزبان الآخران فهما «حزب تونس الكرامة» و«حزب التحالف الوطني للسلم والنماء».

(٧٥) خالد الطراولي: من مواليد تونس العاصمة، متزوّج وله ٦ أطفال، بقي منفياً خارج البلاد لمدّة عقدين تقريباً. حاصل على شهادة دكتوراه في الاقتصاد من جامعة باريس. أصدر كتباً تحوم كلّها حول الالتصاق بعملية التغيير في بعدها الوطني أو الحضاري: **إشراقات تونسية: الديمقراطية ورحلة الشتاء والصيف وحدّث مواطن قال، خواطر منفية ورؤى في الاقتصاد الإسلامي.**

(٧٦) «حوار مع خالد الطراولي،» **الشروق**، ٩/ ٢/ ٢٠١١.

(٧٧) المصدر نفسه.

ومع برنامجه، فقد اختلف مع فهمه ومع تصوراته ورؤاه، ولا يختلف مع الإسلام»[٧٨].

ويعتبر مؤسس الحزب أن «الإسلام الحضاري هو إدماج للسياسة بالقيم، ولقاء بين المادة والروح، حيث تصبح القيم مشروع حياة. إننا نحمل قراءة مدنية لهذا المقدس، نحمل عنصر الخطأ والصواب، لا عصمة لفرد، ولا قدسية لفكرة، ولكنه اجتهاد خالص، طرح مدني، من طرف مدني، في مجتمع مدني»[٧٩].

يركز الحزب كثيراً على الجانب الأخلاقي في السياسة وممارستها، ويولي الأمر أهمية بالغة في برنامجه، إذ يعتبر أن الأخلاق والقيم ليست «ديكوراً، أو مسقطة على العمل السياسي، أو حديثاً مثالياً ونزعة طوباوية، ولكنها جوهر العملية السياسية في حراكها وأهدافها. هذه القيم النبيلة والأخلاق الشريفة سوف نتمثلها في ممارساتنا، وسوف تكون حجر الزاوية في تصوّراتنا وبرامجنا ومقترحاتنا»[٨٠].

ب ـ أهداف الحزب[٨١]

يحدد اللقاء الإصلاحي الديمقراطي مجموعة من الأهداف الأساسية، منها الثابت والهيكلي، الذي يشكل فلسفة برنامجه العام، ويتداخل في ذلك الظرفي والآني. ومن أهدافه:

ـ العفو التشريعي العام عن كل المساجين السياسيين، والسماح للمغتربين والمشرّدين بالعودة، وإعادة الحقوق إلى أهلها، ورد الاعتبار إلى كل ضحايا سنوات الجمر.

ـ العمل على تأكيد المرجعية السلمية والإطار الديمقراطي للإسلام، كدين وحضارة.

ـ تثبيت قيم العدل والحرية والفضيلة في كل ميادين الظاهرة الإنسانية ومحاربة الفساد بمظاهره المتعددة.

---

(٧٨) «حركة اللقاء الإصلاحي الديمقراطي: رؤية إصلاحية إجرائية ذات مرجعية إسلامية ديمقراطية،» **الشروق**، ٣١/ ٣/ ٢٠١١؛ <http://www.liqaa.net>, and <http://www.partistunisie.com>.

(٧٩) خالد الطراولي، «نحن بحاجة لمؤتمر وطني لقيادة الثورة،» **الصباح**، ٢٥/ ٢/ ٢٠١١.

(٨٠) المصدر نفسه.

(٨١) <http://www.liqaa.net>, and <http://www.partistunisie.com>.

ـ اعتبار المرأة شقيقة للرجل، والدفاع عن حقوقها كاملة في ظل فكر تجديدي يستقرئ الماضي من دون مواربة، ويعيش الحاضر من دون تلكؤ، ويستشرف المستقبل عن علم ووعي، غايته حضور المرأة «الإنسان»، وتغييب المرأة «الأنثى»، عبر تقدير مكانتها، وتعزيز مساهمتها الإيجابية في بناء الفرد والمجتمع بعقلها وروحها.

ـ الرفض الكلي والحازم لثقافات وأطروحات التطرف والتعصب والصراع، ومواجهتها بالكلمة الطيبة والقدوة الحسنة والمنطق السوي.

ج ـ الاقتصاد

ـ بناء الاقتصاد العادل الذي يرتكز أساساً على تخليق آليته وأهدافه، وتحرير المبادرة، والإنصاف في توزيع الثروة، في ظل تناغم بين الجهات، وتوازن بين الأفراد والجماعات.

ـ إعادة الاعتبار لدور الزكاة والوقف في العملية الإنتاجية والاستثمارية والتضامن الاجتماعي.

د ـ العلاقات الخارجية

ـ العمل على بناء الوحدة المغاربية كحلقة أولى في مسار الوحدة العربية عبر محطات جادة تتبناها الشعوب والحكومات تنطلق من سوق اقتصادية جماعية وعملة موحدة.

ـ تدعيم إدماج تونس في محيطها الإسلامي والمتوسطي والأفريقي حتى تكون عنصراً منفتحاً وفاعلاً على المستويين الإقليمي والعالمي.

هـ ـ نشاط الحزب(٨٢)

شارك الحزب في انتخابات المجلس التشريعي الأخيرة ضمن قوائم «طريق السلامة» التي يترأسها الوجه الإسلامي المعروف المحامي عبد الفتاح مورو. وقد أسندت إليه رئاسة قائمة في إحدى الدوائر القريبة من العاصمة التونسية

(٨٢) أسّس الحزب مع ٤ أحزاب أخرى هي: «الحركة الوطنية للعدالة والتنمية» و«حزب الكرامة والعمل» و«جبهة العمل والإصلاح» و«تيار المستقبل للإسلام» تحالفاً سياسياً أطلقوا عليه اسم «حلف الجماعة».

(محافظة زغوان)، وقائمة في دائرة القيروان، ودائرتين في فرنسا، غير أنه لم يحصل على أي مقعد من مقاعد المجلس. ورغم أنه يصدر في مناسبات مختلفة بيانات سياسية، غير أن نشاطه يظل محدوداً جداً على الساحة التونسية[٨٣]. وشارك مؤخراً في تأسيس تحالف جديد باسم «حلف الجماعة»، كما أصدر فصيله الطلابي (!) بدوره بياناً يتيماً حول الوضع في سورية[٨٤]، غير أن نشاط هذا الفصيل في الساحة الطلابية غير معروف، وخاصة أثناء انتخابات المجالس العلمية الأخيرة.

٤ ـ حزب المحافظين التقدميين

أ ـ من «العريضة» إلى «الحزب»

(١) **العريضة**: انبثق هذا الحزب عن «العريضة الشعبية»، وهي مبادرة سياسية وطنية مستقلة، اقترحها الكاتب والإعلامي التونسي د. محمد الهاشمي الحامدي من لندن يوم ٣ آذار/مارس ٢٠١١ على الرأي العام التونسي، ودعا فيها إلى إقامة نظام سياسي واجتماعي جديد بعد الثورة، يضمن الحرية السياسية لجميع المواطنين، ويحافظ على الهوية العربية الإسلامية للبلاد، ويعتمد وينفذ برنامج الصحة المجانية، ومنحة البطالة والتنقل المجاني للمسنّين، وإنشاء وزارة لعمالنا في الخارج، وديوان للمظالم، وديوان للزكاة، ومؤسسة عالمية لخدمة السيرة النبوية في القيروان، ومؤسسة علمية للتقنية والصناعة في القصرين[٨٥]. دخلت هذه العريضة في انتخابات المجلس التأسيسي في قوائم مستقلة[٨٦]، واحتلت المرتبة الثالثة، وهو ما شكل مفاجأة في تلك الانتخابات[٨٧].

(٢) **تأسيس الحزب**: تأسس الحزب بعد النجاح الواسع الذي حققته

---

(٨٣) من آخر البيانات التي اطّلعنا عليها بيان يؤيّد فيه لقاء الحكومة التي اتّخذت قراراً بقطع العلاقات الدبلوماسية مع سورية.

(٨٤) «بيان الفصيل الطلابي لحركة اللقاء الإصلاحي الديمقراطي،» موقع الساعة (تونس) (١١ شباط/فبراير ٢٠١٢)، <http://www.assaa.tn>.

(٨٥) «تعريف موجز بالعريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية،» الهاشمي نت (٢١ شباط/فبراير ٢٠١٢).

(٨٦) «تصريح السيد الحامدي،» **الصباح**، ١٨/٣/٢٠١١.

(٨٧) الحناشي، «انتخابات المجلس الوطنيّ التأسيسيّ التونسيّ: الإطار، المسار، والنتائج».

العريضة في الانتخابات، وكان الهدف من ذلك، بحسب الحامدي، أن يكون الحزب «أداة عمل حزبية تسهل نشاط تيار العريضة الشعبية، وتساعد في تأطير أنصاره الراغبين في العمل الحزبي»[٨٨]. وفي ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ أعلن عن تأسيس «تحالف تونس الجميلة» ليكون عنواناً سياسياً وفكرياً للتيارات التي ترغب في التنسيق والتعاون مع تيار العريضة الشعبية وحزب المحافظين التقدميين في المواعيد الانتخابية المقبلة[٨٩].

ويشير الحامدي إلى أنه اختار اسم «المحافظين التقدميين»، متأثراً بتجربة السياسة البريطانية وتراث حزبيها الكبيرين: المحافظون والعمال. أما عن المعاني التي يكتنزها الاسم، فيشير إلى أن عبارة المحافظين تعني أن «حزبنا يعتزّ بالهوية العربية الإسلامية لتونس ويدافع عنها بإخلاص، وأنه أيضاً يلتزم بدعم مؤسسة الأسرة كنواة أساسية لضمان استقرار المجتمع». وعبارة التقدميين تعني «أننا حزب اجتماعي يساري بالتصنيفات التقليدية، لأننا ننحاز إلى الفقراء والزواولة، وندافع عن حق كل تونسي في الصحة المجانية، وحق العاطلين عن العمل في منحة البطالة، وحق كبار السن في التنقل المجاني. هذه السياسات تجعل من حزبنا حزباً تقدمياً»[٩٠].

(٣) الأهداف

يتبنّى الحزب أهداف العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية، وفي مقدمة تلك الأهداف:

- سن دستور ديمقراطي يحترم مبادئ حقوق الإنسان والهوية العربية - الإسلامية لتونس.

---

(٨٨) محمد الهاشمي الحامدي، «سنفوز في الانتخابات القادمة... وهؤلاء سيكونون في الحكومة،» **الشروق** (تونس)، ١٥/٢/٢٠١٢.

وقد تعذّر على د. الهاشمي المشاركة ضمن الهيئة التأسيسية التي تقدّمت بطلب تأسيس الحزب إلى وزارة الداخلية، لأن قانون الأحزاب المعمول به حالياً يحرمه من ذلك الحق بسبب حصوله على الجنسية البريطانية، إضافةً إلى جنسيته التونسية. وفي انتظار تغيير القانون، والسماح لجميع التونسيين الذين حصلوا على جنسية أجنبية خلال إقامتهم في الخارج بالحق في تكوين الأحزاب وتسييرها، فإن د. محمد الهاشمي الحامدي سيساهم بكلّ حماسة في مناصرة «حزب المحافظين التقدميين»، باعتباره مؤسساً فعلياً له، وفي دعم مسيرته من أجل تحقيق أهدافه المبيّنة في نظامه الأساسي.

(٨٩) الهاشمي نت (٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١)، <http://www.alhachimi.net>.

(٩٠) الحامدي، المصدر نفسه.

ـ اعتماد نظام العلاج المجاني لجميع المواطنين.

ـ صرف منحة البطالة للعاطلين عن العمل مقابل العمل يومين لصالح المجموعة الوطنية.

ـ العناية بالتشغيل والفلاحة والتعليم والسكن والبيئة وزيادة الصادرات وتنويعها، وتمكين من هم فوق سن الخامسة والستين من التنقل المجاني في المواصلات العامة، وإنشاء وزارة للمواطنين العاملين في الخارج. من هذا المنطلق، فإن الحزب سيدعم الحملة الانتخابية لقوائم العريضة الشعبية في انتخابات المجلس التأسيسي، وسيعمل على المساهمة في تأطير أنصار العريضة في كل ولايات الجمهورية، وبناء تيار سياسي وطني وسطي معتدل، يعبّر عن تطلعات الأغلبية الواسعة من الشعب التونسي، المحافظ بطبعه والتقدمي بطبعه أيضاً»[٩١].

ب ـ الحزب والانتخابات

تمكّن تيار العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية من الفوز بـ ٢٨ مقعداً في المجلس التأسيسي، وفرض نفسه بصفته القوة السياسية الثالثة في البلاد من جهة عدد المقاعد في المجلس التأسيسي (بفارق مقعد واحد عن حزب المؤتمر من أجل الجمهورية صاحب المركز الثاني)، وبصفته القوة السياسية الثانية في البلاد من حيث الأصوات والحضور الشعبي. وقد أجمعت وسائل الإعلام التونسية والعربية والعالمية أن نجاح قوائم العريضة الشعبية كان المفاجأة الحقيقة والكبرى لأول انتخابات حرة تنظّم في تونس منذ استقلالها في عام ١٩٥٦.

ج ـ الحزب والدستور

تبنّت كتلة العريضة الشعبية للحرية والعدالة والتنمية في المجلس الوطني التأسيسي مشروع الدستور الذي أعده مؤسس تيار العريضة الشعبية ورئيسه محمد الهاشمي الحامدي، وقدمته كمقترح رسمي إلى رئيس المجلس الوطني التأسيسي وإلى بقية أعضاء المجلس.

وأكد الناطق الرسمي باسم الكتلة إبراهيم القصاص في تصريح صحفي أن

---

(٩١) تصريح صحفي بمناسبة الترخيص لحزب المحافظين التقدميين، في ٢١/٨/٢٠١١.

هذا الدستور المقترح ينصّ في فصله **الأول** أن «تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، الإسلام دينها والمصدر الأساسي لتشريعاتها، والعربية لغتها والجمهورية نظامها». وفي فصله **الثاني** أن «نظام الحكم ديمقراطي يطبق الشورى، ويضمن الفصل والتوازن بين السلطات والحرية والكرامة لجميع المواطنين والمقيمين من الرجال والنساء»[٩٢]. أما بقية فصوله فهي تؤكد ضمان حق العمل والصحة والتعليم للشعب وحياد الإدارة العمومية وإقامة نظام رئاسي مع برلمان بغرفتين منتخبتين. كما تنصّ على إعطاء السكان في كل ولاية حق انتخاب الوالي والمعتمد والعمدة، وإقامة مجلس أعلى للقضاء مستقل عن السلطة التنفيذية، وهيئة عليا مستقلة للانتخابات تتكون من قضاة متفرغين[٩٣].

واعتبر الهاشمي الحامدي أن اعتماد الإسلام مصدراً أساسياً للتشريع «سيعزز مقومات الدولة المدنية الديمقراطية، وسيعزز حقوق المرأة، ويضمن العدالة والحقوق الاجتماعية الأساسية للفقراء والمهمّشين في تونس، لأن تعاليم الإسلام تأمر بالشورى والعدل واحترام حقوق الإنسان، وبالسلام والتعايش السلمي بين الدول، وتأمر أيضاً بضمان كرامة جميع البشر من الرجال والنساء بقطع النظر عن الدين والعرق واللون»[٩٤].

د ـ الحزب والحكومة المؤقتة

تتميز علاقة مؤسس الحزب بحركة النهضة بالتوتر الشديد منذ أن انسلخ الحامدي عن حركة النهضة وناصبها وزعيمها راشد الغنوشي العداء[٩٥]. لا يتردّد الحامدي وأعضاء حزبه في نقد الحكومة، وكذلك الطريقة التي يدير بها رئيس الجمهورية المؤقت بعض الملفات، وخاصة في ما يتعلق بالسياسة الخارجية والاجتماعية، إذ اعتبر أن عرض الرئيس التونسي المؤقت اللجوء السياسي على الرئيس السوري وعائلته، «نزعة فردية في اتخاذ القرار، ولا تحترم المجلس التأسيسي الذي يعتبر السلطة الشرعية الأولى في البلاد،

---

(٩٢) «كتلة العريضة الشعبية تقدّم مشروع دستور في ٩ أبواب و١٠١ فصلاً،» وكالة تونس إفريقيا للأنباء (وات) (٢٢ شباط/ فبراير ٢٠١٢).

(٩٣) المصدر نفسه.

(٩٤) تصريح صحفي من د. محمد الهاشمي الحامدي، في ٢٩ شباط/ فبراير ٢٠١٢.

(٩٥) «المغرب تكشف خفايا الكراهية المتبادلة: ماذا بين الغنوشي والحامدي؟،» المغرب، ٢٨/ ١٠/ ٢٠١١.

وتثير الشكوك حول مدى استقلالية القرار التونسي في السياسة الخارجية». وطالب الحامدي الرئيس بضرورة العودة إلى المجلس التأسيسي، والحصول على موافقته قبل الإعلان عن أية مبادرة كبرى في السياسة الخارجية للبلاد، كما هدده بالسعي إلى العمل على سحب الثقة منه في حالة مواصلته لهذا السلوك[٩٦]، كما لا يتردد هو أو أعضاء حزبه في نقد الحكومة أحياناً بحدّة.

هـ ـ المواصفات المهنية والثقافية لقيادة الحزب

يضم المكتب التنفيذي الذي يترأسه الهاشمي الحامدي ويديره من لندن مكتباً تنفيذياً يضم، إلى جانب الحامدي، ١٠ أعضاء رشحهم الأمين العام للحزب: ثلاثة (أمين المال، ونائب الأمين العام، وشقيق الأمين العام للحزب) من نواب العريضة في المجلس التأسيسي، وإعلامياً، ورجل أعمال، وأستاذاً جامعياً، وطبيبين، ومهندساً، وأستاذة تعليم ثانوي، وهي المرأة الوحيدة في قيادة الحزب[٩٧].

عرفت العريضة بعد انتخابات المجلس التأسيسي استقالة عدة مسؤولين من الحزب، وتواصلت تلك العملية حتى بعد تأسيس الحزب: استقال منه الأمين العام، فقام الحامدي بتعويضه بشخص آخر، سريعاً ما استقال بدوره، فعيّن الحامدي نفسه أميناً عاماً ورئيساً له أيضاً[٩٨].

من جهة أخرى، سعت بعض الأحزاب الجديدة ذات الإمكانيات المالية الكبيرة، وتسعى، إلى إغراء بعض أعضاء العريضة في المجلس التأسيسي للانضمام إليها، الأمر الذي دفع أمين عام حزب المحافظين إلى رفع قضية ضد حزب الاتحاد الوطني الحر مؤخراً[٩٩].

٥ ـ الحركة التونسية للعمل المغاربي

حصل الحزب على التأشيرة القانونية في ٢٤ أيار/مايو ٢٠١١ من عدة

---

(٩٦) تصريح صحفي من د. محمد الهاشمي الحامدي.

(٩٧) «تشكيل أوّل مكتب تنفيذي لحزب المحافظين التقدميين،» الهاشمي نت (٢١ شباط/فبراير ٢٠١٢)، <http://www.alhachimi.net>.

(٩٨) الحامدي، «سنفوز في الانتخابات القادمة... وهؤلاء سيكونون في الحكومة».

(٩٩) «قضية ضدّ حزب توه،» **المغرب**، ١٨/٣/٢٠١١.

شخصيات تعمل في ميدان المحاماة برئاسة محمد النوري[١٠٠]، ثم انتقلت الرئاسة إلى المحامي مصطفى المنيف.

أ ـ برنامج الحزب[١٠١]

ـ تعميق قيم المواطنة وتطوير آليات المشاركة الواعية والمسؤولة في مختلف مواقع القرار والفعل.

ـ الحفاظ على مقومات الهوية العربية والإسلامية، وإرساء دعائم الديمقراطية بتأكيد سيادة الشعب عبر الاختيار الحر لممثليه.

ـ الممارسة الكاملة للحريات العامة والخاصة، وترسيخ مبادئ دولة القانون والمؤسسات بالحرص على فصل السلط الثلاث، ودعم استقلالية القضاء وشفافيته، وضمان حرية الإعلام واستقلاليته ونزاهته في نطاق الاحترام الكامل لمقتضيات القانون وأخلاقيات المهنة.

ـ إرساء التنمية الشاملة والمستديمة على أساس دعم حرية المبادرة، وتشجيع الاستثمار والتكامل بين القطاعين الخاص والعام، والتواصل مع المؤسسات الاقتصادية في مغربنا الكبير.

ـ بناء نسيج اقتصادي وطني ومغاربي متين متكامل ومستقل عن مراكز الهيمنة العالمية.

ـ تعميق جذور ثقافتنا الوطنية الأصيلة ودعم عناصر إشعاعها في إطارها الحضاري الشامل وامتدادها المغاربي، والعمل على تنمية قدرات العطاء والإبداع، وضمان حرية التفكير والتعبير، وحماية التعددية والتنوع وحق النقد والاختلاف.

ـ ضمان سلامة النسيج الاجتماعي وانسجامه وتواصله من خلال الحرص على تماسك الأسرة باعتبارها الخلية الأساسية للمجتمع، وترسيخ دعائم

---

(١٠٠) محمد النوري محام لدى محكمة التعقيب وناشط حقوقي، عضو مؤسّس لهيئة المحامين الشبان، وعضو سابق في الهيئة الوطنيّة للمحامين ورئيس مؤسس للجمعية الدولية للدفاع عن المساجين السياسيين ورئيس مؤسس لمنظمة حرية وإنصاف؛ ناضل طويلاً ضد نظام الاستبداد الذي مارَسَ عليه وعلى عائلته ضغوطات وعقوبات شديدة غير قانونية.

(١٠١) <http://motam.net/index.php/2011-10-15-20-56-31>.

السلم الاجتماعية بتعزيز ثقافة الحوار، فكراً وممارسة، وإرساء آليات المصالحة والتعايش، وتنمية التكافل والتضامن والتعاون بين كافة مكونات المجتمع.

ـ دعم الطاقة التفاوضية للدولة أمام التجمعات الدولية الأخرى.

ب ـ نشاط الحزب

شارك الحزب في انتخابات المجلس التشريعي في عدة دوائر، وخاصة في دائرتي محافظة صفاقس، غير أنه لم يتمكّن من الفوز بأي مقعد في المجلس، وبعد حملته الانتخابية لم يُعرف له أي نشاط سياسي حتى في مستوى نشر البيانات واتخاذ المواقف.

٦ ـ حزب العدل والتنمية

حصل الحزب على تأشيرة للعمل القانوني بتاريخ ١٨ آذار/ مارس ٢٠١١، ولم تكن للأعضاء المؤسسين للحزب أي نشاط حزبي قبل الثورة.

أ ـ المرجعية الفكرية

يتمثل أحد أبرز أهداف الحزب في تثبيت الهوية العربية ـ الإسلامية لتونس رفضاً للائكية...[١٠٢] يطرح الحزب على نفسه بناء دولة عصرية وديمقراطية لا تتنكر للهوية العربية الإسلامية، ومنفتحة على محيطها الخارجي، وغنية بقدراتها الفكرية، وضامنة لمواطنيها العزةَ والكرامةَ والحريةَ، مؤمنة بغد أفضل لأجيالها الصاعدة.

وتشير الوثائق التأسيسية لحزب العدل والتنمية[١٠٣] إلى أن الحزب هو حزب ينتمي إلى خط وسط اليمين، وتنطلق الرؤية السياسية لحزب العدل والتنمية من فلسفة العلامة ابن خلدون التي مفادها أن العدل هو أساس العمران، إذ من غير عدل لا ديمومة لأية دولة: «لا سلطان بدون شوكة، ولا شوكة بدون مال، ولا مال بدون شعب، ولا شعب بدون عدل، ولا عدل

(١٠٢) «حوار مع محمد صالح الحدري،» **الشرق الأوسط**، ١٠/ ٣/ ٢٠١١.

(١٠٣) «حزب العدل والتنمية: بناء دولة عصرية ديمقراطية عادلة...،» **الشروق**: ٢٧/ ٣/ ٢٠١١، وموقع الحزب العدالة والتنمية على شبكة الإنترنت، <http://www.pjd.tn/>.

بدون سلطان». ولا ينفي مؤسسو الحزب التقارب من حيث المبادئ مع حزب العدالة والتنمية التركي، ولكن برؤية وخصوصية تونسية صرفة. لذلك، فهم يتجهون إلى إضافة لفظة «التونسي» إلى تسمية الحزب، ليكون «حزب العدل والتنمية التونسي».

ب ـ أهداف حزب العدل والتنمية[١٠٤]

وضع مؤسسو حزب العدل والتنمية لعملهم جملة من السياسات والأهداف، أرفقوها في وثيقة أطلقوا عليها «تعريف حزب العدل والتنمية»، ويمكن تلخيصها في ما يلي:

(١) السياسة الاقتصادية والاجتماعية

يعتمد الحزب الليبرالية المقيدة بالعدل التي ترمي إلى التشجيع على المبادرة الحرة والاستثمار الخاص لتسهيل وتنمية خلق الثروة إلى أقصى حدّ ممكن، على أن يتم توخّي العدل في توزيع تلك الثروة.

ـ كما يحرص الحزب على الدفاع عن التقليص من الفوارق في مستوى العيش بين طبقات المجتمع، وتشجيع التضامن التلقائي والحرّ بين أفراد وفئات الشعب تضامناً يشبه ما تعيشه بلادنا هذه الأيام إبان الثورة.

ـ الحرص على تنمية المعرفة والمهارات والبحث العلمي بصفة متناغمة مع المبادرة الاقتصادية، مع المحافظة على الخدمة العامة التي تقدّمها الدولة إلى المواطنين والقادرة على توفير عيش كريم للطبقات الضعيفة.

ـ العمل على التطور السليم للعائلة التي هي ركيزة المجتمع، كما يعتمد تحرير المرأة من الصورة الدنيئة التي حُبست فيها، والتي تتمثل، بحسب رؤية الحزب، في استغلال المرأة كبضاعة جنسية، واستعمالها كيد عاملة رخيصة ومستغلة استغلالاً بشعاً، وتوظيف عورات المرأة الجسدية في سبيل الاشهار لترويج البضائع والخدمات.

ـ يدعو الحزب إلى إرجاع الكرامة والاحترام للمرأة لتدعيم دورها في العائلة والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

---

(١٠٤) موقع حزب العدل والتنمية على شبكة الإنترنت، <http://www.pjd.tn/>.

(٢) الأهداف السياسية

يرمي الحزب إلى تطوير ما يطلق عليه النمو السياسي من خلال العمل على بعث ديمقراطية حقيقية ترتكز على الممارسة المطلقة لسيادة الشعب على السلطة السياسية، والتفريق الحقيقي بين السلط الثلاث والتوازن الحقيقي بينها، وتدعيم الإعلام كسلطة رابعة فعلية وحماية استقلالها من أية تبعية للسلطة السياسية أو لرؤوس الأموال المستثمرة في المؤسسات الإعلامية، وتشجيع صحافة الاستقصاء الموضوعي وما شابه ذلك.

(٣) النشاطات

انضم رئيس اللجنة التأسيسية محمد صالح الحدري في ٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١١ إلى «المجلس الوطني لحماية الثورة» من دون أن يتمكّن من عضوية الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي. وقد شارك الحزب في انتخابات المجلس التأسيسي بكثافة ملحوظة في أغلب الدوائر الانتخابية في البلاد، لكنه لم يتمكّن من الحصول على أي مقعد في المجلس، كما شارك الحزب في العديد من التظاهرات.

(٤) الموقف من الحكومة الائتلافية المؤقتة وحركة النهضة

هو من الأحزاب التي تدعم الحكومة وعملها[١٠٥]، ووقف إلى جانبها مندّداً بـ «الاعتصامات» التي وصفها بغير القانونية، وعمليات قطع الطرقات والإضرابات العشوائية التي تهدف إلى «شلّ عمل الحكومة والإضرار بالاقتصاد وبنيته الأساسية». كما انتقد الحزب ما أسماه «استعمال وسائل الاتصال بجميع أنواعها في بثّ الإشاعات والأكاذيب، والمسّ بكرامة بعض الرموز السياسية لإحداث البلبلة والفوضى، وتشتيت اهتمامات الشعب في مسائل غير ذات جدوى، وانحياز الإعلام بصفة أخص إلى جهات معيّنة»[١٠٦].

للحزب تنسيق كبير مع حركة النهضة، وتعقد بينهما اجتماعات دورية[١٠٧]. وتدعم حركة النهضة حزب العدل، غير أن ذلك لا يمنع مؤسس

(١٠٥) وكالة بناء نيوز (تونس) (٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢).

(١٠٦) المصدر نفسه.

(١٠٧) المصدر نفسه.

الحزب من نقد بعض سلوكيات الحركة، انطلاقاً من تجربة السجن التي جمعته مع قيادات النهضة بعد محاكمته سنة ١٩٩٢، إذ يعتبر أن الحركة كانت منحازة إلى ممارسة العنف، وذلك من خلال تأييد بعض قيادييها للعمليات التي كانت تقوم بها بعض المجموعات المحسوبة على الإسلام في الخارج (السيارات المفخخة في العراق وأفغانستان)، أو في الداخل، حيث قام بعض أفرادها ببعض العمليات خلال الثمانينيات وبداية التسعينيات، على الرغم من تبرؤ القيادات حالياً من تلك الأفعال، لكنها كانت ترى أن ذلك يصنّف ضمن الجهاد في سبيل الله[١٠٨]. وعن أسباب خلافه مع النهضة، يقول مؤسس الحزب إن «قسماً من قيادات النهضة يبيح الاستيلاء على الحكم بالقوة، في حين أنني كنت أرى أن الوصول إلى الحكم يمكن أن يتم بالكلمة الطيبة. وأنا من الأشخاص الذين يستميتون في الدفاع عن حق اليهود والنصارى في الوجود. لكل هذه الأسباب، اخترت بعث حزب العدل والتنمية»[١٠٩].

من جانب آخر، يذكر أن حزبه ليس في وضعية صراع مع النهضة. أما عن طبيعة الخلاف، فيقول الحدري إنه خلاف سياسي، ومنطلقه النظرة إلى الواقع وكيفية حصول التغيير على المستوى السياسي: «لنا مواقف، وتقييماتنا للأحداث، وللحركة آراؤها المنشورة والمعروفة لدى جمهور عريض من التونسيين»[١١٠].

(٥) موقف الحزب من العلمانية

برغم إقرار مؤسس الحزب بحرية الأشخاص في توجهاتهم الفكرية، غير أنه يبدي استياءه من «التوجه العلماني للدولة»، بل يعلن صراحة أنه ضد التوجه العلماني في تونس. كما لا يفرق الحزب بين السياسة والدين، ويعتبر أن المسألتين مرتبطتان بعضهما ببعض[١١١].

(٦) الموقف من المعارضة

اتهم الحزب على لسان محمد الصالح الحدري، الأمين العام، أطرافاً

---

(١٠٨) «حوار مع محمد صالح الحدري».

(١٠٩) المصدر نفسه.

(١١٠) المصدر نفسه.

(١١١) المصدر نفسه.

منتسبة إلى بعض التيارات اليسارية والعلمانية بممارسة تصرفات غير مسؤولة ضد مصلحة البلاد ولتعطيل عمل الحكومة(١١٢).

ج ـ المواصفات الثقافية والمهنية لاعضاء اللجنة التأسيسية للحزب

تتكوّن اللجنة التاسيسية للحزب من ١٧ عضواً منهم ٧ نساء. أما التركيبة المهنية للأعضاء، فتتمثل في التالي: ٥ طلبة، وفلاح، وطبيبان، وموظف في القطاع العام، وربتا بيت، وتاجر واحد، ومهندسان، وعامل يومي، واثنان من رجال الأعمال. ويعتبر السيد محمد صالح الحدري رئيس الحزب ومؤسسه من العسكريين القدامى الذين باشروا العمل السياسي بعد الثورة، ويعمل الآن في القطاع الفلاحي(١١٣).

٧ ـ حزب الكرامة والمساواة

حصل الحزب على الترخيص القانوني للنشاط بتاريخ ١ آذار/مارس ٢٠١١، ويؤكد مؤسّسو حزب الكرامة والمساواة في بيانهم التأسيسي أنهم سيعملون باقتدار وحزم من أجل توفير الظروف الكفيلة بتشريك كل التونسيين، وخاصة الجهات الداخلية والمنسيّة طيلة ٥٠ سنة، وتمكينهم من الإسهام النشيط في مراحل اتخاذ القرار وتنفيذه على أرض الواقع بالنجاعة المطلوبة. هذا إلى جانب الحرص على التوزيع العادل لثمار التنمية بين كل الجهات بالمساواة المطلوبة، وذلك ضمن تصوّر للحياة الاجتماعية والسياسية متأتٍّ من بعد إسلامي صرف، ومن دون تطرّف ولا مغالاة، ومن دون أحقاد أو كراهية. . . «تصوّر يفسح المجال رحباً لإحياء معاني الإخاء والتسامح والتضامن وحب

---

(١١٢) وكالة بناء نيوز (تونس) (٣٠ كانون الثاني/يناير ٢٠١٢).

(١١٣) محمد صالح الحدري: من مواليد ١٥ أيار/مايو ١٩٤٤ في تونس. تلقّى تكويناً عسكرياً في المدرسة العسكرية للمشاة والإدارة في مونبلييه، ومدرسة المدرعات في فورت نوكس، وكليّة القيادة والأركان في فورت لافن وورث في أمريكا، والمدرسة الحربية العليا، ومعهد الدراسات السياسية في باريس. شغل رئيساً لقسم الإدارة العسكرية، وأستاذاً في الأكاديمية العسكرية في تونس، وآمر سريّة مشاة في الجيش التونسي، ومسؤولاً في قسم العمليات في أركان جيش البر، ومستشاراً عسكرياً لدى الوزير الأوّل لمدّة ٥ سنوات. شارك في حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ كآمر سريّة قيادة وإسناد ضمن فوج مشاة دفاعاً عن بورسعيد في مصر لمدّة أربعة أشهر. أُحيل على التقاعد الوجوبي لأسباب سياسية في نيسان/أبريل ١٩٨٧ قبل أن يُحكم عليه من قِبَل المحكمة العسكرية بثماني سنوات سجناً في آب/أغسطس ١٩٩٢ بعد اتهامه بكونه العقل المدبّر لمحاولة انقلاب عسكري ضدّ الرئيس السابق.

الخير، واعتماد مسؤولية مباشرة تؤسس للبناء الوطني والمجتمعي الصحيح والثابت»[١١٤].

أ ـ المرجعية الفكرية للحزب

لا تعتبر حركة الكرامة والمساواة نفسها حزباً، وإنما حركة تحاول أن تؤسس مشروعاً إسلامياً تقدّمياً يقطع مع الإسلام السياسي الأرثوذكسي، وهي لا تعتبر هذا المشروع نهائياً، بل هو متطور ويتميز بالتاريخية مع الاستناد إلى القيم الكونية بما هي محصّلة لجدل الحضارات التي مرت بها الإنسانية، وهي تعتبر هذه القيم قيماً عربية إسلامية من خلال فهم حداثي للحضارة العربية الإسلامية[١١٥].

يعتبر الحزب أن من مبادئه الأساسية «الحفاظ على الشخصية التونسية بهويتها العربية ـ الإسلامية في إطار إسلامي وسطي لا مكان فيه للتطرف ولا للعنف الديني»[١١٦]. كما يعتبر الإسلام المصدر الأساسي «لقيمنا السامية، وعاملاً من عوامل توازن الذات والمجتمع». ويعارض الحزب، على لسان أمينه العام، أي مبدأ للمساواة بين المرأة والرجل في الميراث. كما يعارض تطبيق الشريعة في تونس، وقال «إنّ النموذج الأمثل لحكم تونس هو النموذج التونسي»، منتقداً «أولئك الذين يرغبون في توريد النموذج التركي، لأننا أفضل نموذج في العالم الإسلامي»[١١٧].

تعتقد حركة الكرامة والمساواة أن العقلانية العربية ـ الإسلامية تتقاطع مع منتجات الحضارة الإنسانية، وهو ما يسمح بإنتاج خطاب حداثي، ولكنه مؤسس داخل الثقافة العربية ـ الإسلامية، بل ويستمد شرعيته منها. وتأتي إضافة الحركة ـ بحسب رؤية مؤسسيها ـ من كون الفعل السياسي يتأسس على رؤية فكرية تعتبر العقل وريث الوحي، والأداة الإنسانية وريثة المعجزات، بحيث إن

---

(١١٤) «الأحزاب السياسيّة في تونس بعد ثورة ١٤ جانفي، حزب الكرامة والمساواة،» **الشروق**، ١٦/٣/٢٠١١.

(١١٥) حركة الكرامة والمساواة، <http://www.mddtunisie.tn/index.html>.

(١١٦) حزب الكرامة والمساواة، <http://istetla3.com/index.php/a7zablist/84-partis2/95-pde>، ومنتديات تونيزيا سات، <http://www.tunisia-sat.com>.

(١١٧) «حوار مع الأمين العام لحزب الكرامة والمساواة،» إذاعة شمس إف إم (٦ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠١١)، <http://shemsfm.net>.

العقلانية هي جوهر الفكر بما هي تفسير وتغيير للواقع في أفق قيمي يجمع بين الحداثة الكونية والتيارات العقلية داخل الفكر العربي ـ الإسلامي.

تقطع حركة الكرامة والمساواة مع الفكر السلفي ومع السلفية السياسية، وهي تؤسّس مشروعها داخل النظام القيمي، كما انتجته اللحظة الأولى (اللحظة التي تكلّم فيها اللّه)[١١٨].

ب ـ الأهداف

يعمل الحزب على تحقيق الأهداف التالية[١١٩]:

ـ تكريس لغتنا العربية في جميع تعاملاتنا والتفتح على لغات أجنبية حيّة (إنكليزية ـ صينية).

ـ استقلالية القضاء باعتباره الضامن لحماية القانون ومصداقية العدالة.

ـ ضمان حقوق الإنسان واجب مقدس يعمل الحزب على تكريسه والدفاع عنه تماشياً وديننا.

ـ العمل على إقامة علاقات مع الأحزاب الإسلامية وغيرها.

ج ـ المجال الاقتصادي والاجتماعي

ـ الاعتماد في الاقتصاد على تشريك كل الفئات وكل الجهات، وخاصة الوسط والجنوب، والاعتماد على تطوير القدرة التنافسية لاقتصادنا الوطني، وتشجيع المبادرات، ورفع العوائق والقيود المجحفة التي تضعها الإدارة، والحدّ من الأنانية الطبقية والفئوية، وكبح الإثراء الفاحش، والسعي إلى تجسيم العدالة في توزيع الثروة الوطنية.

ـ استئصال معضلتي الفقر والأمية، وضمان الحقوق الاجتماعية الأساسية، وفي طليعتها الحق في الشغل والصحة والسكن والعيش الكريم والمعرفة والثقافة للجميع، في اتجاه إرساء علاقات اجتماعية قوية مبنية على المساواة والكرامة والتضامن، توفر للجميع الإمكانية الفعلية لممارسة حقوق المواطنة

---

(١١٨) **الشروق**، ٣/ ٤/ ٢٠١١.

(١١٩) حزب الكرامة والمساواة، <http://istetla3.com/index.php/a7zablist/84-partis2/95-pde>، ومنتديات تونيزيا سات، <http://www.tunisia-sat.com>.

ممارسة كاملة، وتهدف إلى تحقيق سعادة كل تونسي وتونسية في إطار العمل على تحقيق سعادة كامل المجموعة الوطنية.

د ـ في مجال السياسة الخارجية

ـ العمل على تركيز انتمائنا إلى وطن عربي موحد من المحيط إلى الخليج.

ـ العمل على بناء فضاء مغاربي مع الدول التي قامت بثورتها ضدّ طغاتها.

ـ إنشاء قوّة مشتركة في شمال أفريقيا بين تونس وليبيا ومصر، وتقوم هذه القوة على تكوين «صندوق إسلامي» يضمّ جميع الأموال المجمّدة[١٢٠].

هـ ـ المواصفات المهنية والثقافية للمؤسسين

يتكون الحزب من شخصيات ينشطون في قطاعات مختلفة، كالمحاماة والطب والوظيفة العمومية والتدريس الثانوي والجامعي، وتتكون من ٢١ فرداً، منهم ٣ نسوة، ويتوزعون مهنياً: ١٣ محامياً، وطبيب واحد، وإطار بنكي، وموظفان اثنان، ورئيس مصلحة، وأستاذ تعليم ثانوي، ومستشار قانوني، ومحاسب[١٢١].

٨ ـ حزب الحركة الوطنية للعدالة والتنمية[١٢٢]

حصل حزب الحركة الوطنية للعدالة والتنمية على الوصل القانوني يوم ٢ شباط/فبراير ٢٠١١.

أ ـ أهداف الحزب السياسية ومرجعيته[١٢٣]

ـ المحافظة على مبادئ وقيم الجمهورية التونسية، على أساس أن تونس دولة حرة مستقلة ذات سيادة، العربية لغتها، والإسلام دينها.

---

(١٢٠) «حوار مع الأمين العام لحزب الكرامة والمساواة،» إذاعة شمس إف. إم.

(١٢١) «مشروع تأسيس حركة الكرامة والمساواة،» **الشروق**، ٣/ ٤/ ٢٠١١.

(١٢٢) وعن سؤال بشأن خلفية تسمية الحزب وإمكانية تأثرها بتجربة «حزب العدالة والتنمية» التركي، لم ينف الرويسي إعجاب مؤسّسي الحركة بالتجربة التركية، وقال: «نحن مع الاستئناس بالتجارب التركية أو المغربية شرط احترام الخصوصية التونسية دون نسخ أعمى، نعتبر أنفسنا حركة محافظة على الهوية العربية الإسلامية التونسية بلا انغلاق، ومنفتحة على بقية التجارب الأخرى في العالم بلا ذوبان». انظر: المصدر نفسه.

(١٢٣) **الصباح**، ٢٠/ ٢/ ٢٠١١، و <http://rsistancedespeuples.blogspot.com>.

ـ المحافظة على الهوية العربية ـ الإسلامية للمجتمع التونسي، وترشيد المواطن التونسي إلى قيم انسانية عليا أهمها الكرامة والحرية والعدل.

ـ رفض الحركة الاحتكام إلى قوانين «لا تنبع من المرجعية الإسلامية»[١٢٤].

ـ نبذ العنف بكل أشكاله وتجلياته[١٢٥].

ـ المحافظة على المكاسب الدستورية، ودعمها تأكيداً لعلوية القانون، وضماناً لاحترام الحريات العامة والأساسية[١٢٦].

ب ـ الأهداف الاقتصادية والاجتماعية

ـ العمل على إثراء الاقتصاد الوطني اعتماداً على برامج قوامها التنمية المتوازنة والمحافظة على الثروات الطبيعية لوطننا..[١٢٧].

ـ دعم النظام الرأسمالي مع تدخل الدولة لتقليص الآثار السلبية لهذا النظام.

مراجعة المنظومة الجبائية لكي لا تبقى سيفاً مسلطاً على رقاب البعض.

ـ يجب أن نوفر الظروف الملائمة للاستثمار في الجهات، وهو ما سيوفر مواطن شغل.

ـ الدفع باتجاه اعتماد المواطن على نفسه، وأن لا يعوّل على الدولة في الحصول على عمل.

ج ـ التعليم والثقافة

ـ إثراء التجارب على مستوى البرامج الموجودة وعدم الاكتفاء بالنموذج الفرنسي.

ـ اعتماد البرامج التعلمية والثقافية من الحضارة العربية الإسلامية.

---

(١٢٤) **الصباح**، ١٣/٣/٢٠١١.

(١٢٥) «الأحزاب السياسيّة بعد ثورة ١٤ جانفي: الحركة الوطنية للعدالة والتنمية،» **الشروق**، ٨/٣/ ٢٠١١.

(١٢٦) المصدر نفسه.

(١٢٧) **الصباح**، ٢٠/٢/٢٠١١، و <http://rsistancedespeuples.blogspot.com>.

ـ رفع الوصاية السياسية والدينية على الثقافة، والجمهور وحده سيكون الحكم.

د ـ السياسة الخارجية

ـ التفكير جيداً في اتحاد المغرب العربي مع اعتبار طبيعة الفترة الراهنة.

ـ تفعيل علاقاتنا مع الدول العربية والإسلامية والأفريقية.

ـ معارضة كل أشكال التطبيع مع الكيان الصهيوني.

هـ ـ العلاقة مع حركة النهضة

يختلف الحزب مع حركة النهضة في المرجعية والبرامج، ويتهم الحزب حركة النهضة بأنها في موقع الدفاع عن نفسها من تهم وتجاوزات ألصقت بها حقيقة أو باطلاً، في الوقت الذي يتحالف فيه المسؤول الأول للحزب مع الأحزاب الأخرى الوليدة منها أو القديمة، أو يتحالف معها شرط أن لا تمسّ من مبادئ حزبه[(١٢٨)].

و ـ فصل الدين عن الدولة

يعتبر أمين عام الحزب أن مسألة فصل الدين عن الدولة هي «حق أريد به باطل»، وأن الدعوة مبنية على تخوّفات واهية من كون حركة النهضة لها إمكانية الفوز بالانتخابات. وقال: «الفصل الحقيقي هو في مستوى العقلية وفي سلوكنا وتصرفاتنا... المهم أن لا نتعامل مع الآخر وفق قاعدة معي أو ضدي»[(١٢٩)].

ز ـ الموقف من المرأة والقضايا ذات العلاقة بها

وعن موقف الحزب من النقاب، والحجاب، قال المسؤول الأول: إننا «لسنا فقهاء حتى نفتي في هذه المسائل، نحن لا يهمنا من يصلي أو لا يصلي، المرأة ترتدي الحجاب أو النقاب، المهم هو احترام القوانين المنظّمة للشأن العام». مضيفاً قوله: «نحن مع حرية المعتقد واللباس والتدين، لكننا نرفض

---

(١٢٨) **الصباح**، ١٣/ ٣/ ٢٠١١.

(١٢٩) المصدر نفسه.

ارتداء النقاب مثلاً في الفضاءات العامة، أو من ينادي بمنع اختلاط المرأة والرجل في العمل والدراسة، أو اعتماد الحجاب في بطاقة الهوية..»[١٣٠].

كما عبّر المكتب السياسي لحركة العدالة والتنمية عن رفضه لوزارة تعنى بشؤون المرأة، وقال: «لماذا نختزل المرأة في وزارة.. ولماذا لا نؤسس وزارة للرجل؟»، كما طالب بفتح النقاش لتصويب مهام وزارة الشؤون الدينية.

ح ـ موقف الحركة من حزب التحرير

يعتبره حزب متناقض، فهو من جهة يرفض الأحزاب الأخرى، ومن جهة أخرى يطالب بتأشيرة قانونية من وزارة الداخلية وفق قانون الأحزاب. وقال: «أقول لحزب التحرير أنصف الناس من نفسك»[١٣١].

ط ـ المواصفات الثقافية والمهنية لقيادة الحزب

يتركب المكتب السياسي للحركة من ١٥ عضواً، منهم امرأتان اثنتان، وهم مجموعة من الأساتذة الجامعيين ومحامٍ واختصاصي علم النفس[١٣٢].

ثانياً: الأحزاب والحركات الإسلامية غير المعترف بها قانونياً

قدّم العديد من الأحزاب مطلباً للحصول على تأشيرة العمل القانوني، غير أن وزارة الداخلية والوزارة الأولى لاحقاً رفضت الكثير منها، نظراً إلى عدم استجابتها لقانون الأحزاب، وعدم التكيف مع بعض فصوله. ومن بين تلك الأحزاب عدد مهم ذات مرجعية دينية، ورغم كثرة عدد هذا الصنف من الأحزاب غير أنها ظلت غير معروفة على الساحة. لذلك سنركز في هذا الفصل على الأحزاب والتيارات ذات المرجعية الدينية التي تنشط وتعمل، بالرغم من عدم حصولها على التأشيرة القانونية أو أنها لا تؤمن أصلاً في التشكل في إطار أحزاب.

---

(١٣٠) المصدر نفسه.

(١٣١) المصدر نفسه.

(١٣٢) الأمين العام للحركة هو د. مراد الرويسي، أستاذ جامعي وباحث في كلية منوبة، مولود في فرنسا في ١٣ آب/ أغسطس ١٩٧٥. حصل على شهادة الدكتوراه في اختصاص السوسيولوجيا من كلية العلوم الاجتماعية في لافال بكندا سنة ٢٠١٠، بعد أن كان قد أنهى الأستاذية في اختصاص علم النفس في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعيّة بتونس سنة ٢٠٠٠.

١ ـ حزب التحرير: البدايات الصعبة

هو جزء من تنظيم عالمي يمتد عبر القارات الخمس، ويعود **تأسيسه** إلى سنة ١٩٥٣ على يد الشيخ محمد تقي الدين النبهاني، ويدعو الحزب إلى الخلافة الإسلامية[١٣٣]. أما في تونس، فعقد الاجتماع التأسيسي للفرع سرّاً في كانون الثاني/يناير ١٩٨٣، وتم انتخاب رئيس له[١٣٤]. وقد تمكن من اختراق المؤسسة العسكرية والأمنية، وعرفت عناصره المدنية والعسكرية عدة محاكمات منذ سنة ١٩٨٣، وتواصلت المحاكمات خلال التسعينيات من القرن الماضي وبداية الألفية الثالثة. غير أن الحزب واصل نشاطه سرّاً داخل الفضاءات الشعبية والجامعية. كما عقد مؤتمر الخلافة (المؤتمر السنوي للحزب) خلال السنوات ١٩٨٨ و١٩٨٩ و١٩٩٠، ثم تلت ذلك مرحلة صعبة. كما كان يصدر مجلة ناطقة باسمه تحت اسم **الخلافة**، والحزب في تونس هو ثاني فرع لحزب التحرير على الصعيد العربي، ينشط علناً من دون الاعتراف به قانونياً. ولا يُعرف عن قيادته سوى الأمين العام للحزب، وهو السيد المجيد الحبيبي، وناطقه الرسمي وهو السيد رضا بلحاج.

أ ـ البرنامج السياسي للحزب

يُعرّف الحزب نفسه بأنه حزب سياسي يستلهم أطروحاته وأفكاره وأحكامه من الإسلام العظيم، وأن عمله سياسي وفكري بحت، «يعمل بين الناس ومعهم عملاً سياسياً وفكرياً، ويطرح عليهم قناعاته الفكرية والسياسية، معتمداً في إقناعهم على الحجة والدليل، من دون أن يعمل أي عمل مادي لإكراههم وحملهم على تبنّي هذه القناعات، مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿**وما على الرسول إلا البلاغ المبين**﴾»[١٣٥].

تقوم توجهات الحزب، بحسب رئيسه، على مبدأ «السلطان للأمة» التي

---

(١٣٣) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٣٤ ـ ٢٥٥.

(١٣٤) أسّس الحزب الداعية محمد فاضل شطارة الذي انتمى إلى الحزب إبّان دراسته في كولونيا بألمانيا الغربية، وعندما عاد إلى تونس، بدأ سلسلة اتصالات سرية مع بعض الشخصيات الإسلامية لضمّها إلى الحزب. محمد جربي، هو أستاذ تربية بدنية في تونس العاصمة، ورئيساً لها.

(١٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة النور،» الآية ٥٤، وحزب التحرير (١٨ من ربيع الأول ١٤٣٢هـ الموافق فيه ٢١/٢/٢٠١١).

لها حرية اختيار حاكمها. ويعتبر نظام «الخلافة هو النظام الأنسب للبلاد، وأن الشرع هو أفضل دستور للأمة»، لافتاً إلى أن مشاركة الحزب في الانتخابات التشريعية ستكون بهدف «إبداء الرأي والمحاسبة»، بحسب تعبيره[١٣٦].

أما الهدف الآني للحزب فليس «السلطة، بل النهوض بتونس عبر تغيير كل الأنظمة الموجودة فيها (الاقتصادية والسياسية والاجتماعية) إلى نظام إسلامي صرف... وأن الخروج منه لا يكون إلا باعتماد النظام في التشريع، لأننا نعتقد أن النهضة بالشعب التونسي لا يمكن لها أن تكون إلا عن طريق الشريعة الإسلامية»[١٣٧]. كما أن حزب التحرير ليس حزباً سلفياً، لأن مرجعنا ليس السلف من أي جيل من الأجيال، بل إن مرجعنا الأول هو القرآن والسنّة، نجتهد كما اجتهدوا... إن الرجال يعرفون بالحق وليس الحق يعرف بالرجال[١٣٨].

ب ـ البرنامج الاقتصادي للحزب

يعتقد الحزب أن الحلول المقترحة لمساعدة «الأمة» على الخروج من وضعها المتردّي لا تقوم إلا بتبني الشرع الإسلامي. وينبني الاقتصاد الناجح، بحسب الحزب، على «تلبية الحاجيات الأساسية لكل أفراد الأمة، وتوزيع المنافع والثروة بالعدل على الجميع. أما قاعدة المبادلات المالية، فيجب أن تقوم على الذهب والفضة، في حين لا يتم فرض الضرائب إلا عند الضرورة»[١٣٩].

ج ـ موقف الحزب من النظام الديمقراطي

ليست الديمقراطية ديناً ووحياً، بحسب الحزب، حتى نقيس بها صحة الطرح الإسلامي من عدمه[١٤٠]، بل «هي لعبة»، أما الاشتراكية فـ «هي وهم»

---

(١٣٦) عبد المجيد الحبيبي، «بلا تأشيرة.. ومتهم بالضلوع في العنف،» **الأسبوعي**، ٨/٨/٢٠١١.

(١٣٧) المصدر نفسه.

(١٣٨) «حوار مع رضا بالحاج الناطق الرسمي باسم حزب التحرير،» **الشروق**، ١٢/١٠/٢٠١١.

(١٣٩) «من الندوة الصحفية لرضا بلحاج الناطق الرسمي باسم الحزب،» وكالة الأنباء التونسية (تونس) (١٠ آذار/مارس ٢٠١١).

(١٤٠) «رضا بلحاج لجريدة **الخبر** الجزائرية: الانتخابات كانت مهزلة وعلى النهضة تحمّل مسؤولية خطابها،» **الخبر** (الجزائر)، ١٩/١١/٢٠١١، <http://www.elkhabar.com/19-11-2011>.

والليبرالية «كارثة»، والأمة إسلامية، بحسب الحزب، ولا تريد سوى الإسلام بديلاً.. والمسؤولية تقع على الأحزاب. وحزب التحرير «اضطلع بالمهمة، ويتشرف أن يكون السبّاق والمعاند والمصرّ والصابر في هذا الصدد»(١٤١).

لا يؤمن الحزب، في واقع الأمر، بالتعددية إلا في إطار إسلامي، أي في «الدولة الإسلامية التي تتكون من أحزاب إسلامية لا غير». أما «التيارات السياسية الأخرى، فإنها لا تمثل إلا نفسها، ولا سبيل إلى تواجدها في نظامنا، لأن من الطبيعي أن تقوم الأحزاب في دولة إسلامية على أساس إسلامي»(١٤٢). وفي الوقت الذي يعتبر الحزب أنه لا يحتكر الإسلام ولا يكفّر الأفراد(١٤٣)، فانه يكفّر من لم يحكم بما أنزل الله، اعتقاداً منه بعدم صلاحية ذلك، فهو كافر(١٤٤).

ورغم عدم إيمانه بالنظام الديمقراطي، تقدم حزب التحرير مرتين بمطلب من أجل الحصول على التأشيرة القانونية، التي لم يحصل عليها إلى حدّ الآن. ويعتبر الحزب أن وراء عدم منحه التأشيرة قراراً سياسياً، وليس قانونياً. وتبدو مسألة حصول الحزب على التأشيرة تسوية لوضعية قانونية فحسب، إذ إنه يواصل نشاطه بكل حرية(١٤٥). أما الأصل عنده هو «أن يكون العمل الحزبي وفق إعلام وخبر، لأنه لا يُعقل أن يختار الحاكم خصومه، فيعترف بمن يشاء ويرفض من يشاء»(١٤٦).

د ـ موقف حزب التحرير من الدستور وانتخابات المجلس التشريعي

تقوم التوجهات السياسية للحزب على «مبدأ السلطان للأمة التي لها حرية اختيار حاكمها». لذلك يرى الحزب أن «نظام الخلافة هو النظام الأنسب للبلاد، وأن الشرع هو أفضل دستور للأمة». ويعتبر الحزب أن الإسلام هو الحلّ الأنسب لوضعية الأمة، لأنه منهج حياة متكامل يفي بحاجيات بناء مجتمع متوازن(١٤٧).

---

(١٤١) المصدر نفسه.
(١٤٢) الحبيبي، «بلا تأشيرة.. ومتّهم بالضلوع في العنف».
(١٤٣) المصدر نفسه.
(١٤٤) المصدر نفسه.
(١٤٥) المصدر نفسه.
(١٤٦) المصدر نفسه.
(١٤٧) «من الندوة الصحفية لرضا بلحاج الناطق الرسمي باسم الحزب».

ويصف الحزب انتخابات المجلس التأسيسي التي جرت في تونس يوم ٢٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١، والتي لم يشارك فيها، بالمهزلة، وذلك «بمقياس الشرع، وما يقرره للأمة من حقوق وواجبات، وبمقياس التاريخ الذي مكّن البلاد والعباد من فرصة ذهبية، لأنها لم تطرح السؤال الصحيح، وهو منهج الدستور الذي له جدارة أن يحكم، والذي يرتضيه الناس، وهو بالطبع لن يكون إلا دستوراً إسلامياً». كما يعتبر المجلس المُنتخب ديمقراطياً «مجلساً غامض المهام والصلاحيات»، جاء «وفق قانون انتخابي أكثر غموضاً لا يعطي للأغلبية حق الأغلبية؛ قانون محاصصة ونسبية وشرذمة ليصبح الدستور تلفيقاً وترضيات، والأصل في الدستور أن يكون حاصل فكر الأمة وفقهها ومنهج حياتها المضمون عبر التاريخ، لا رهينة تحالفات وتسويات في غرف مغلقة بدعوى الاختصاص»[١٤٨]. ورغم ذلك لا يمانع الحزب في المشاركة في الانتخابات التشريعية القادمة، وذلك بهدف إبداء الرأي والمحاسبة[١٤٩].

هـ ـ الحزب والموقف من قضية المرأة

أدان حزب التحرير النقاش الدائر في تونس حول مكتسبات المرأة في البلاد، واعتبر «من يطرح موضوع المساواة مثلاً في قانون الميراث يريد تهديم المجتمع»[١٥٠].

و ـ العلاقة بالتيارات الإسلامية الأخرى

يعتبر رئيس فرع تونس لحزب التحرير أن توجهات الحزب ورؤيته للمرحلة السياسية الراهنة تقوم على أفكار خاصة لا علاقة لها بأفكار بقية الأحزاب الإسلامية الأخرى الناشطة في البلاد، معتبراً أن «الحلول المقترحة لمساعدة الأمة على الخروج من وضعها المتردّي تنبني على الشرع الإسلامي»[١٥١].

---

(١٤٨) «رضا بلحاج لجريدة الخبر الجزائرية: الانتخابات كانت مهزلة وعلى النهضة تحمّل مسؤولية خطابها».

(١٤٩) «من الندوة الصحفية لرضا بلحاج الناطق الرسمي باسم الحزب».

(١٥٠) «رضا بلحاج لجريدة الخبر الجزائرية: الانتخابات كانت مهزلة وعلى النهضة تحمّل مسؤولية خطابها».

(١٥١) الحبيبي، «بلا تأشيرة.. ومتّهم بالضلوع في العنف».

(١) الموقف من النهضة

بحسب تصريحات قيادات الحزب، لا وجود لعلاقة بين الحزب وحركة النهضة، كما لا توجد أي اتصالات بين الطرفين. لأن الحزب يعتقد أن الحوار مع الآخر، حتى وإن كان إسلامياً، لا يعني التحالف معه، لأن لا سبيل إلى ذلك لاختلافنا الكبير معه. كما يؤيد الحزب أن هدفه ليس السلطة بقدر ما «هو الحديث مع الناس وتوعيتهم وتوجيههم»[١٥٢].

ويقول الناطق الرسمي باسم الحزب رضا بلحاج، ناقداً أسلوب حزب النهضة ضمنياً: «نحن كحزب سياسي لا نقيم خطابنا على أنقاض الآخرين، ولا نعرف أنفسنا بمغايرتهم ولا بمشابهتهم، وإنما نرسم الخط المستقيم عند الخط الأعوج.. على كل حال، على الخطاب الإسلامي، بعد تضحية أجيال وأجيال، أن يستحضر المسؤولية أمام الله وأمام الأمة، وعلى الإسلاميين أن يقدّموا الإسلام بلا استنكاف وبلا تردّد، وفي الوقت نفسه، بلا عموميات ولا غموض، نزيهاً حيوياً فيه جدارة رعاية شؤون الناس حتى يتبنّوه بديلاً شاملاً، ومشروع دولة إسلامية راشدة على منهاج النبوة، ولا سيما أن الساحة والوسط السياسي يشهدان فراغاً رهيباً، والعطشان لا يختار لون الماء. نحن ندعو الجميع إلى مشترك واضح هو ميثاق الأمة، مشترك العقيدة والأمة والشرع ودولة الخلافة، من دون ارتباط بالأجنبي، فمن اقترب من هذه الأرضية فنحن منه وهو منا، ومن أراد عكس ذلك فعليه قوله وفعله، وستحاسبه الأمة آجلاً أم عاجلاً»[١٥٣]. كما يتهم حزب النهضة بالسعي إلى إقامة ضرب من التوزانات لا تخضع لضغط الأرقام بقدر ما تخضع لأشياء غامضة، فكأن «حركة النهضة تريد أن تتنصّل من مسؤوليتها، وتريد أن ترضي كل الأطراف». لذلك يرى أن عليها أن تتحمل مسؤوليتها أمام الشعب[١٥٤].

(٢) العلاقة بالحركة السلفية

بالرغم أن البعض يعتبر حزب التحرير الوجه «الحزبي للسلفيين»، غير أنه

---

(١٥٢) المصدر نفسه.

(١٥٣) «رضا بلحاج لجريدة الخبر الجزائرية: الانتخابات كانت مهزلة وعلى النهضة تحمّل مسؤولية خطابها».

(١٥٤) بسام البرقاوي، في: الساعة (تونس)، ١٣/ ١١/ ٢٠١١.

يعتبر نفسه حزباً غير سلفي، ويقول الناطق الرسمي باسم الحزب إن الحزب يجد في كثير من الأحيان «صعوبة في التواصل مع هؤلاء بسبب ردود الفعل المتشنّجة، خاصة مع صغار السن، إذ تصل تصرفاتهم إلى حدّ التهوّر والتكفير في الصف الإسلامي نفسه»، في حين يعتقد الحزب بوجود تيار داخل السلفيّة «فيه الكثير من الرشد والوعي، ومستعد دوماً للحوار، وندعوهم إلى تعميم هذا على أبناء الصحوة حتّى لا تصبح موضوعاً للانفلات أو التوظيف أو لا قدّر الله بعض الأخطاء الكارثيّة»[155].

(٣) الموقف من اليسار

يعتبر الحزب أن اليسار في تونس أصبح بلا مضامين فكريّة وأيديولوجيّة، وأقرب إلى مشروع الفوضى منه إلى مشروع الثورة. لذلك يدعو اليسار إلى القيام بمراجعات جدّية ليكون «ضمن هويّة الأمّة من دون أحقاد ونظريات مسقطة[156]، كما يعتبره الضامن للفرنكوفونية والضامن للانفلات[157].

ز ـ حزب التحرير والعنف

رغم التصاق «تهمة» العنف بالحزب، إلا أن هذا الأخير يؤكد أن عمله سياسي وفكري بحت، ويقول ناطقه الرسمي إن الحزب يعمل بين الناس ومعهم، عملاً سياسياً وفكرياً، ويطرح عليهم قناعاته الفكرية والسياسية، معتمداً في إقناعهم على الحجة والدليل، من دون أن يعمل أي عمل مادي لإكراههم وحملهم على تبنّي هذه القناعات[158]. كما يعتبر الحزب «العنف متاهة وأرضية خصبة للفوضى والإرهاب»[159].

ويعتبر الحزب العنف، **أولاً** مخالفاً لـ «الطريقة الشرعيّة وليس ترضية لأحد، **وثانياً** حرّمنا الارتباط بالأجنبي مادياً ومعنويّاً، **وثالثاً** نحن لا نحتكر الإسلام، ولا نُكفّر الأفراد. وهذا يجعلنا في الموضع السوي والطبيعي»[160].

---

(١٥٥) «رضا بلحاج الناطق الرسمي لحزب التحرير،» **الشروق**، ١٦/ ٢/ ٢٠١٢.

(١٥٦) المصدر نفسه.

(١٥٧) بسام البرقاوي، في: **الساعة** (تونس)، ١٣/ ١١/ ٢٠١١.

(١٥٨) «حوار مع رضا بالحاج الناطق الرسمي باسم حزب التحرير،» **الشروق**، ١٢/ ١٠/ ٢٠١١.

(١٥٩) المصدر نفسه.

(١٦٠) الحبيبي، «بلا تأشيرة.. ومتّهم بالضلوع في العنف».

وهو يرى أن العنف كعمل مادي هو جزء من أجندة الخصوم والأعداء لهذه الأمة، ففي «أجواء العنف تغيب الفكرة وتتشرذم القضية، وتتمكّن المخابرات العالمية من الاندساس والتوظيف.. هذا فضلاً عن كون الرسول (ﷺ)، وهو يسعى إلى إقامة الدولة، رفض بل منع كل عمل مادي (العنف) لحكمة ربانية، وركّز على الصراع الفكري والكفاح السياسي.. فعلى المخلصين أن لا يكونوا مجرد ردود أفعال، ولا يسقطوا في الفخاخ، ولهم في الصراع الفكري والكفاح السياسي وتبني مصالح الأمة وكشف المؤامرات عليها ما يكفيهم لقيادة الناس عن جدارة»[١٦١]. ويؤكد أحد مسؤولي الحزب في تونس أن هناك مخطّطاً كاملاً لتلويث سمعة الحزب عبر جرّ شباب الحزب والمتعاطفين معه، من قبل البوليس السياسي، إلى أحداث عنف من خلال «استفزازهم إبان المسيرات والمظاهرات»[١٦٢].

ح ـ الموقف من حكومة «الترويكا» برئاسة النهضة

يتهم الحزب هذه الحكومة بأنها تمارس خطأ السابقين في منهجية الدستور المعتمدة **أولاً**، التي غيّبت فيها المرجعيّة الإسلاميّة، ثم التوجّه الاقتصادي نحو صندوق النقد الدولي **ثانياً**، وعدم الجرأة في تقديم البديل الإسلامي باسمه من دون استنكاف **ثالثاً**[١٦٣].

كما يتهمها بخضوعها لأجندة أجنبية، فحصول النهضة على أغلب الوزارات السيادية كان بحسب الحزب «بتدخل بعض الأطراف، من بينها اللوبي الرأسمالي»، وذلك بهدف توريط النهضة في وزارات حساسة وملفات ملغومة لإحباط تجربتها[١٦٤]. وأكد حزب التحرير في بيان له صدر على خلفية زيارة كريستين لاغارد، مديرة صندوق البنك الدولي، إلى تونس، أن رئيس الحكومة حمادي الجبالي يخطو خطى بورقيبة وبن علي على مستوى تسييره للشؤون الخارجية وعلاقته بالغرب المستعمر وبصندوق النقد الدولي، واتهم

---

(١٦١) «رضا بلحاج لجريدة الخبر الجزائرية: الانتخابات كانت مهزلة وعلى النهضة تحمّل مسؤولية خطابها».

(١٦٢) الحبيبي، المصدر نفسه.

(١٦٣) «رضا بلحاج الناطق الرسمي لحزب التحرير،» **الشروق**، ١٦/ ٢/ ٢٠١٢.

(١٦٤) «الناطق الرسمي لحزب التحرير: أطراف عديدة ورّطت النهضة في وزارات السيادة،» **الساعة**، ٢٣/ ١١/ ٢٠١١، < http://assaa.tn >.

الحكومة بالسعي إلى التقرّب إلى «الغرب الكافر»، وطمأنته إلى أن الحكم لن يكون إسلامياً، واعتبر الزيارة حلقة متواصلة لمسلسل التبعية والوصاية الذي انطلق منذ الاستقلال، ولم تغنم منها تونس سوى المهانة والتبعية، بحسب ما ورد في البيان(١٦٥). كما يتهمها بعدم تطبيق مبادئ الإسلام وتهالكها «تحت أقدام الكفار المستعمرين»: «فها هو وزيركم الأوّل ورئيس أوّل حكومة منتخبة وشرعيّة بزعمكم، يهرول إلى منتدى دافوس الاقتصادي يطمئن الكفّار المستعمرين أنّه لن يحكم بالإسلام»(١٦٦)، كما يتهمها بالسير على نفس خطى بورقيبة وزين العابدين: «إنّا نراك تغذّ السير في طريق الهالك بورقيبة، والهارب بن علي، لتضع رقابنا تحت أقدام الكافر المستعمر. فها أنت اليوم سعيد برضا الغرب عنك»(١٦٧).

٢ ـ التيار السلفي(١٦٨)

يكتنف مفهوم السلفية والحركة السلفية عامة الكثير من الغموض والالتباس على عدة مستويات(١٦٩). وينشط في تونس تياران من السلفية، هما السلفية المدرسية أو «العلمية»، والسلفية الجهادية، وهما تياران غير متجانسين:

فالتيار الأول يرجع إلى «المدرسة الوهَابية» التي تتبنّى فهماً حرفياً لنصوص القرآن والأحاديث النبوية، وترفض الخروج عن طاعة الحاكم والجهاد ضده، وتدعو إلى التعايش بين مختلف الأطراف، وبين الإسلاميين والعلمانيين.

أما تيار السلفية الجهادية، فيتفق مع الأول في الأسس النظرية، غير أنه يقوم بتكفير المجتمع والحكومات الإسلامية، ويقول بـ «حمل السلاح لإعادة حكم الإسلام بالقوة»(١٧٠).

---

(١٦٥) «بيان حزب التحرير ـ تونس حول زيارة «لاغارد» إلى تونس،» المكتب الإعلامي لحزب التحرير ـ تونس (١٠ ربيع الأول ١٤٣٣ ـ ٢ شباط/فبراير ٢٠١٢)، <http://www.ht-tunisie.info>.

(١٦٦) المصدر نفسه.

(١٦٧) المصدر نفسه.

(١٦٨) سنركز في عملنا هذا على السلفية الجهادية دون المدرسية، نظراً إلى عدم توفر المراجع الكافية حولها ومحدودية نشاطها على الساحة.

(١٦٩) عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(١٧٠) «السلفيون في تونس: من هم... أين كانوا... وكيف عادوا؟،» **الشروق**، ١٢/ ٩/ ٢٠١١.

ويعتبر الناطق باسم السلفية الجهادية في تونس أن اسم السلفية الجهادية «هو المحكّ، وهو شعار شرعي... وأن هذا الاصطلاح استعملته قيادات ومشائخ تابعة لهذا التيار منذ عشرات السنين (مثل أبو قتادة الفلسطيني)»[١٧١].

ترتبط الحركات السلفية في المغرب الكبير عامة بفكر ابن تيمية وبالتيار الوهابي أكثر من ارتباطها بجماعة التبليغ الباكستانية. وقد عرفت المنطقة المغاربية منذ سبعينيات القرن العشرين إقبالاً على كتب سيد قطب والمودودي وناصر الدين الألباني وغيرهم، وانضافت إليها في فترة لاحقة إلى اليوم أشرطة أسامة بن لادن وأيمن الظواهري، وكتب عمر عبد الرحمن، وعبد الله طلال القاسمي، وأبو عاصم المقدسي، وأبو قتادة الفلسطيني، وأبو الوليد الأنصاري، وأبو مصعب السوري، وحمود العقلا[١٧٢].

ويعتبر السيد الخطيب الإدريسي الزعيم الروحي للحركة السلفية في تونس[١٧٣].

أ ـ نشأة السلفية الجهادية

تعود بداية وجود السلفية الجهادية في تونس، بالمفهوم التنظيمي والسياسي المعاصر، إلى السبعينيات، وقد برزت في أوائل ثمانينيات القرن الماضي كجماعة مستقلة عن التنظيم الإخواني[١٧٤]. وكان زعيم الجماعة آنذاك هو الشيخ محمد الأزرق الذي فرّ إلى السعودية، ثم سلمته هذه الأخيرة إلى السلطة التونسية التي لم تتردّد في إعدامه... وفرّ شباب كثيرون منهم، والتحقوا بأفغانستان، وبعد الخروج منها تفرّقوا في العديد من البلدان، وتجمّعوا ثانية في

(١٧١) «أبو عياض في حديث خاص ومثير: هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين «النهضة» والعلمانيين،» **الشروق**، ١٧/ ٣/ ٢٠١٢.

(١٧٢) علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية**، <http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/c-471/nr-1002/i.html>.

(١٧٣) أقام في السعودية بين عامي ١٩٨٥ ـ ١٩٩٤، وتتلمذ عند الشيخ الباز، وعند العالم اليمني عبد المجيد الزنادي، له مؤلفات عديدة منها: **أحكام الصلاة**، **وصلّوا كما رأيتموني أصلي**، **وأحكام الترتيل في آيات التنزيل**. قضى الشيخ في السجن سنتين بتهمة التحريض على الجهاد، ثم أطلق سراحه في أوائل سنة ٢٠٠٩، كما لم تتمكن المؤسسة القضائية من إدانته في قضية سليمان.

(١٧٤) إلى جانب ذلك توجد مجموعتان محدودتا الحجم والتأثير والفعل هما: جند «أسد بن الفرات» عرفوا من خلال اعتدائهم على بعض المقدّسات الدينية؛ و«طلائع الفداء»، وهي مجموعة مسلحة تمّ الكشف عنها سنة ١٩٨٧ بعد اتهامها بالتخطيط لقلب نظام الحكم وإقامة دولة إسلامية.

البوسنة، ثم عادوا من جديد إلى أفغانستان والعراق، وكان أداؤهم «متميّزاً» بالعنف الشديد في كل بلد حلّوا فيه[١٧٥]. أما من تبقى منهم، فظل يعمل بصمت، وفي سرية تكاد تكون مطلقة. خرج هؤلاء بعد الثورة، كما رجع أغلب الذين كانوا متواجدين خارج البلاد، واختاروا منذ البداية النزول إلى الشارع بشكل استعراضي، كأن يؤدوا صلاة جماعية في أهم شوارع العاصمة أو يشاركوا، بلباسهم المُميّز، وبلحيّهم الطويلة، وأعلامهم السود والبيض التي تعلوها كلمة «لا إله إلا الله»، في بعض الاعتصامات والاحتجاجات والتظاهرات، رافعين الأعلام التي تميّزهم. ويقول الناطق باسمهم: نحن أبناء هذه البلاد المسلمة ملتزمون بفهم السلف الصالح للكتاب والسنّة، متمسكون بـ «هويتنا»، ونريد أن نحيا حياتنا في ظل الرسالة التي جاء بها الإسلام في مجال الحكم، وفي مجال العلاقة بين أفراد المجتمع وبقية المجالات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية[١٧٦].

ب ـ مميزات الظاهرة السلفية

تتميّز الظاهرة السلفية في تونس ببعض الخصائص نذكر منها:

ـ غياب التنظيم المركزي والرؤية السياسية الواضحة.

ـ غياب الأدبيّات والنّصوص الدّاخليّة.

ـ الارتباط المعرفي الولائي بالمرجع الخليجي، وفي درجة ثانية بالمرجع المغاربي وقاعدته في الجزائر[١٧٧].

ج ـ المشروع السياسي للسلفية الجهادية في تونس

يظهر أن الحركة السلفية قد اختارت العمل في العلن واعتماد العمل السلمي، لكن من دون الاهتمام باعتراف الحكومة ومؤسسات الدولة بها. ويحدد الناطق الرسمي باسم «أنصار الشريعة» سيف الله بن حسين (أبو عياض) مشروع السلفية الجهادية في تونس في هذه المرحلة بأنه قائم على «الدعوة، وعلى

---

(١٧٥) «السلفيون: من هم ومن أين جاؤوا،» **عرابيا**، ١٨/ ٣/ ٢٠١٢.

(١٧٦) «أبو عياض في حديث خاص ومثير هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين «النهضة» والعلمانيين».

(١٧٧) سامي براهم، «السلفيون.. من هم؟.. من يحركهم؟.. وكيف نحاورهم؟،» **الأسبوعي**، ١٧/ ١٠/ ٢٠١١.

المصالحة مع ديننا، وعلى هدم جميع ما بناه حكم بورقيبة وحكم بن علي في عقول الناس، من أن الدين تخلّف والتمسك بالسنّة تخلف..»، أي «إعادة الثقة بأن الحكم بالشريعة هو الضامن لحياة رغدة لهذا الشعب...». أما نشاطهم أو حراكهم في هذه المرحلة، فهو «تمهيد لقيام دولة الإسلام غير الخاضعة لحدود «سايكس بيكو»، وسيكون هذا بإذن اللّه تحقيقاً أحب من أحب وكره من كره، لأنه موعود اللّه وموعود رسوله صلى اللّه عليه وسلم»[١٧٨]. كما يعتبر أن الحركة الجهادية قد خرجت باستنتاج، بل قناعات مفادها أن «تونس ليست بلاد جهاد وحمل سلاح.. صحيح أن هذا شعار نعتزّ به، ولكن نحن نعمل تحت شعار «أنصار الشريعة»، فلماذا هذا التمييز؟.. نحن «لا نُلغي» هذا الباب العظيم من ديننا (الجهاد)، وكشعار فيه ردّ على من يخالفنا، ولكن ذلك لا يعني أننا سننزل إلى واقع تونس بالسلاح، بل نحن اخترنا العمل في صمت.. وأعمالنا كثيرة... نحن خرجنا في العلَن، لو اخترنا العمل المسلح لبقينا في الخفاء.. والاختفاء خطره كبير سيأتي على الأخضر واليابس، ونقول للحكومة: لا تدعونا نرجع إلى العمل السري، ولكن نحن ننظر إلى مصالح شعبنا وإلى مصالح ديننا، هذه أرض لا يحمل فيها السلاح»[١٧٩]. وهو يرى أن مطلبهم هو «أسمى من الإمارة الإسلامية... ونحن في مرحلة ثورة، وهذه المرحلة لا تخضع للقوانين، نحن لا نعترف بهذه الدولة وهذه الحكومة»[١٨٠].

د ـ القاعدة الاجتماعية

بيّنت إحدى الدراسات أن القاعدة الاجتماعية التي تستند إليها الجماعات السلفية، وخاصة الجهادية، هي في الغالب فئة الفقراء والمهمّشين، اقتصادياً واجتماعياً، ومن محدودي الثقافة والمستوى الدراسي (باستثناء بعض العناصر القيادية المترفهة، ولكن عددها محدود جداً)[١٨١].

أما مجال نشاط أفراد هذا التيار فهو المناطق الفقيرة، كما أنه يستهدف الشباب، خاصة صغار السن منهم، ممن يفتقرون إلى التكوين والثقافة الدينية،

---

(١٧٨) «أبو عياض في حديث خاص ومثير: هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين «النهضة» والعلمانيين».

(١٧٩) المصدر نفسه.

(١٨٠) المصدر نفسه.

(١٨١) علاني، **الحركات الإسلامية في الوطن العربي: دراسة مقارنة بالحالة التونسية**، <http://ar.qantara.de/webcom/show_article.php/c-471/nr-1002/i.html>.

لتصبح بذلك الكثير من الأقوال والأحكام وآراء مشائخ هذا الفكر من المسلّمات بالنسبة إلى منتسبيه على غرار مسألة الجهاد من دون قبول للآراء المخالفة، لأنهم اقتصروا على السماع والأخذ من جهة واحدة[١٨٢].

هـ ـ علاقة السلفية الجهادية بالسلفية «العلمية» في تونس

يقول الناطق باسم السلفية الجهادية إن علاقتهم بإخوانهم في الجهادية العلمية هي «علاقة أي مسلم بأخيه المسلم مع وجود اختلافات، نتفق مع جميع التيارات الإسلامية في أشياء، ونختلف معها في أخرى، ونرى أن هذا الاختلاف يجب ألا يؤدي إلى المزايدات والتخوين والتكفير وغيرها»[١٨٣] وهو أمر قدري، إذ «كتب اللّه على الناس الاختلاف»، ثم إن طبيعة الكائن البشري تؤدي إلى الاختلاف، فالاختلاف ميزة، والاختلاف داخل أمة الإسلام لا يعني إخراج من لم يصيبوا الحق من الأمة (الفرق الأخرى في النار بقدر ما خالفت وزاغت عن النهج الذي تركه، عليه الصلاة والسلام)، والخلاف مع السلفية العلمية يحتدم في مسألة الحكم والخروج عن الحاكم، والفيصل بيننا هو الدليل[١٨٤].

و ـ العنف السلفي

قبل الثورة، قام التيار السلفي بعدة أعمال عنف، منها تفجير كنيس «الغريبة» في جزيرة جربة (١١/ ٤/ ٢٠٠٢)، ثم عملية سليمان المسلحة (٢٠٠٧). أما بعد الثورة، فتعدّدت العمليات المسلحة، منها تلك التي جرت في منطقة الروحية بين الجيش الوطني وأفراد من تنظيم القاعدة في بلاد المغرب في ١٥ نيسان/أبريل ٢٠١١، وعملية بئر علي بن خليفة التي شهدت البلاد متفرقة طيلة الأشهر القليلة الماضية، في الوقت الذي تمكّنت القوات الأمنية من ضبط كميات من الأسلحة وعبوات ناسفة وقنابل يدوية مسربة من ليبيا[١٨٥].

ومن تجاوزاتهم العنيفة، يمكن أن نذكر أيضاً مهاجمة أحد المواخير المرخّص لها في العاصمة.. والتعدّي على أحد رجال التعليم في إحدى

---

(١٨٢) «شهادة الشاب المهاجر في إيطاليا معز وهو سجين سابق حُكِمَ عليه ١٤ سنة، أُفرِجَ عنه منذ فترة، اتُّهِم بالانتماء إلى جماعة إرهابية،» **الأسبوعي**، ٢٣/ ١/ ٢٠١٢.

(١٨٣) «أبو عياض في حديث خاص ومثير: هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين "النهضة" والعلمانيين».

(١٨٤) المصدر نفسه.

(١٨٥) «بين النهضة والسلفيين: هل اقتربت ساعة الصدام؟،» **الشروق**، ٢٨/ ٢/ ٢٠١٢.

المدن (بنزرت)، ومهاجمة قاعة سينما «أفريكارت» بعد إقدام نادية الفاني على عرض شريطها «لا ربي.. لا سيدي»، وهو ما اعتبرته هذه الجماعات استفزازاً صارخاً للمشاعر الإسلامية، وضرباً لدين البلاد.. وكذلك اقتحام سلفيين من غير الطلبة لكلية الآداب في منوبة، والمطالبة بالسماح بدخول المنقبات قاعات التدريس، الأمر الذي يعارض قرارات المجلس العلمي للكلية، وإقامة مصلى، وقبل ذلك هجوم السلفيين على كلية آداب سوسة، ومهاجمة الطلبة والاشتباك معهم على خلفية منع طالبة منقبة من دخول الحرم الجامعي.. وحادثة قناة «نسمة»، حيث هاجمت جماعات من التيار السلفي القناة، ثم هاجمت بيت مالك القناة، وذلك على إثر عرض شريط سينمائي كرتوني إيراني اعتبرته الجماعة مسيئاً لذات الرسول، في حين عرض الفيلم نفسه في قاعة عمومية من دون أن يُحدث أية ردود فعل ومهاجمة بعض الصحفيين والاعتداء عليهم بالعنف اللفظي والمادي...[١٨٦].

ز ـ هل تنحو الحركة إلى التنظم الحزبي؟

عقدت الحركة مؤتمراً في شهر أيار/مايو ٢٠١١، ويظهر أنها تسعى إلى التشكل في إطار تنظيم حزبي، إذ أنشأت مؤخراً مكاتب دعوية في كامل أنحاء البلاد، وذلك بهدف إعادة تكوين الشباب و«إعادة تأهيله»، لأن تنظيم الهياكل يتطلب وقتاً، كما يقول الناطق باسم الحركة[١٨٧]. وتفكر الجماعة أيضاً في بعث اتحاد طلابي يجمع أبناء هذا المنهج، وربما غيرهم من الطلبة، كما يقول الناطق الرسمي باسم التيار. وقد باشر طلبة التيار بوضع قانون داخلي لهم على شكل لائحة مبادئ أساسية ستعرض على المؤتمر المزمع عقده في أقرب الآجال، ليقرّها. ويطمح الطلبة إلى أن يعقد المؤتمر بعد انتهاء السنة الجامعية، وربما في شهر تموز/يوليو[١٨٨].

ح ـ العلاقة بحركة «النهضة»

يصف الناطق الرسمي باسم السلفية الجهادية علاقة تياره بحركة النهضة بأنها

---

(١٨٦) «نظرة على الأحداث الأخيرة: «نسمة» تشعل الاحتجاجات قبل أيام من الانتخابات،» **الصحافة**، ١١/ ١٠/ ٢٠١١.

(١٨٧) «أبو عياض في حديث خاص ومثير: هناك من يريدنا «وقوداً» لمعركة بين «النهضة» والعلمانيين».

(١٨٨) المصدر نفسه.

«علاقة أخوة في الإسلام، نتفق معها في أشياء، ونختلف معها في أشياء كثيرة». أما العلاقة مع الحكومة المنبثقة عن حزب حركة النهضة «فلا تختلف مع أي حكومة أخرى.. أي أننا لا نعترف بحكومة لا تحتكم إلى شرع الله»[189].

كما يستبعد التيار استدراجه للتصادم مع حركة النهضة، رغم وجود من يحاول ذلك، ويظهر أن التيار على وعي بالأمر. لذلك يرفض أن تكون الجماعة «وقوداً لمعركة لسنا طرفاً فيها»، لأن الصراع، بحسب هؤلاء، «هو صراع بين الأحزاب اليسارية والعلمانية برمّتها، وبين حركة النهضة، من أجل إفشال مشروعها. ونحن نقرّ بأن هناك نوايا صادقة من بعض المنتسبين إلى النهضة لخدمة مصالح هذا الشعب، إلا أن المتنفذين في المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من أزلام بن علي وأعداء المشروع الإسلامي، هم السبب في تعطيل مشاريع أصحاب النوايا الحسنة»[190].

٣ ـ الشيعة في تونس: من السرِية إلى العلنية

أ ـ النشأة والمرجعية

سبق أن عرفت البلاد التونسية المذهب الشيعي الإسماعيلي أثناء الحكم الفاطمي (٩٠٩ ـ ٩٦٩م)، ولم تعرف تونس في تاريخها أية جذور للشيعة الإثني عشرية، وهو المذهب الذي يعتنقه المتشيعون التونسيون حالياً[191]. وفي الوقت الذي يعتبر البعض أن المرجعية الدينية والسياسية لغالبية شيعة تونس الاثني عشرية هي آية الله العظمى السيد خامنئي، الزعيم الروحي للجمهورية الإسلامية الإيرانية «الدعاة»[192]، يذكر آخرون أنه لم يقع تحديد مرجعية خارجية للشيعة، إذ توجد مرجعية داخلية تعتمد على مسائل يقلد فيها الشيعي من أراد من المراجع. وينفي هؤلاء أي ارتباط لهم على المستوى السياسي مع إيران[193].

---

(١٨٩) المصدر نفسه.

(١٩٠) المصدر نفسه.

(١٩١) تاجي جلول، «ملف الشيعة في تونس... بعد الثورة من السرية إلى العلنية،» **الأسبوعي**، ٢٨/ ٣/ ٢٠١١.

(١٩٢) «جولة في قلوب الشيعة في تونس،» **حقائق** (تونس)، ١٠/ ٢/ ٢٠١٢.

(١٩٣) عبد الحفيظ البناني، في: «الشيعة في تونس بعد الثورة.. من السرية إلى العلنية: ملف،» **الأسبوعي**، ٢٨ / ٣/ ٢٠١١.

يُعتبر التيجاني السماوي[١٩٤]، بإجماع أغلب شيعة تونس، أول رائد للتشيّع عند الشيعة في البلاد[١٩٥]. ويظهر أن أغلب المتشيعين، وخاصة في بداية الثمانينيات، خرجوا من رحم حركة الاتجاه الإسلامي. ويُعدّ مبارك بعداش أحد أبرز رموز التشيع التونسي التي انسلخت من حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة حالياً)، رغم علاقاته الوثيقة بالشيخ راشد الغنوشي. وكذا الأمر بالنسبة إلى مقداد الرصافي[١٩٦]، وذلك بسبب عدم قدرة الاتجاه تقديم الإجابات الحقيقية، تاريخاً ومذهباً وتعبئة عقائدية، بحسب رأي هؤلاء[١٩٧].

ويذكر أحد أبرز دعاة التشيّع في تونس[١٩٨] أن عدد الشيعة في تونس يُعدّ بمئات الآلاف، في حين يرى آخرون أن هذا الرقم مبالغ فيه[١٩٩] ومن الصعب تحديد الحجم الكمّي للشيعة في تونس اليوم، بسبب حالة الخوف والاضطهاد التي عاشوها قبل الثورة، فضلاً عن اعتمادهم على مبدأ التقية بطريقة مبالغ فيها أحياناً[٢٠٠]، سواء في عهد الرئيس الهارب بن علي أو في الفترات التي سبقت هذا الحكم، وذلك خشية تعرضهم للملاحقة والاضطهاد[٢٠١].

ب ـ العوامل التي ساعدت على انتشار الشيعة في تونس

ـ الثورة الإيرانية: أثرت الثورة الإيرانية في ما كان يعرف في تونس بالجماعة الإسلامية، حتى إن البعض ممن كانوا يُحسبون عليها انتهوا إلى تبني المذهب الشيعي، وإن كان عددهم محدوداً في الحقيقة. ثم، وفي إطار حملة

---

(١٩٤) التيجاني السماوي (٦٩ سنة) أصيل مدينة قفصة بإجماع العديدين، هو أوّل رائد في الشيعة في تونس، له العديد من المؤلفات منها: **ثم اهتديت**، **لأكون مع الصادقين**، **الشيعة هم أهل السنة**، **وفسيروا في الأرض فانظروا**.

(١٩٥) عبد الحفيظ البناني، **مدخل إلى تاريخ التشيـع في تونس** (طهران: مركز الأبحاث العقائدية، ٢٠٠٩)، ص ٢٣٢.

(١٩٦) أحد أبرز رموز الشيعة في تونس، ناشط وداعية وكاتب عدة مؤلفات في التشيّع أو مذهب أهل البيت. من كتبه: **نعم تشيعت... وهذا هو السبب** (٢٠١٠)، **وبينات الهدى**.

(١٩٧) «الشيعة في تونس،» **حقائق**، ١٠/ ٢/ ٢٠١٢.

(١٩٨) الإمام الشيعي التيجاني السماوي.

(١٩٩) البناني: **مدخل إلى تاريخ التشيع في تونس** ص٢٢٧، و«الشيعة في تونس بعد الثورة.. من السرية إلى العلنية: ملف».

(٢٠٠) البناني، **مدخل إلى تاريخ التشيع في تونس**، ص ٢٢٧.

(٢٠١) الإمام الشيعي التيجاني السماوي.

النظام البورقيبي على الإسلاميين سنة ١٩٨٧ ونعتهم بالخمينيين، إلا أن ذلك لم تثبته المحاكمات سياسياً، ولا عقائدياً، ومن المفارقة أن تلك الحملة نفسها لم تشمل البعض ممن تحولوا إلى المذهب الشيعي[٢٠٢].

ـ دور الطلبة العائدين من المشرق العربي الذين درسوا في الحوزات العلمية.

ـ الفضائيات الشيعية، ومنها خاصة قناة «المنار»، والمواقع الشيعية على شبكة الإنترنت: الكتب والموسوعات الإلكترونية.

ـ دور المقاومة الإسلامية في لبنان بعد الانتصارات التي حققتها على إسرائيل[٢٠٣].

ـ نشر الأدبيات والمراجع الشيعية عبر نشر الكتب، مثل مكتبة «الشاملة» التي تعتمد أساساً دور النشر اللبنانية الشيعية.

ـ دور المركز الثقافي الإيراني، وهو دور مهم في نشر أدبيات آل البيت، وهو العمل الذي قام به حتى قبل انتصار الثورة وفي عز سطوة نظام الرئيس زين العابدين بن علي.

ويعتقد البعض أن حكم زين العابدين بن عليّ، المخلوع (١٩٨٧ ـ ٢٠١١) فتح المجال أمام التبشير بالتشيع، وسمح للمذهب الشيعي بالتمدد، في إطار تكتيك بعيد المدى للتوقّي من عودة الإسلاميين إلى الساحة السياسية، وتوجيههم للاهتمام بالصراع المذهبي. وكانت العلاقات بين تونس وطهران جيدة جداً على المستويين الاقتصادي والثقافي في عهد الرئيس المخلوع، إذ تكثفت زيارات رجال الثقافة والدين الإيرانيين إلى تونس. ويظهر أن النظام في تونس قد تغاضى عن النشاط الشيعي في البلاد حتى يحافظ على متانة تلك العلاقات. وفي عهده، تأسست «جمعية أهل البيت الثقافية» (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣ من دون الترخيص لها)، وهي أول جمعية شيعية تونسية، ومن أهدافها «المساهمة في إحياء مدرسة آل البيت ونشر ثقافتهم»[٢٠٤]. كما يرى هؤلاء أن بعض الأفراد ممن

---

(٢٠٢) «الشيعة في تونس،» **حقائق**، ١٠/ ٢/ ٢٠١٢.

(٢٠٣) البناني، المصدر نفسه، ص ٢٣٢.

(٢٠٤) «الشيعة في تونس بعد الثورة.. من السرية إلى العلنية: ملف».

تحولوا من المذهب السنّي إلى الشيعي تسرّبوا إلى بعض هياكل حزب التجمع الدستوري الديمقراطي الحاكم، سابقاً، وبعض المنظمات الشبابية كالكشافة وغيرها، بما سمح لهم بالوصول إلى فئات اجتماعية واسعة(٢٠٥).

ج ـ علاقة الشيعة بحركة النهضة

تتهم حركة النهضة، على لسان رئيسها راشد الغنوشي، الجماعات الشيعية بأنها استفادت من محنة الحركة الإسلامية في تونس، وعلى حسابها، وفي هذا الإطار، تدين علاقة النظام الإيراني بالنظام التونسي السابق الذي حظرت فيه الحركة الإسلامية، ومارس سياسة «تجفيف الينابيع والاستئصال». وقد عبّرت عن انزعاجها من انتشار ظاهرة التشيع، باعتبارها ظاهرة غير طبيعية تقف وراءها جهات ومراجع، ولا نرى أنها تتماشى مع ما يعلنه الجميع من حرص على الوحدة الإسلامية(٢٠٦). وينفي أحد قادة الشيعة في تونس أي علاقة تواطؤ بين الشيعة والنظام السابق، كما ينفي أي تورط لشيعة تونس في الحملة الأمنية على الإسلاميين في أوائل التسعينيات، ويقول إن كل الإسلاميين، مهما كانت انتماءاتهم ومذاهبهم، كانوا ضحية قمع الحريات الدينية في البلاد في السابق(٢٠٧).

د ـ الشيعة في تونس بعد الثورة

تغيّر الأمر بعد الثورة، وأصبح شيعة تونس يشعرون بحرية أكثر، كبقية المجموعات الدينية، ولا يوجد يوجد أي عائق سياسي أمامهم للتشيع والقيام بالنشاط. فـ «الدولة أعطت الحرية لكل انسان بأن يكون شيعياً أو سنّياً أو حتى شيوعياً، وأن يكون ما يكون. . . الحرية مسموحة بشكل مطلق، ولا اعتراض من قبل الدولة. . »(٢٠٨).

غير أن شيعة تونس يتردّدون في خوض غمار العمل السياسي إلى حد الآن، مؤكدين في الوقت ذاته أنهم إذا ما قرروا تأسيس حزب سياسي،

---

(٢٠٥) المصدر نفسه.

(٢٠٦) موقع الفجر نيوز (١٨ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٨).

(٢٠٧) «الشيعة في تونس».

(٢٠٨) بحسب الدكتور السماوي.

فسيكون حزبهم من دون عناوين طائفية[٢٠٩]. كما لم يُسجّل للشيعة في تونس، قبل الثورة وبعدها، أي نوع من النشاط السياسي، ولم يتخذوا مواقف سياسية علنية مما جرى ويجري. لذلك من الصعب رصد وتتبع مواقفهم وآرائهم إزاء القضايا الوطنية الراهنة والملحّة، وذلك لأسباب مختلفة... ويظهر أن هؤلاء اتخذوا من النشاط الجمعياتي، بأبعاده الثقافية والإنسانية، سبيلاً إلى تحقيق أهدافهم.. وكانت الجمعية الشيعية الوحيدة التي نشطت قبل الثورة، برغم عدم حصولها على ترخيص قانوني هي «جمعية أهل البيت الثقافية». وبعد انتصار الثورة تم الاعتراف بها، في حين رفض الاعتراف بـ «جمعية المودة»[٢١٠]. وفي هذا السياق، دعا أحد المحامين وزير الداخلية بعدم الاعتراف بهذه الجمعية، باعتبار أن مثل هذا التوجه من شأنه أن «يمثل خطراً على الاستقرار الديني في البلاد، وأن يخلق تناحراً خطيراً بين أفراد الشعب، نظراً إلى ما سيسببه من فتنة طائفية لم يعرفها الشعب التونسي على امتداد تاريخه»[٢١١].

هـ ـ موقف الحكومة من حركة التشيع في البلاد

لقد عبّر عن الموقف الوحيد تجاه حركة التشيع وزيرُ الشؤون الدينيّة (من حركة النهضة) الذي نبه إلى أن وزارته «لن تسمح بتواصل حملات نشر «الفكر الشيعي» في المجتمع التونسي»، متهماً «جماعات» بالوقوف وراءها، كما أكد وضع وزارته «خططاً لمواجهة الأزمة» وأكّد الوزير نور الدين الخادمي، خلال مؤتمر صحافي، أنّ «تونس مذهبها الديني مالكي، ولا يمكن التخلي عنه»، مشيراً إلى أن «محاولات التشييع هدفها إحداث صراعات طائفية بين صفوف الشعب الواحد»[٢١٢]. وقد استفزّ هذا الموقف الجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية التي استنكرت ما أورده الوزير حول حرية المعتقد، ووصفته

---

(٢٠٩) مراد الشلبي، في: «الشيعة في تونس بعد الثورة.. من السرية إلى العلنية: ملف».

(٢١٠) الهدف من تأسيس الجمعية الثقافية، بحسب مؤسّسها السيد مراد شلبي، هو إحياء ونفض الغبار عن تراث أهل البيت في تونس، وبالتحديد لأن هذا الإرث التاريخي تعمّد الطرف الآخر عبر مدّة من الزمن حجبه عن أعين الناس، أي المدرسة السنّية تحديداً. لذلك انطلقنا لنؤسس هذه الجمعية بهدف توفير فضاء للشباب الشيعي عموماً كهدف أوّل، ولتعريف الجانب السنّي بحقيقة المذهب الشيعي، بعيداً عن التشويهات التي تتعمّد بعض الجهات إلصاقها به. انظر: المصدر نفسه.

(٢١١) «محامٍ تونسي يدعو وزير الداخلية لرفض التأشيرة لجمعية شيعية،» **الشروق**، ١٨/٨/٢٠١١.

(٢١٢) موقع تونس اليوم (١٠ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.tunisianewstoday.com>.

بـ «الموقف الخطير والمنافي لحق إنساني أساسي، وهو حرية المعتقد»، مؤكدة أن «من حق التونسيين اعتناق أي مذهب إسلامي، شيعياً كان أو سنّياً أو خارجياً أو غيره»، باعتباره حقاً تضمنه كل المعاهدات والمواثيق الدولية التي صادقت عليها تونس[٢١٣]. ويظهر أنه نتيجة لذلك ولعوامل أخرى، سياسية ربما، حاول الوزير استدراك الأمر. ففي تصريح لاحق، اعتبر ظاهرة التشيع «حالة كسائر الحالات التي عرفتها الثورة.. تناقش ويتعامل معها بناء على الفكر والعلم، وفي ضوء الوحدة الوطنية... وما هو ثابت في هذا الشعب من حيث العقيدة السنّية، ومن حيث المذهب المالكي الذي لا يرفض المذاهب الأخرى...»[٢١٤].

و ـ حول علاقة شيعة تونس بإيران وولاية الفقيه

ينفي شيعة تونس أية ارتباطات سياسية أو عضوية مع أية دولة، سواء كانت إيران أو غيرها. أما بالنسبة إلى مسألة ولاية الفقيه، فيعتبرها هؤلاء وجهة نظر ضمن المدرسة الشيعية[٢١٥] كما يعتبرون ولاية الفقيه مسألة مختلفاً حولها وفيها، ولا يجمع عليها كل أتباع أهل البيت في تونس، مؤكدين أن مرجعيتهم السياسية هي «وطننا وما يجمع عليه التونسيون من خيارات، فهي تلزمنا بوصفنا أبناء هذا الوطن».

٤ ـ جماعة الدعوة والتبليغ

انتشرت هذه الجماعة في تونس في أوائل منتصف السبعينيات، واستقطبت أتباعاً من مختلف الشرائح الاجتماعية، ويتركز نشاطها أساساً في المناطق الشعبية وفي دواخل البلاد؛ في المساجد، وفي الشوارع والطرقات والأسواق. لا تهتم هذه المجموعة بالعمل السياسي، ويقول بعض من رموزها إن هدفهم هو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وإن شاغلهم عودة الإنسان إلى ربه ودينه وقيامه بواجباته[٢١٦]. كانت هذه المجموعة تنشط بحرية نسبية في ظل

---

(٢١٣) «الجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية تستنكر موقف وزارة الشؤون الدينية،» <http://web-tunisia.com>.

(٢١٤) «الخادمي يؤكد أن وزارته ستتصدى للتشيع والتنصير،» باب نت (تونس) (٩ آذار/ مارس ٢٠١٢)، <http://www.babnet.net>.

(٢١٥) «نور الدين الخادمي للأولى: الشيعة في تونس إفراز للثورة وصراعنا مع المفتي مغالطة وتحريف،» **الأولى**، ٢١/ ٣/ ٢٠١٢.

(٢١٦) «النهضة في السياسة والسلفيون متهمون وحزب التحرير فزاعة،» **الصريح**، ٣/ ٢/ ٢٠١٢.

نظام بن علي، لكنها كانت خاضعة للرقابة الأمنية الدائمة. ولكن ما مصير أفراد هذه المجموعة بعد تعدد الحركات السياسية ذات المرجعية الدينية بعد الثورة، وأي موقع لهم في الخريطة الحزبية الإسلامية الجديدة؟

خاتمة

كانت الحرية هدية الثورة لجميع التونسيين، لكنها كانت أكبر وأوسع بالنسبة إلى المجموعات والتيارات الإسلامية، التي عانت الويلات في ظل نظام القمع والاستبداد السابق... لم يكن لعودة حركة النهضة وحضورها السياسي المكثف ليشكل مفاجأة للطبقة السياسية التونسية، التي تعودت منذ أواسط السبعينيات على تلك الحركة ونشاطاتها المختلفة، كما لم يشكل وجود أحزاب جديدة ذات مرجعية دينية مفاجأة بدوره، بل تمثلت المفاجأة الكبرى في نتوء حركات دينية سلفية، لم يتعوّد عليها المجتمع التونسي، ولا الطبقة السياسية. فهذه المجموعات التي لا تؤمن بالنظام الديمقراطي أصلاً، لا تتردد في اقتحام الفضاء العمومي والسياسي بقوة، وأحياناً بعنف لفظي ومادي أزعج الطبقة السياسية التونسية، وأربك حسابات البعض منها، وخاصة الأحزاب القانونية ذات المرجعية الدينية التي تحاول التكيّف، أحياناً، مع هذه الظاهرة في ظل تجاذبات وأجندات سياسية منظورة وغير منظورة، داخلية وخارجية، الأمر الذي يدفعها إلى اتخاذ مواقف والقيام ببعض النشاطات التي ترضي تلك المجموعات، وتتعارض أحياناً مع خطابها «المدني» المعلن.. وستظل الخريطة الحزبية في تونس قابلة للتغيّر والتحول في ظل الحراك السياسي والاجتماعي الراهن والاستحقاقات السياسية القادمة، ولن تكون الأحزاب والحركات ذات المرجعية الدينية، القانونية منها وغير القانونية، بمنأى عن ذلك حتماً.

٥٣ ـ الحركات الإسلامية في الجزائر

بومدين بوزيد

مقدمة

ليس هناك اتفاق حول تاريخ بداية الحركة الإسلامية في الجزائر، فهناك من يرجع تاريخ النشوء إلى بدء علاقة بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (تأسست سنة ١٩٣١) بالإخوان المسلمين المصريين في الخمسينيات من القرن الماضي، خصوصاً علاقة البشير الإبراهيمي والفضيل الورتلاني[١]، في حين يرى آخرون أن الجيل الثاني من جمعية العلماء المسلمين، كعبد اللطيف سلطاني والشيخ أحمد سحنون وغيرهما، من شباب الجمعية يعتبرون القاعدة الأولى لتطور الحركة الإسلامية في الجزائر. وفي كلتا الحالتين، سواء أكان التطور الطبيعي قد حصل مع فكر جمعية العلماء المسلمين التي تشكّل جزء منها كمعارضة إسلامية بعد الاستقلال نتيجة تأثرها بالحركة الإخوانية، أم حصل مع مجموعات أخرى لاحقة جرى الاتصال بها وتكوّنت كحركة إخوانية بالخصوص مع السبعينيات، كالشيخ محفوظ نحناح[٢]، فإن علاقة الجزائريين بالإخوان

---

(١) البشير الإبراهيمي: نائب رئيس جمعية العلماء الجزائريين التي تأسّست سنة ١٩٣١، ورئيسها بعد وفاة الشيخ ابن باديس سنة ١٩٣٩، سجنه الفرنسيون في منطقة آفلو في الجنوب الجزائري. وكان خطيب أوّل جمعة في الاستقلال سنة ١٩٦٢ في مسجد كتشاوة الكبير في العاصمة، وقد جُمع تراثه الفكري والإصلاحي والأدبي مؤخراً في خمسة مجلدات صدرت عن دار الغرب الإسلامي في بيروت سنة ٢٠٠٤، ومن أفضل نصوصه **عيون البصائر**. وقد كان على علاقة قويّة مع حركة الإخوان المسلمين وإسلاميي باكستان، أما **الفضيل الورتلاني** فقد كان أيضاً عضو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، توفي سنة ١٩٥٩.

(٢) من مواليد ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٢ في البليدة، تبعد عن الجزائر العاصمة جنوباً ٥٠ كم، تعلّم في المدرسة الإصلاحية، ونشط في ميدان الدعوة إلى أن سجن سنة ١٩٧٥ بتهمة تدبير إنقلاب ضدّ نظام الرئيس الراحل هواري بومدين وحُكِمَ عليه بـ ١٥ سنة سجناً، وبعد خروجه في بداية الثمانينيات عمل على تأسيس رابطة الدعوة، ثم أسّس جمعية «الإرشاد والإصلاح» برفقة زميله محمد بوسليماني المغتال سنة ١٩٩٤، =

المسلمين بدت واضحة في ما بعد، وأدى التفكير القطبي (سيد قطب) وأدبيات جماعات التكفير والهجرة دورها في التأثير فيهم من خلال خلايا الطلاب في الجامعة أو من خلال دخول الكِتاب الدّعوي والأشرطة (الكاسيت) المنبرية المعارضة التي كانت تأتي من المشرق العربي، كما أن الذين حاربوا في أفغانستان والبوسنة شكلوا مادّة خاماً للجماعات المسلحة في التسعينيات من القرن الماضي. ولعلّ الخلاف الفكري، لا التنظيمي، في البدايات الأولى يعود إلى كون بعض الإسلاميين، وخصوصاً ذوي النزعة الجزأرية[٣]، لا يرون للإخوان تأثيراً قوياً مقارنة بتراث جمعية العلماء المسلمين والتطور الطبيعي للفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، في حين أن بعض الكتابات الأخرى كانت تصرّ على مصروية التأثير، ثم التأثير الوهابي والسلفي السعودي ـ الخليجي في ما بعد، والقصد كان آنذاك اعتبار الخطاب الإسلامي السياسي دخيلاً على الفضاء الثقافي والسياسي للجزائر.

يمكننا القول إن الحركة الإسلامية الجزائرية، كتنظيم، لم تتبلور إلا مع «جمعية القيم»[٤] في منتصف الستينيات، ولكنها عرفت كتفكير تطورات وأشكالاً متعدّدة من الفضاءات التي أثّرت فيها، فبدءاً من تراث المقاومة الجزائرية الجهادي من المقاومة الجزائرية للاستعمار في القرن التاسع عشر الميلادي، وصولاً إلى ثورة ١٩٥٤ التي نادت بالاستقلال، كان الإسلام هو الذخيرة الثقافية والرمزية للمقاومة والثورة، كما أن تراث جمعية العلماء المسلمين التي دخلت في معارك على جبهتين: جبهة الدفاع عن الشخصية الوطنية «اللغة والإسلام»، وجبهة محاربة ما لحق بالإسلام من بِدع وخرافات،

ـ ثم أنشأ حزباً سياسياً يسمى «حركة المجتمع الإسلامي» ـ حماس ـ وانتُخِب أوّل رئيس له في ٣٠ أيار/ مايو ١٩٩١، وترشّح للانتخابات الرئاسية في تشرين الثاني/ يناير ١٩٩٥، وحصل على المرتبة الثانية، توفّي في ١٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٣.

(٣) الجزأرة: هو تيار فكري داخل الحركة الإسلامية ارتبط في البدء بأفكار مالك بن نبي المفكر، وكان أصحاب هذا التيار يرون الخصوصية الثقافية والتاريخية للجزائر، وشكّلوا قوة داخل الجبهة الإسلامية للإنقاذ وفي صفوف الجماعة الإسلامية المسلحة «الجيا»، وتمّت تصفية أبرز عناصره على يد عنتر زوابري.

(٤) جمعية القيم: تأسست في ١٤ شباط/ فبراير ١٩٦٣، تحت رئاسة الهاشمي التيجاني، وعبد اللطيف سلطاني، وأحمد سحنون، وحويذق مصباح، ومن أهدافها: إحياء القيم الإسلامية، وجلّ نشاطاتها كانت في مساجد صلاح الدين في بلكور، وسيدي رمضان في القصبة، ونادي الترقي الذي كان مقرّاً للجمعية. وأصدرت مجلتها الشهرية **التهذيب الإسلامي**، ثم انفجر الصراع بينهما وبين السلطة بعد ميثاق الجزائر سنة ١٩٦٤، فأُقيل الهاشمي التيجاني من منصبه كأمين عام للجامعة الجزائرية، وحلّت الجمعية في ٢٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٦، وكانت الرسالة التي أرسلتها الجمعية إلى جمال عبد الناصر تُطالب فيها بإطلاق سراح سيد قطب هي السبب المباشر لذلك.

ومواجهة التصوف الطرقي الذي كان يراه الفكر الإصلاحي جزءاً من معوّقات الانطلاق نحو التقدّم والنهضة، كان عاملاً أساسياً في بلورة الفكر الإسلامي الحركي، على اعتبار أيضاً أن بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين كان لهم الدور الفعّال في التنظيمات الإسلامية السياسية والمسلّحة في آن واحد لاحقاً.

أولاً: من الدعوة إلى العمل السياسي والمجابهة المسلحة

حصل الصدام الأول مع السلطة بعد الاستقلال عام ١٩٦٢ مباشرة، فقد كانت أغلب المساجد حرّة، ولم تؤمّمها الدولة إلا في ما بعد عندما وحّدت خطبة الجمعة[٥] زمن الرئيس الأسبق هواري بومدين في السبعينيات، وقد تعرّض البشير الإبراهيمي، الذي خطب في أوّل جمعة بعد استقلال الجزائر من طرف الرئيس أحمد بن بلة، للمضايقة والعزل، وفُرضت عليه الإقامة الجبرية، وقُطع راتبه الشهري الرمزي إلى أن توفي في ٥ أيار/مايو ١٩٦٥، وكان الذين تابعوا مسيرته أحمد سحنون، وعبد اللطيف سلطاني، وعمر العرباوي، وهؤلاء هم الذين أسّسوا جمعية «القيم الإسلامية»[٦] التي كان من قادتها في ما بعد عباسي مدني، ومن أعضائها أيضاً عمار طالبي، ومحمد الأكحل شرفاء[٧]. وقد منعت السلطة نشاط هذه الجمعية، وكان أن تأسّس أول مسجد في الجامعة المركزية في الجزائر باقتراح من المفكر مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣).

لجأت الحركة الإسلامية إلى تأسيس أوّل تنظيم مسلح عام ١٩٧٩، وقد أفتى بالجهاد عمر العرباوي[٨]، وأشرف على هذا التنظيم مصطفى بويعلي،

(٥) شكّل الصراع على المسجد تاريخاً خاصاً في الجزائر، إذ ما زالت وزارة الشؤون الدينية والأوقاف تعاني عدم وضع يدها بصورة كاملة على المساجد. كما أن توحيد خطبة الجمعة الذي عرفه العهد البومديني لم يعُد مقبولاً للعودة اليوم، ووزارة الشؤون الدينية اليوم تحثّ الأئمة على الإلتزام بالمذهب المالكي والتصوّر الأشعري في العقائد.

(٦) بومدين بوزيد، **جبهة الإنقاذ الجزائرية**، **كتاب المسبار**؛ ٦ (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٧)، ص ٨١.

(٧) الأول أستاذ فلسفة في جامعة الجزائر إلى اليوم أما الثاني، فقد اشتهر بأحاديثه الإذاعية والتلفزية، كما كان موظفاً في وزارة الشؤون الدينية.

(٨) عمر العرباوي، مولود في المسيلة في عام ١٩٠٧، وهو من أعضاء جمعية العلماء، وكان إماماً في البليدة وشارك في الثورة التحريرية. أُلقيَ عليه القبض وأُطلِقَ سراحه سنة ١٩٦١، عارَضَ بن بلة وبومدين في خطبه في المسجد، توفّي في ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٤.

وآخر يدعى السيد كمال، وهي التي قامت بالهجوم على أول ثكنة عسكرية من أجل الأسلحة.

اتخذ مصطفى بويعلي، قبل المواجهة المسلحة مع السّلطة، من مسجد العاشور في العاصمة مقراً لدعوته الجهادية، واتصل بابن عمار محمود، وجعفر بركاني، وعمارة الطيب، ومنصوري ملياني، وتواتي معمر، وعبد القادر شبوطي، لتكوين نواة المجاهدين، وبدأوا التنظيم في الجبال. وقد استغل بويعلي حنكته العسكرية السابقة[٩].

ومن أشهر العمليات التي خاضها هذا التنظيم «عملية الصومعة» الشهيرة التي استولى فيها على الأسلحة، وكانت المجموعة المهاجمة بقيادة بويعلي تتكون من ثمانية عشر فرداً، وهي العملية الأولى في عام ١٩٨٥. في هذه الفترة، كان بعض قادة التيار الإسلامي في السجن نتيجة التجمّع الشهير في الجامعة المركزية عام ١٩٨٢ الذي قُتل فيه الطالب كمال أمزال من التيار الأمازيغي، وتُلي بيان «النصيحة»[١٠]، ومن بين الموقّعين على هذا البيان أحمد سحنون، وعبد اللطيف سلطاني، وعباسي مدني.

ولأن التنظيم المسلّح يحتاج إلى الأموال أصدر بعض شيوخه فتوى الاستحلال بجواز الاستيلاء على أموال الدولة، فاستولوا على أموال «الشركة الوطنية للبناء والأشغال العمومية» في الجزائر العاصمة، وقد عدّد بعضهم أن الجماعة تألفت من عشرين عنصراً، ثم تضاعف عددهم إلى ستمئة عنصر. وكان من أبرز قادتها الروحيين علي بلحاج. وكان برنامج بويعلي كالتالي:

١ ـ الهجوم على الثكنات العسكرية ومقار الدرك والشرطة.

---

(٩) مصطفى بويعلي، وُلِدَ في ٢٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٠ في الدرارية، الجزائر العاصمة، شارك في ثورة التحرير برتبة ضابط، وكان يشتغل في شركة كهربائية في العاشور، وعلى علاقة مستمرّة بأعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. تزوّج بعد الإستقلال وكان له ثمانية أولاد. قُتِلَ في ٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٧، وقد تعرّضت عائلته لمضايقات كبيرة طيلة مدّة الصراع المسلّح مع السلطة.

(١٠) اشتهر هذا التجمّع بما سُمّيَ «بيان النصيحة» الذي احتوى على أربع عشرة مادة، منها: وجود عناصر في الدولة معادية للدين، وهم سبب الفساد والفاحشة؛ تعيين النساء في القضاء والمشبوهين وغياب العدالة والمساواة؛ حرمان المواطن من حريته والاعتداء على عرضه وماله؛ تفكيك الأسرة وتشجيع الاختلاط في التربية والتعليم والمسّ بالقيم الأخلاقية الإسلامية؛ انتشار الرشوة والفساد والبيروقراطية؛ إطلاق سراح المعتقلين الذين دافعوا عن دينهم؛ فتح كل المساجد التي أغلقت في الأحياء والجامعات.

٢ ـ اختطاف المسؤولين المتهمين عندهم بالعلمانية والمعادين للمشروع الإسلامي أو اغتيالهم.

٣ ـ تفجير مؤسّسات الدولة، كالرئاسة وغيرها، والمؤسسات الحيوية كفندق الأوراسي والمطار[١١].

٤ ـ تحريك الجيش من الداخل بتحريض الضباط والجنود ذوي الميول الإسلامية على التمرّد.

٥ ـ إرباك السلطة في كل المواقع، والدخول في مجابهة عامة في كل القطر.

٦ ـ نسف مقرّي جبهة التحرير والحزب الحاكم آنذاك، ومقر التلفزيون والإذاعة الوطنية.

بعد موت بويعلي، اعتقل الأمن عناصر المجموعة، وكانت الأحكام الصادرة في حقهم كالتالي: خمسة منهم بالإعدام، والبقية ما بين المؤبد وعشرين سنة سجناً نافذة[١٢]. وكان من أبرز المدافعين في القضاء بعدم اختصاص القضاء العسكري، المحامي المعروف علي يحيى عبد النور، وأفرج عنهم في عام ١٩٩٠ بعد أحداث تشرين الأول/ أكتوبر الشهيرة، وفي عهد التعدّدية وبروز التيار الإسلامي كتيار قوي ممثلاً بالجبهة الإسلامية للإنقاذ «الفيس».

إذن، بدا واضحاً التأثير الإخواني المشرقي في الحركة الإسلامية في الجزائر منذ الخمسينيات من القرن الماضي، وكان للتأثير الإصلاحي في الجزائر حضوره عند بعض القيادات والنخب الإسلامية إلى اليوم، وكانت النواة الأولى للتنظيم الإخواني في عام ١٩٦٥ تحت تسمية «جمعية القيم» التي حُلّت بعد ذلك، كما تكوّنت بمبادرة مالك بن نبي حلقة إسلامية تناقش قضايا الدين والمجتمع في بيته وفي مصليات الأحياء الجامعية، ثم دخل التيار الإسلامي بعد استيعابه لآراء سيد قطب والمودودي في مجابهة مع السّلطة في السبعينيات حول

---

(١١) يحيى أبو زكريا، **الحركة الإسلامية في الجزائر، ١٩٧٨ ـ ١٩٩٣** (بيروت: مؤسسة المعارف للمطبوعات، ١٩٩٣)، ص ١٣.

(١٢) أبرز المتهمين: أحمد كرفاح (١٩٥٦) مولود في العزيزية في المدية؛ والي عبد العزيز (١٩٤٤)؛ قشي السعيد (١٩٤٥)، عُيّنَ في ما بعد وزيراً للنقل في عهد حكومة سيد أحمد غزالي؛ كرّار محمد (٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٤٤) الذي دعا إليه الفيس عام ١٩٩١، وهو من مؤسسي الإنقاذ، وقد استقال بعد الإضراب الشهير؛ رايت كمال (١٩٤٩) كان ينسّق مع الغرب لشراء الأسلحة؛ مراح أحمد (١٩٥٣).

الخيار الاشتراكي والثورة الزراعية ليزجّ النظام ببعض قيادييه في السجن بتهمة تأسيس تنظيم سرّي أطلق عليه «جماعة الموحّدين» تكوّن من أساتذة وطلبة ونشر بيان معارض عنوانه: «إلى أين يا بومدين؟»، أطلق سراحهم عام ١٩٨١. ومن الذين أفرج عنهم: الشيخ محفوظ نحناح، وبوسليماني، لتشهد الحركة الإسلامية في الجزائر انطلاقة جديدة في غمرة نشوة انتصار الثورة الإيرانية، وبداية انفتاح السلطة أمام الإسلاميين، ويكون التجمع الشهير في الجامعة عام ١٩٨٢ الإعلان الحقيقي للتيار الإسلامي بأطيافه.

كما كانت المواجهة المسلحة بقيادة حركة بويعلي في منتصف الثمانينيات منعطفاً جديداً في تاريخ الجماعة الإسلامية، ثم جاء دستور ٢٣ شباط/فبراير ١٩٨٩ بعد أحداث تشرين الأول/أكتوبر الشهيرة، فتأسست «جمعية الإرشاد والإصلاح» تحت رئاسة محفوظ نحناح، وكانت استمراراً لـ «جماعة الموحدين» الإخوانية، ومهدت لتأسيس حزب إسلامي إخواني هو «حركة حماس» في ٢٩ أيار/مايو ١٩٩١، كما ظهرت الجبهة الإسلامية للإنقاذ تحت رئاسة عباسي مدني.

ويمكن تمييز الحركة الإسلامية حزبياً في:

- الجبهة الإسلامية للإنقاذ.
- حركة حماس التي تحوّلت إلى حمس.
- حركة النهضة التي تفرّعت عنها حركة الإصلاح.

وسنقف بالتفصيل عند «الحركة الإسلامية الحزبية» في تشكيلاتها الحزبية وتطورها، ثم نتحدث عن «الجماعات الإسلامية المسلّحة»، وكيف تطورت إلى اليوم، متوقفين بالتفصيل عند حركة حمس الإخوانية والفيس «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» على أساس أن النهضة والإصلاح ما هما إلا حركتان متفرعتان تنظيمياً عن الحركة الأم، الإخوان المسلمين الجزائريين.

ثانياً: أحزاب الحركة الإسلامية

أصبح من المتعارف عليه اليوم أن الحركة الإسلامية في الجزائر تتوزّع بين ثلاثة تنظيمات رئيسية، وهو تقسيم حزبي أساساً لا يعني بالضرورة تصنيفاً على أساس القضايا النظرية والأيديولوجية التي تطرحها الحركة الإسلامية ككلّ وبأطيافها السياسية والحزبية والمسلّحة.

١ ـ حركة المجتمع الإسلامي (حماس)

وهي تمثّل التيار الإخواني في الجزائر، وقد حصلت على الاعتراف الرسمي في شباط/فبراير ١٩٩١، وحوّلت اسمها في ما بعد إلى «حركة مجتمع السلم ـ حمس» (MSP) لتنسجم مع القوانين الجديدة عام ١٩٩٦ التي تمنع إنشاء الأحزاب على أساس ديني أو إثني، شعارها «العلم والعمل والعدل»، وينصّ قانونها الأساسي على أن مرجعيتها:

ـ الإسلام بمصادره ومقاصده.

ـ تراث الحركة الوطنية بكلّ ما قدمته إلى الشعب خلال عقود من الزمن.

ـ بيان أول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٤ ببنوده وأهدافه، وما يشكله من نظرة شاملة ومتوازية للدولة الجزائرية المنشودة.

ـ تراث الحركات الإصلاحية وتجارب الحركات الإسلامية المعتدلة في العالم.

ـ ما وصل إليه الفكر الإنساني من قيم حضارية تسعد البشرية وتحقّق استقرارها.

الخاصية الملازمة لحركة حمس الإخوانية هي المشاركة في السلطة على مدى عشرين عاماً، والدخول في الانتخابات التشريعية الملغاة منذ عام ١٩٩١. وقد دفعت ثمن رفض العنف، والخلاف مع خيار المجابهة المسلحة مع السلطة باغتيال طال بعض شيوخها، منهم الشيخ بوسليماني، نائب رئيس الحركة. شاركت الحركة في ندوة الوفاق الوطني التي رشّحت اليامين زروال رئيساً، كما ترشح محفوظ نحناح في رئاسيات ١٩٩٥، ونال الرتبة الثانية بنسبة ٢٥ بالمئة. وكانت أول تجربة وزارية للحركة الإخوانية المشاركة في الحكومة عام ١٩٩٦ بوزيرين: «عبد القادر حميتو، وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة؛ وأبو جرة سلطاني، كتابة الدولة للصيد البحري. وحصلت في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٧ على ٧١ مقعداً، وكان نصيبها في الحقائب الوزارية سبعاً. وفي الانتخابات الرئاسية المسبقة حرم نحناح من المشاركة بسبب إداري هو عدم مشاركته في الثورة التحريرية، لتغيّر اسمها بعد ذلك من «حماس» إلى «حمس» (حركة مجتمع السلم). ودخلت الحركة في التحالف الحكومي بعد فوز الرئيس عبد العزيز بوتفليقة عام ١٩٩٩، وتشكّلت الحكومة من حزب التجمع الوطني الديمقراطي، وجبهة التحرير الوطني، وحمس، والنهضة. وفي الانتخابات البرلمانية والمحلية لعام ٢٠٠٢، تراجع ترتيب الحركة إلى المرتبة الرابعة،

وبقيت الحقائب الوزارية في حدود الأربع، وأضيفت إليها وزارة ذات وزن، وهي وزارة الأشغال العمومية التي يديرها عمر غول إلى اليوم. وفي عام ٢٠٠٣، توفي الشيخ نحناح، وترأس الحركة أبو جرة سلطاني، ليعلن التزامه بخط الشيخ المرحوم، وبالوسطية والاعتدال والتعهد بنقل الحركة من مرحلة التأسيس إلى مرحلة المؤسّسة، تجسيداً لشعار مؤتمرها الثالث «نحو طور جديد» بما يتناسب مع المرحلة وطنياً وإقليمياً ودولياً.

تشارك حركة حمس الإخوانية إلى اليوم في السلطة بوزراء وبنواب في المجلس الشعبي الوطني (البرلمان)، وفي مجلس الأمة، كما تسيّر بلديات محلية. وقد عرفت الحركة انشقاق أبرز قيادييها، وهو عبد المجيد مناصرة الذي أسس، إلى جانب مصطفى بالمهدي، «حركة الدعوة والتغيير» في عام ٢٠٠٩.

٢ ـ حركة النهضة

يرأسها اليوم فاتح الربيعي[١٣]، وهي حركة إخوانية بحتة، كانت تعتمد في البدء الأصول النظرية لحسن البنّا، وسيد قطب، كما تعتمد التغيّرات الجديدة في تطور التجربة الإخوانية في مصر، وتستلهم أفكار راشد الغنوشي، وتسعى إلى أن تتحول إلى حركة «جبهة» محتوية لكل التيارات الإسلامية.

٣ ـ حركة الإصلاح

هي حزب إخواني إلى جانب «حركة النهضة»، وهي التي كان يرأسها عبد الله جاب الله[١٤]، ثم انقلبت عليه مجموعة كانت تراه مستبداً في الرأي، ولا يستجيب لطبيعة التطور الحاصل في الساحة الوطنية والدولية. وهو اليوم ـ أي جاب الله ـ في وضع أشبه بالأمس داخل حركة الإصلاح أيضاً، غير أنه يختلف عن الأول، أي حمس، في محليته الوطنية، وعدم ارتباطه بالتنظيم العالمي للحركة الإسلامية. وهو يحاول أن يربط جذوره الفكرية والنظرية بالحركة

(١٣) من مواليد عام ١٩٦٣ من المدية جنوب العاصمة، دَرَسَ في كلية أصول الدين؛ ثم صار أميناً لحركة النهضة منذ عام ١٩٩٦.

(١٤) التَحَقَ بجامعة قسنطينة، في كلية الحقوق، عام ١٩٧٦. أسّس مع نفر صغير من الطلاب «الجماعة الإسلامية»، وتبنّى في بداياته آراء سيد قطب وسعيد حوّى، وتنافس مع محفوظ نحناح وبوسليماني في تمثيل الحركة الإخوانية العالمية. وفي عام ١٩٨٦ بايع نحناح القيادة العامة للإخوان، وتحرّك باسمها في الجزائر، وسرعان ما عاد جاب الله إلى المحلية من خلال التركيز على الحركة الإصلاحية الباديسية (ابن باديس)؛ أي حاول الجمع بين الفكرة الإخوانية والتنظيم المحلّي.

الإصلاحية لابن باديس، وتأثير هذا التنظيم قوي في ولايات الشرق الجزائري على الخصوص، ويحمل شعاراً ثلاثياً: «مجتمع أصيل، دولة قوية، حضارة رائدة»، وهو الشعار الذي تكرر في تسعينيات القرن الماضي. وإذا قرأنا منشورات هذه الحركة نجدها لا تختلف في مبادئها وتصوّراتها عن بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى، ما عدا أنها تركّز على وضع دستور ينسجم مع القوانين الإسلامية. وهذا الإصرار القانوني ضمنته الرسالة التي وجهها زعيم هذا التنظيم إلى رئيس الجمهورية في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٩[(١٥)].

٤ ـ الجبهة الإسلامية للإنقاذ

هي التنظيم المنحلّ[(١٦)] الذي حظي بشعبية في بداية التسعينيات من القرن الماضي. اعتمدت الجبهة منذ البدء المواجهة مع السّلطة والمطالبة بالتغيير الراديكالي، لكن ظهرت في داخلها نزاعات مع مرور الأيام، وخصوصاً بعد رفع السّلاح في وجه النظام، من تيار أصحاب الجزأرة «النخبويين» الذي تزعّمه سعيد مخلوفي ومحمد السعيد إلى تيار «التكفير والهجرة». ولمعرفة القضايا الأيديولوجية والفكرية التي تطرحها «الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، وتلتقي في مجملها مع بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى، سنحاول أن نقتصر على برنامج هذا التنظيم وكتاب **ضرورة الحلّ الإسلامي** لزعيمه[(١٧)]، لأن التأسيس الأول يسمح لنا بفهم الظاهرة «الفيسية»[(١٨)] من الداخل.

أصدرت «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» مشروعها يوم ٧ آذار/ مارس ١٩٨٩، ومنذ ذلك اليوم لم تعقد مؤتمرها للمصادقة على هذا البرنامج إلى حين حلّها،

---

(١٥) عبد الله جاب الله، «منطلقات وتصورات أساسية لدستور إسلامي»، و«خطوات الأزمة في الإصلاح»، رسالتان موجّهتان إلى رئيس الجمهورية آنذاك «الشاذلي بن جديد» (من منشورات حركة النهضة الإسلامية).

(١٦) قُدِّمَ زعماء هذا التنظيم إلى المحاكمة في محكمة البليدة العسكرية يوم ١٥/ ٧/ ١٩٩٢، وكانت الأحكام كالتالي: عباسي مدني (اثنتا عشرة سنة سجناً)؛ الحكم نفسه شمل علي بلحاج؛ وخمس سنوات سجن لكمال قمازي؛ وأربع سنوات سجن لكلٍّ من شيغارة نور الدين، وعلي جدي، وعبد القادر بوخمخم، وعمر عبد القادر.

(١٧) طبعاً منذ دخول الجزائر في عهد ما يسمّى بالمصالحة والعفو، عاد بعض قياديي الجبهة إلى الجزائر، ومنهم من يرى اليوم اعتماد العملية السلمية والمشاركة الانتخابية للوصول إلى السلطة، وليس بالضرورة البقاء عند طروحات الجبهة التي كانت في بداية التسعينيات من القرن الماضي كرابح كبير.

(١٨) الفيسية: من كلمة «فيس»، وهي المقابل العربي للاختصار الفرنسي لاسم الجبهة (Front Islamic du Salut) (FIS).

فهو لا يحتاج إلى المصادقة، لأنه برنامج «رباني إنقاذي»، كما كانت تصفه مقالات الجريدة الرسمية لهذا الحزب **المنقذ**.

في بداية البرنامج، ليست هناك أية إشارة إلى كيفية نشأة هذا الحزب، بل يكتفي البرنامج باستخدام الآية القرآنية: ﴿**وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها**﴾ (آل عمران: ١٠٣)، وهكذا جاءت الجبهة الإسلامية للإنقاذ لتنقذ المكاسب التاريخية والرسالية الحضارية للأمة الجزائرية، وهي تأتي بالحل الإسلامي، بعد أن أفلست مختلف الأيديولوجيات الحديثة الشرقية والغربية، بحسب تعبير البرنامج. هكذا أنقذ الإسلام فعلاً العرب من الجاهلية ومن السقوط في «حفرة النار»، وهذه الجبهة جاءت لتنقذ الجزائر والأمة العربية كذلك من جاهلية القرن العشرين. وهذه المماثلة التاريخية لها وظيفتها المعرفية والتعبوية والتجييشية كآلية فكرية دعائية.

إذن، فالوضع واحد، بحسب منطق الإسلاميين الإنقاذيين، وهو الإنقاذ من وضع الانهيار أو الموشك في السقوط. وحلّ الإنقاذ هو ما أتى به الإسلام في عصره الأول، فمحمد بن عبد الله، (ﷺ)، وأصحابه، رضي الله عنهم، أنقذوا أمتهم، وهو ما تمّ فعلاً، والجبهة الإنقاذية جاءت في زمن الأزمة.

إن استخدام لفظ «الإنقاذ» الذي يستخدم بعبارات أخرى في فترات تاريخية معيّنة، المخلص والهادي والمهدي... إلخ، كلّها ألفاظ تتعلق بالأنبياء فقط، ولم يعرف تاريخنا العربي ـ الإسلامي سوى الحركات الشيعية التي أطلقت لفظ «المهدي» على أئمتها، فالأئمة عند الشيعة لهم قدسيتهم الخاصة، ولهم العصمة، وفكرة المهدي المنتظر برزت في الأوساط الشيعية أساساً.

ثالثاً: المشروع البديل

تنحصر عناصر مشروع الجبهة الإنقاذية في النقاط التالية:

ـ الإطار العقائدي الإسلامي.

ـ المحور السياسي.

ـ المحور الإقتصادي.

ـ المحور الاجتماعي.

ـ المحور الثقافي والحضاري.

ـ السياسة الإعلامية.

ـ الجيش.

ـ السياسة الخارجية.

بقي هذا المشروع إلى حين حلّ الجبهة، وقد تضمن من مواصفات الجبهة الإنقاذية أنها: «تريد تقديم بديل كامل وشامل لجميع المعضلات الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية في نظام إسلامي» وتعتمد الوسطية والاعتدال.

أما في ما تعلق بالمحور السياسي، فيمكن ملاحظة النقاط التالية:

١ ـ يقول برنامج الجبهة: «... التزاماً من الجبهة الإسلامية للإنقاذ بروابطها السابقة، تبقى علاقاتها ومواقفها بكل الهيئات والجمعيات في ضوء الوضوح المنهجي لرؤياها العقائدية والسياسية والاقتصادية». فما يحدد ـ بحسب هذه الفقرة ـ علاقتها بالجمعيات السياسية الأخرى، هو الإطار العقائدي الإيماني. عكس حركات إسلامية أخرى[١٩]، كالحركة الإسلامية في تونس، مثلاً، التي أصبحت تنظر إلى المواطن ـ كما يقول راشد الغنوشي، أحد قادتها ـ على أسس سياسية واجتماعية: (خائن/وطني)، (رجعي/ثوري): «فيمكن أن يكون مسلماً عميلاً وماركسياً وطنياً»[٢٠].

٢ ـ يقترح البرنامج نظام الشورى كـ «بديل للديمقراطية»، غير أن المشروع لا يفصل لنا في ماذا تختلف الديمقراطية عن الشورى؟ وهل الشورى مُلزمة أم لا؟ ومن هم أهل الحل والعقد؟

٣ ـ وفي ما يتعلق بالعنصر الاقتصادي في المشروع، فكل الحلول التي تقدمها «الجبهة الإنقاذية» يبقى نجاحها مرهوناً بـ «توبة الشعب الجزائري»، وهي تدرك (أي الجبهة) أن «توبة الشعب الجزائري تجسدها هذه الروح التي انطلقت

---

(١٩) نلاحظ اليوم في كتابات وتصريحات قياديي الجبهة الإسلامية للإنقاذ اختلافاً بيّناً، فبعضهم ما زال عند مواقف بداية التسعينيات والرؤية الفكرية ـ الأيديولوجية الأولى التي نتحدّث عنها في المتن، في حين أن آخرين، خصوصاً بعد تجربة العنف المريرة والتطورات الحاصلة، تخلّوا عن كثير من عناصر المشروع الأوّلي. ووصل الحدّ بالبعض إلى أن طرح الدولة الإسلامية ليس سليماً من أساسه.

(٢٠) إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٣٠٠.

من أعماق ضميره في شوق إلى العودة للإسلام، فإن الله سبحانه وتعالى قادر بذلك أن يدر علينا خيراته وأنعمه وأفضاله لقوله تعالى: ﴿**ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض**﴾ (الأعراف: ٩٦).

٤ ـ يقترح البرنامج، بل ويطالب بـ «نظام الحسبة»، وقد طالبت به الجبهة الإنقاذية أكثر من مرة في مطالبها وبياناتها.

٥ ـ في المجال التربوي، يذهب «المشروع» إلى حد اعتبار أن السياسة التعليمية السائدة اليوم هي المتورطة في كل أوضاع الأزمة السياسية والاجتماعية والثقافية والحضارية، ومن هنا يتم التركيز على ما يلي:

ـ ضرورة إشاعة القيم الإسلامية في المنظومة التربوية.

ـ إلغاء الاختلاط المدرسي.

ـ إعادة النظر في المحتوى التربوي من أجل تصفيته من الأيديولوجيات الغازية والمفاهيم التي تحمل قيماً تتعارض وقيم الأمة الإسلامية، وذلك لصيانة الشخصية، وتحقيق الأصالة، وتشجيع الروح الإبداعية، والمقصود هنا أسلمة العلوم الإنسانية.

رابعاً: أزمة الفكر الحديث ومبرّرات الحلّ الإسلامي

كتاب **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي** الذي ألّفه عباسي مدني، كان له الرواج نفسه في أوساط مناضلي الجبهة الإسلامية للإنقاذ مع بداية التسعينيات ولم يُعد طبعه، وسوف نرى أن معظم ما ورد في هذا الكتاب قد ورد في برنامج الجبهة الإسلامية للإنقاذ الذي تحدّثنا عنه آنفاً.

تتصدر غلاف الكتاب عبارة «نحو إنقاذ الإنسان والإنسانية»، ويوحي تاريخ طباعته في العام ١٩٨٩ بمدى تأثير عباسي مدني في مضمون برنامج حزبه، وحتى تسميته.

ينطلق الكاتب، كغيره من مفكّري ومثقفي الحركات الإسلامية، من أن الحل الإسلامي هو الحلّ الشامل المنقذ للأمة الإسلامية من التخلّف، وللأمم الإسلامية من التدهور الأخلاقي والإفلاس الأيديولوجي. وهناك قضايا أخرى يؤكدها الكاتب في ثنايا صفحات هذا الكتاب، وهي قضايا أصبحت اليوم في الساحة الفكرية والسياسية للحركات الإسلامية بمثابة بديهيات لا يمكن الطعن فيها

أو معارضتها، فهي أشبه بأصول جديدة، كأصول الفقه القديمة، ومنها الثنائيات من قبيل: المجتمع الجاهلي/المجتمع المسلم، حزب إسلامي/حزب كافر (ملحد)... إلخ، والثنائية التي تحكم تفكير عباسي مدني في هذا الكتاب: دار الخلافة/دار الجاهلية. فدار الخلافة هي دار الإسلام التي يتحقق فيها الحلّ الإسلامي، ودار الجاهلية هي دار الكفر التي يسيطر عليها الفكر الغربي.

يقول مدني عن الأزمة التي يعيشها العالم الغربي والعالم الإسلامي: «... أما إذا عدنا إلى الفكر الحديث وفلسفاته وثقافته وأيديولوجياته وتربياته من ناحية نفسية الإنسان الحديث، لوجدنا تناقضاته تفوق الحدّ، وألفينا تفريطه في الروحانيات والمعنويات والأخلاقيات تتجاوز الحدّ...»، ويرى أيضاً أن من عيوب نماذج الفكر الحديث ما يلي[21]: «إشغال المرأة بالجنس والشغل خارج البيت... فعرّضوا الأمم لانحلال في الأخلاق وتلاش في العلاقات الاجتماعية». «تشجيع الشذوذ الجنسي بالإباحية تحت شعار التسامح، فقلّت رغبة الرجال في النساء، وضعفت رغبة النساء في الرجال...».

ويقول في مقدمة الكتاب: «لقد أمسى إنسان الأيديولوجيا الليبرالية الرأسمالية والاشتراكية حائراً، انعكس في نفسيته القلقة فشلّ هذه الأيديولوجيات في ظلال لم يجد لها مخرجاً، وفقر نفسي لم يجد منه مفلتاً، واضطراب للقيم وذهاب بالأخلاق والشيم أفضى إلى فساد...»[22].

يؤكد مدني فشل البدائل الأيديولوجية، لأنها غير شاملة، والحلّ الإسلامي ـ في نظره ـ هو البديل الوحيد؛ الحل الإسلامي كما يقدمه هو أو بقية مفكّري الحركات الإسلامية (لأنه شامل يجمع ما بين الدين القويم، والفكر الفلسفي الواعي، والعلم الصحيح).

وفي مناقشته للعلم والدين وعلاقتهما، يطرح عباسي مدني المسألة بطريقة فقهية تستخدم القياس الأرسطي الصوري: «... فما دام عالم الحقائق هو عالم الموجودات كما خلقت، وما دام الدين هو المنهج الأسلم الموصل إلى الحق، وما دام الحق هو الله الكامل، فلا سبيل لعقل الإنسان إلى إدراك كمال الكامل إلا بالحق الذي جاءه من الله بعلمه وإرادته، وإذا كان الدين صادراً عن علم

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨.

الكامل وإرادته فهو إذن كامل بالضرورة»[٢٣]. ويكاد الجزء الكبير من هذا الكتاب يسير على هذه الطريقة القياسية الصورية، وهنا ندرك مدى تأثير البنية الفقهية التي تشكل وتؤطر تفكير بعض كتّاب ومفكّري الحركات الإسلامية في الوطن العربي، وهي بنية قائمة على القياس والمقارنة والتشبيهات.

بعد هذا يعدّد لنا الكتاب خصائص الحلّ الإسلامي:

١ ـ العناية الربانية بالإنسان والإنسانية.

٢ ـ الحاكمية لله.

٣ ـ الحقوق والواجبات في دولة الخلافة.

٤ ـ المهام والصلاحيات.

٥ ـ الروابط والعلاقات.

٦ ـ المواقف وأخلاقياتها.

٧ ـ الخلافة والرسالة لإنقاذ الإنسان والحضارة[٢٤].

وعند قراءتنا للخصائص، سوف نجده يكرر نفس ما قاله المودودي وسيد قطب سابقاً. من هنا سنقتصر فقط على بعض المواضيع الأساسية المعروفة اليوم كمحدّدات للخطاب الإسلامي السياسي:

١ ـ الجاهلية

تمثل الجاهلية عند سيد قطب الانحراف عن نهج الإسلام، سواء أكان ذلك في الماضي أم امتد إلى الحاضر: «فنحن اليوم في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهلية؛ تصورات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم، قوانينهم، حتى الكثير مما نحسبه ثقافة إسلامية ومراجع إسلامية وفلسفة إسلامية وتفكيراً إسلامياً... هو كذلك من صنع هذه الجاهلية»[٢٥].

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٥) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٤).

يتردّد الحكم نفسه بين ثنايا كتاب عباسي مدني، ويجعل دول الخلافة بعيدة عن الدولة الجاهلية، دولة الطواغيت، وحتى الولاء لهذه الأنظمة الجاهلية هو كفر، فمن مستلزمات العناية الربانية بالإنسان والإنسانية[٢٦]:

ـ أن يكون الولاء والحكم لله، ونجد الكلام نفسه في كتابات سعيد حوّى.

ـ «لزوم المؤمنين لزوم الضرورة باختيار الدولة الربانية»، والخروج عن ذلك معناه الكفر والإلحاد، ونتيجة ذلك يلزم قتالهم وجهادهم.

٢ ـ الحاكمية

يقول سيد قطب: «فهذه الحاكمية تستهدف الإسلام... إسلام العباد لرب العباد، وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة الله وحده، بإخراجهم من سلطان العباد في حاكميتهم وشرائعهم وقيمهم وتقاليدهم، إلى سلطان الله وحاكميته وشريعته وحده في كل شأن من شؤون الحياة، فيجعلون شريعة الله هي الحاكمة في كل شأن من شؤون هذه الحياة بين الجانب الإرادي في حياتهم والجانب الفطري، وتنسيقاً بين وجودهم كله بشطريه هذين وبين الوجود الكوني»[٢٧].

ويقول عباسي مدني الكلام نفسه بصيغة مختلفة: «فبمقتضى ذلك يكون الشرع الرباني لازماً، فيلتزم به القائد والمقود على حدّ سواء، لأن ضمان العدالة هو مبرر لزوم رعاية الراعي للأمة، وقيادة القائد في توجيهها الوجهة الشرعية السوية، فالحدود التي شرعها الله من حيث هي ضامنة للمصالح فهي محددة للحقوق والواجبات..»[٢٨].

إن بنية خطاب عباسي مدني هنا في هذا الكتاب، أو في خطبه في التجمّعات، أو الافتتاحية التي كان يكتبها في جريدة **المنقذ** الناطقة باسم الجبهة الإسلامية الإنقاذية، تكرّس ما يلي:

ـ رفض الآخر: الغرب، السلطة، الأحزاب العلمانية.

ـ الدعوة إلى الجهاد والقتال من أجل شرع الله.

---

(٢٦) عباسي مدني، **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي** (الجزائر: مزين، ١٩٨٩)، ص ٥٧.

(٢٧) قطب، المصدر فسه.

(٢٨) مدني، المصدر نفسه، ص ٦٣.

ـ الحلم بدولة الخلافة التي يعتقد أنها دولة الإنقاذ، إنقاذ الأمة العربية ـ الإسلامية والعالم أجمع.

خامساً: الجماعة الإسلامية المسلحة: الحلم وحرب العصابات

ألقى الشاذلي بن جديد رئيس الجمهورية خطاباً في ١٩ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨ حمّل فيه الوضع المزري الاجتماعي على المسؤولين في الدولة، وكان بداية الشرارة، فبعض الدارسين يربط ما تلا من أحداث على أن ذلك من افتعال أجهزة الدولة للإطاحة بالرئيس والذهاب نحو تغيير سياسي جديد.

كانت الأحداث في تشرين الأول/أكتوبر عنيفة، وشملت البلاد كلّها، وحصلت مواجهات عنيفة. وقد نظم الإسلاميون مسيرة للمطالبة بجثتين للدفن، وفرقتهم قوات الأمن، ثم في مسيرة ثانية أطلقت فيها قوات الأمن النار على الإسلاميين، وهو ما أدّى إلى مقتل حوالى ستة وأربعين شخصاً. بعدها أعلنت حالة الطوارئ، وبعد شهور دعا الشاذلي بن جديد المواطنين إلى الاستفتاء الشعبي حول الدستور الذي جرت انتخابات بشأنه في شباط/فبراير ١٩٨٩، وتأسّست الأحزاب، وكان أكبر حزب معارض تأسّس هو «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» (الفيس)، التي فازت بمعظم المقاعد في المجالس البلدية والولائية في حزيران/يونيو ١٩٩٠، كما حصلت على ١٨٨ مقعداً من مجموع مقاعد البرلمان في الانتخابات التشريعية الملغاة نتائجها في ٢٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١.

في تموز/يوليو من العام نفسه صدر عفو في حق جماعة بويعلي التي أصبحت جزءاً أساسياً من العمل المسلّح في ما بعد، سواء داخل الأيياس أو الجيا[٢٩]، وطالب المفرج عنهم بـ: إعادة الاعتبار لهم ولعائلاتهم، وعودة المتابعين قضائياً من الخارج وصدور العفو عنهم، والتعويض المادّي عن كلّ الأضرار[٣٠]. وقد شكّل هؤلاء داخل الفيس صوتاً منادياً باستمرار للجهاد،

---

(٢٩) سنستخدم الاختصارات التالية للجماعات المسلحة، فـ «الجماعة الإسلامية المسلحة» التي تعنينا في هذا البحث هي «الجيا» (GIA)، أي بالفرنسية (Groupe Islamique Armé)، والجيش الإسلامي للإنقاذ «أيياس» (AIS) أي (Armée Islamique de salut) والحركة الإسلامية المسلحة التي أنشأها مصطفى بويعلي وعادت إلى الظهور بعد إلغاء الانتخابات «ميا» (MIA) أي (Movement Islamique Armée).

(٣٠) وقّع هذا البيان كلٌّ من: عبد القادر شبوطي، وعمامرة محمد، وملياني منصوري، وعمر جنادي، ومصطفى معيزي، وسعيد بيدي، وعز الدين باعة، وإبراهيم منصوري، ومحمد كيدة، وعلي باعة، ومحمد راجي، ومصطفى حمزة، وعمر دلائي، وعبد الرحمن حطاب، وبلنوار طيبي.

وأن العملية السياسية الانتخابية محكومة بالفشل. وبعد إلغاء النتائج عاد عبد القادر شبوطي إلى إعلان جديد لتنظيم الحركة الإسلامية المسلحة (MIA)، وعلقت البيانات المنادية للجهاد، وأصدر جريدة **النفير** السرية، والتحق بهذه الحركة الإسلامية المسلحة[٣١] سعيد مخلوفي. ومن بين العمليات البارزة التي قامت بها هذه الحركة، تفجير مطار هواري بومدين في ٢٦ آب/ أغسطس ١٩٩٢ الذي راح ضحيته تسعة مواطنين و١٢٨ مواطناً جريحاً، وعلى إثرها ساءت العلاقة الفرنسية ـ الجزائرية، وهذا الحادث ما زالت تحوم حوله تساؤلات عن الفاعل الحقيقي[٣٢].

أول عمل مجابهة قبل هذا كان مهاجمة ثكنة قوات الدرك الوطني في قمار ١٨ التي تقع على الحدود التونسية الشرقية في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩١، ثم بدأ الاحتجاج، وتأسست الجبهة الإسلامية للانقاذ، التي أعلنت عن نفسها، أي «الجماعة الإسلامية المسلحة»، في الشهور الاولى من عام ١٩٩٢ بمنشور عنوانه **بقاء الوحدة**. وكانت القيادة لعبد الحق العيايدة، وتم تشكيل مجلس إداري من ثلاث هيئات، عسكرية، وتشريعية، وسياسية، وتم تحديد الاختيارات الأساسية للجماعة. ثم تلاه بيان ثانٍ يحمل توقيع أبو عدلان عبد الحق العيايدة، الامير الأول للجماعة الإسلامية المسلحة وظهر مختوماً[٣٣]، وكان أول من سقط من ضحاياها في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩١.

---

(٣١) سعيد مخلوفي، عضو مجلس الشورى في الفيس، وهو ضابط سابق في الجيش الوطني، وقد ألّف كتاب **العصيان المدني** خلال الشهور الأولى من عام ١٩٩١ الذي دعا فيه إلى تمرّد الجيش على الجنرالات، وإعلان الشعب العصيان الكامل حتى سقوط الحكومة، ويعتبره منزلة وسطى بين العمل السياسي والعمل المسلّح، وقد اتهمته الجيا في بيان صدر في ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٣ بأنه من رجالات النظام.

(٣٢) اعتقلت السلطات حسين عبد الرحيم، مسؤول في النقابة الإسلامية للعمل، التابعة للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وحشايشي رشيد، ورواجي محمد، وسوسان سعيد المسمى بعمر، وأدلى حسين عبد الرحيم، بتصريحات أطلق فيها الإتهام للحركة والملياني وسحنون وزبدة كونهم كوّنوا التنظيم في فترة شرعية الفيس، غير أن رابح كبير علّق بأنه قال ذلك نتيجة التعذيب، كما قال إن الحركة كانت تجتمع في البليدة تحت إمرة الهاشمي سحنوني، واتهم بن عزوز زبدة أنه كان على اتصال بإيران وليبيا والسودان لجمع الأموال اللازمة لهذه العملية، كما اتصل بعبد الرزاق رجام الذي زوّدهم بالمال لشراء الأسلحة، في حين رأى بعض المحلّلين أن العملية من فعل الأجهزة في الدولة لصراعات داخلية، كما أرجع البعض أن الفعل من تدبير المخابرات الفرنسية.

(٣٣) بعض الأبحاث اهتمّت بالخاتم وشكله، كدراسة: الفرنسي جون ميشال سالكون، الذي يرى أن الاختام قد اشتقّت عبر أطوار كثيرة عن خاتم حزب إسلامي أفغاني بزعامة قلب الدين حكمتيار، انظر: مجموعة مؤلفين، **الجماعات الإسلامية المسلحة**، ترجمة عبد الرحيم حزل (الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، ٢٠٠٣)، ص ٥٩.

في أيلول/سبتمبر نُصّب سيف الله جعفر، وهو سيد أحمد المعروف باسم جعفر الأفغاني، وكان في الأفغان، وكان خليفة للعايدة الذي تعرّض للاعتقال، ثم ما لبث أن قُتل الأمير الجديد في قتال نشب في شباط/فبراير ١٩٩٤، وعُين أبو عبد الله أحمد، أي الشريف قواسمي، أميراً على مجلس الشورى، فواصل توسيع الجهاد، ومحاربة الحوار، ومحاربة جميع من يوالي النظام من صحافة وأجانب. وجاء بلاغ منشور بتاريخ ١٠ أيلول/سبتمبر يبرئ سعيد مخلوفي من المزاعم التي تتهمه بالاشتراك في قتل جعفر الأفغاني.

تشير بعض المصادر إلى أن الجماعة تشكّلت من بعض الإسلاميين الذين حاربوا في أفغانستان والبوسنة، ومن الشباب المتحدرين من الطبقات الاجتماعية الدنيا، وانشقوا عن جبهة الإنقاذ، وقدر عدد أفرادها بما بين ٢٠ ألفاً و٢٥ ألفاً في بداية عام ١٩٩٤. وكانت تتركز الجماعة في جبال أطلس، شرق وغرب الجزائر، على الحدود المغربية والتونسية وحدود الصحراء. وتقسم الجماعة الجزائر إلى ثلاث مناطق عسكرية، الشرق، والوسط، والغرب، ويعملون في ثلاث مجموعات مستقلّة لكل مجموعة نائب أمير، وتجمعهم قيادة واحدة. والجماعة منقسمة على نفسها إلى مجموعتين:

- **عالميون**، ويتحدّثون بلغة ثورة إسلامية عالمية.

- **محليون**، ويسعون إلى السلطة في الجزائر فقط. وتتلقى الجماعة دعمها المالي واللوجستي من جزائريين مقيمين في الخارج، وخاصة في أوروبا الغربية.

كما أن الجماعة تستند في نهجها الأيديولوجي إلى الفتوى الصادرة من قبل الشيخ عبد الحق العيايدة[٣٤]، أحد مؤسسي وزعماء الجماعة بتكفير جميع قادة الجزائر الحاليين من دون استثناء، وكل من يعمل معهم ولم يخالفهم، ومن ثم ترجمت الفتوى إلى سلسلة من الاغتيالات على جميع المستويات، باستثناء أمريكا وألمانيا اللتين منحتا حق اللجوء السياسي للقادة الإسلاميين، وكذلك موقفهما من الأزمة الجزائرية المخالف للموقف الفرنسي.

ورغم تطابق أهداف الجماعة وتشابه وسائلها إلى حدّ كبير مع جيش

---

(٣٤) عبد الحق العيايدة: الآن هو طليق بحكم قانون المصالحة، وكان قد تسلّمه الأمن الجزائري من المغرب.

الإنقاذ الإسلامي[٣٥] ـ الجناح العسكري لجبهة الإنقاذ ـ فإن العلاقات بين الجماعة والجيش الإسلامي للإنقاذ سيئة، حتى إن هذا الجيش أدان بعض الأعمال الدموية للجماعة. ومن ناحية أخرى، فإن أي تقارب في وجهات النظر بين الجماعة وجبهة الإنقاذ أمر مستبعد، لأن قادة الجبهة الذين يؤيدون الحوار مع الحكومة أصبحوا هدفاً حياً للجماعة المسلحة.

ومرّت «الجماعة الإسلامية المسلحة» بمرحلتين مختلفتين: تميزت المرحلة **الأولى** بوصولها إلى أوجّ قوتها مع أميرها أبي عبد الله محمد (الشريف قواسمي). أما المرحلة **الثانية** فاتسمت ـ وفق التقارير المتواترة من داخل الجزائر ـ بالانحدار نحو أعمال القتل والتوسع فيها، وأطلق على الجماعة في ذلك الوقت «الذباحين».

١ ـ مرحلة القوة (١٩٩٤ ـ ١٩٩٥)

وضع أسسها وقواعدها قواسمي، وكان سابقاً تحت إمرة أبي عبد الله أحمد، الجماعة الإسلامية المسلحة «الجيا»، والجيش الإسلامي للإنقاذ «الأيياس»، ممثلاً بعبد الرزاق رجام، و«حركة الدولة الإسلامية» «ميا» بقيادة سعيد مخلوف. وأعلنت الجماعة الإسلامية للجهاد المسلح تأسيسها عام ١٩٩١، وهي من أشد الجماعات المتفرعة عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ تشدّداً، تولاها في البداية محمد سعيد وعبد الرزاق رجام، وسُلّط عليها قمع كاد يقضي عليها.

وزع رجام ومحمد سعيد في ٨ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤ بياناً يعلنان فيه انتسابهما إلى الجبهة الإسلامية المسلحة والجماعة الإسلامية المسلّحة معاً، وفي

(٣٥) الجيش الإسلامي للإنقاذ «الأيياس» تأسّس بموجب بيان حرّره الشيخان مدني مرزاق وأحمد بن عائشة في ١٨ تموز/يوليو ١٩٩٤.

ويعتبر الذراع المسلّحة للفيس، ويدعو إلى الجهاد لإقامة الدولة الإسلامية ومن ثم الخلافة، ويصرّح بانتسابه إلى عباسي مدني وعلي بلحاج. وأكّد بيان ١٣ أيار/مايو ١٩٩٤ انضمام شخصيات أخرى من الفيس محمد السعيد عبد الرزاق رجام سعيد مخلوفي، يؤكّد انضمامهم إلى الجماعة الإسلامية المسلحة. يسلك الأيياس حرب العصابات وفق أساليب تقليدية، وظهر بعد أشهر الضعف في صفوفه، ثم دخل في مفاوضات مع السلطة. وقد أعلن الأمير الوطني في أيلول/سبتمبر ١٩٩٧ عن هدنة من جانب واحد، وتوّج باتفاق سرّي لم يفض عن محتواه إلا بعد سنتين. وأعلنت تنظيمات أخرى كالرابطة الإسلامية للدعوة والجهاد انضمامها إلى الهدنة المذكورة، وأعلن بيان ٦ حزيران/يونيو قبيل انتخاب بوتفليقة عام ١٩٩٩ بتوقيع الأمير الوقف النهائي للنضال المسلّح، وفي كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠ كان العفو الشامل، وهو ما جعلهم يهجرون المخيمات التي كانوا يقيمون فيها ويعودون إلى بيوتهم.

بلاغ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤ عين أبو خليل محفوظ أميراً مؤقتاً، وعين بعده القائد الجديد أبو عبد الرحمن أمين، الملقب بجمال زيتوني، وهو من أقارب محمد السعيد. وتعرض أبو خليل محفوظ للاغتيال على يد زيتوني، كما شجب مؤامرة الجزأرة في بيان بتاريخ ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦، فقد اتهم البيان أبا خليل بالمروق والفجور، وأنه جزأري وله صلة بالشيعة وحزب الله وحكومة إيران الكافرة واتصالات بالعدو الليبي الكافر، وبدا هنا الشرخ بين السلفيين الجدد والجزأريين، وحرصت مصالح الأمن على إذكائه وتأجيجه[٣٦].

وفي ١٣ أيار/مايو ١٩٩٤ تمكّنت الجماعة من عقد اجتماع وصف في حينه بأنه اجتماع «تاريخي» بينها وبين الجبهة الإسلامية للإنقاذ التي اكتسح مرشحوها معظم الدوائر الانتخابية في انتخابات كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١، ومثّل الجبهة الشيخ محمد السعيد، وعبد الرازق رجام، ويوسف بوب راس[٣٧]. ومثّل حركة الدولة الإسلامية الشيخان السعيد مخلوفي، ورابح قطاف. ونتج من هذا الاجتماع وحدة تنظيمية تحت قيادة «الجماعة الإسلامية المسلحة»، غير أن هذه الوحدة التنظيمية لم تدم طويلاً، فقد اغتيل الشريف قواسمي[٣٨] في معركة مع قوى

---

(٣٦) مجموعة مؤلفين، **الجماعات الإسلامية المسلحة**، ص ٦٤.

(٣٧) عبد الرزاق رجام ومحمد السعيد، من القيادات التي تكوّنت في الحركة الإخوانية، وتميّزت بتأثرها الفكري السابق بمالك بن نبي.

(٣٨) تعاقب على قيادة الجيا سبعة أمراء تبعت مراحل ما تقرّر في الوحدة وفي مراحل أخرى مرادفة للانحراف عن هذا الخط، وكان عبد الحق العيايدة أوّل من عُيّنَ في منصب الأمير الوطني لنجيا في أيلول/سبتمبر ١٩٩٢ واستمرّ حتى تموز/يونيو ١٩٩٣. اعتُقِلَ في المغرب وسُلِّم إلى الجزائر، حُكِمَ عليه بالمؤبّد عام ١٩٩٤، واستفاد من المصالحة، وأُطلِقَ سراحه في آذار/مارس ٢٠٠٦. خلفه على التنظيم عيسى بن عمر لمدّة شهرين، ثم خلفه مراد سيد أحمد المعروف بجعفر الأفغاني، أحد المتطوّعين في أفغانستان، واستمرّ على الإمارة حتى قُتِلَ على يد قوات الأمن في ٢٦ شباط/فبراير ١٩٩٤، وكان وراء كثير من الاغتيالات أبرزها اغتيال الداعية الشيخ محمد بوسليماني. بعد ذلك تولىّ القيادة الشريف قواسمي المعروف بأبو عبد الله أحمد، في آذار/مارس ١٩٩٤ إلى أيلول/سبتمبر، وهو من بئر خادم، وكان يلقي الخطب في مسجد القبة بدلاً من عباسي وبلحاج أثناء اعتقالهما عام ١٩٩١، وكان يدرس في مسجد بير خادم، وقُتِلَ في معركة مع قوات الأمن في ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤. بعدها تولىّ القيادة جمال زيتوني الملقّب بأبي عبد الرحمن أمين من أيلول/سبتمبر ١٩٩٤ إلى تموز/يوليو ١٩٩٦، وهو من مواليد بئر خادم سنة ١٩٦٨، ولم يتجاوز في التعليم المرحلة المتوسطة، وكان يملك محلاً لبيع الدجاج قبل أن يُنتَخب نائباً لرئيس المكتب التنفيذي للفيس في بئر خادم، واعتُقِلَ عام ١٩٩١ وقضى قرابة ستة أشهر، وبعد إطلاق سراحه التحق بالعمل المسلّح، وكان مقرباً من الشريف قواسمي. وفي عهدتها اختُطِفَت طائرة إيرباص الفرنسية في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤، وفُجِّر مقرّ الأمن الولائي للعاصمة في شباط/فبراير ١٩٩٥. وانفجر الصراع داخل الجيا بعد إستهداف المدنيين، كما أقصى ممثّلو الفيس بقتل محمد السعيد وعبد الرزاق رجام، وكان الانشقاق. واتهموه باتباع منهج الخوارج في تحليل دماء المسلمين، وتمّت تصفيته عام ١٩٩٦، من طرف أحد مساعديه. ثم جاء عنتر زوابري الملقّب بأبي طلحة، وهو الوحيد الذي استمرّ في القيادة الوطنية للجيا =

الأمن الجزائرية، وخلفه أبو خليل محفوظ الذي تنازل لجمال الزيتوني عن الإمارة. وكانت الخلافات والانشقاقات قد بدأت تبرز داخل الجماعة، فقام زيتوني بإعادة تنظيم مجلس الشورى وفقاً لرغبته، كما أوقف نشرتي **الراية والاعتصام**، وعزل زيتوني شيوخ جبهة الإنقاذ، وأهدر دماءهم في الداخل والخارج، ثم اغتيل زيتوني من جانب بعض الجماعات الأخرى بسبب اتهامه بتبنّي منهج الخوارج في تحليل دماء المسلمين، وخلفه عنتر الزوابري الذي صار على نهج سلفه في التوسع في أعمال القتل تجاه أفراد السلطة الجزائرية وخصوم الجماعة، والصدام مع المدنيين المعارضين لتوجّه الجماعة. والطرف

= لست سنوات، من ١٨ تموز/ يوليو ١٩٩٦ إلى ٨ شباط/ فبراير ٢٠٠٢، وهو مولود عام ١٩٧١، في بوفاريك، وهو أكثر الأمراء دموية، وكان وراء مذبحة الرايس التي قتل فيها حوالى ٤٠٠ شخص، ومذبحة بن طلحة التي راح ضحيتها ٢٠٠ شخص ومذبحة غليزان التي كانت حصيلتها مقتل ٢٧٢ شخصاً. وقُتِلَ من طرف قوات الجيش برفقة اثنين من مساعديه في ٩ شباط/ فبراير ٢٠٠٢ في منزل وسط بوفاريك.

بعد مقتله بشهرين تمّ الإعلان عن مبايعة رشيد أوكالي المدعو أبو تراب أميراً وطنياً للجيا، وهو من بلدية مفتاح في البليدة، وكان شارك في أفغانستان وفرّ في منتصف التسعينيات من سجن لامبيز في باتنة، والتحق بالجيا التي صار أميرها عام ٢٠٠٢، وقُتِلَ من قِبَل رفاقه في تموز/ يوليو ٢٠٠٤، خلال عودته من مرتفعات مجاورة لسهل متيجة. أما آخر أمرائها فهو نور الدين بوضيافي الشهير بحكيم أربيجي، مواليد ١٩٦٧، من المدية، التحق بالجيا عام ١٩٩٣، في عهد جمال الزيتوني، وكُلِّفَ بالتنسيق بين عناصر الغرب والشرق، ثم استقرّ في العاصمة لتجنيد الجُدَد. وبعد مقتل أبي تراب، بويع في ٢٠٠٤ وألقِيَ القبض عليه عام ٢٠٠٥ خلال عملية سرّية في باب الزوار، وبعدها تمّ الإعلان عن تفكيك الجيا.

تداول على إمارة الجماعة السلفية للدعوة والقتال بعد تأسيسها عام ١٩٩٨ ثلاثة أمراء: الأمير **الأول** هو مؤسسها حسان حطاب، المدعو أبو حمزة من عام ١٩٩٩ إلى تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣، من مواليد ١٩٦٨ في حي بن زرقة ببرج الكيفان. كان مجنداً في الجيش بعد فشله في البكالوريا في مطلع سنة ١٩٩٢. انضمّ إلى حركة الدولة الإسلامية التي أسّسها سعيد مخلوفي، وفي عام ١٩٩٤ انضمّ إلى الجيا بعد مؤتمر الوحدة، وبعد مقتل أمير الجيا جمال الزيتوني سنة ١٩٩٦ انشقّ عنها ثم أسّس في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٨ مع عدد من المنشقين «الجسدق»، وفي عام ١٩٩٩ تولّى القيادة حتى تنحيته عام ٢٠٠٣.

الأمير الثاني، نبيل صحراوي، اشتهر بأبي إبراهيم مصطفى أبي الهيثم، من تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣ إلى حزيران/ يونيو ٢٠٠٤، من مواليد ٢٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٦ في باتنة، وكان مهندس دولة في الطاقة الحرارية، انضمّ إلى العمل المسلح عام ١٩٩٢، وشارك في عملية سجن لامبيز عام ١٩٩٤. تمّ تعيينه أميراً على ولاية باتنة، وأعلن انضمامه إلى الجيا تحت قيادة قواسمي بعد تأسيس «الجسدق». تولّى منصب مسؤول العلاقات الخارجية في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٣، وعيّن رئيساً لمجلس الأعيان في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٣، وتمّت مبايعته أميراً جديداً للجسدق. قتلته قوات الأمن في عام ٢٠٠٤ مع أربعة من مساعديه في جبال بجاية.

الأمير الثالث، عبد المالك دروكدال، وشهرته أبو مصعب عبد الودود، وهو لا يزال إلى اليوم، من مواليد عام ١٩٧٠، في قرية زيان لبلدية مفتاح في البليدة، حصل على البكالوريا عام ١٩٨٩ والتحق بالجامعة. تخصّص كيمياء، كما درس الهندسة الإلكترونية، وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣ التحق بالعمل المسلّح، وأُسنِدَت إليه مهمة صناعة المتفجرات. وفي عام ١٩٩٦ تمّ تكليفه برئاسة ورش صناعة الأسلحة والتكوين، وفي عام ٢٠٠١ تمّ تعيينه ممثلاً للمنطقة الثانية في مجلس أعيان الجسدق. وفي عام ٢٠٠٣ صعد إلى رتبة رئيس مجلس الأعيان، وفي حزيران/ يونيو ٢٠٠٤ تمت مبايعته أميراً للجسدق بعد مقتل نبيل صحرواي.

الثاني الذي يشار إليه بإصبع الاتهام بممارسة العنف هو الجبهة الإسلامية للإنقاذ وجناحها العسكري (جيش الإنقاذ).

يذكر أنه قبل إجهاض نتائج الانتخابات التشريعية من جانب النظام الجزائري، كانت الجبهة تتبنى النضال السياسي وترفض العنف أو الصدام مع السلطة. واستطاعت منذ نشأة الجبهة، كحزب سياسي معترف به في عام ١٩٨٩، بناء قواعد لها في معظم ولايات الجزائر تحت قيادة الشيخ عباسي مدني، الأمر الذي مكنها من الفوز في الانتخابات. ورافق إلغاء نتائج الانتخابات عمليات استفزاز واعتقالات واسعة النطاق من جانب السلطات الجزائرية لعناصر الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وهو ما فجر الأوضاع ودفع بالجبهة إلى تبني الخيار العسكري. وفي ظل تنامي القمع السلطوي ازدادت أعداد المنخرطين في الكفاح المسلح، وظهرت الجماعة المسلحة (الجيا) والحركة المسلحة (الميا) إلى جانب الجيش الإسلامي للإنقاذ «الأيياس»، ثم تلا ذلك إجبار الرئيس الجزائري الشاذلي بن جديد على الاستقالة، وتشكيل المجلس الأعلى للدولة، مما أعطى لجنرالات الجيش سلطات أوسع وأكبر في إدارة شؤون البلاد وتوجيه ضربات عميقة إلى التيار الإسلامي الراديكالي. وربما كانت شهادة أمير جماعة الرحمن الجزائرية مصطفى كرطالي[٣٩] أبلغ توصيف للأزمة الجزائرية آنذاك، حيث أشار إلى أن «إعلان السلطات لحالة الطوارئ، والاستفزازات والاعتقالات التي مارستها هي التي دفعت الشباب إلى العنف بعد أن وجدوا أنفسهم ضحية وضع لم يتسببوا فيه، فقد كانوا يرفضون العنف من حيث المبدأ، بدليل ما قاله أحد أعوان عباسي مدني ـ رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ ـ له في عام ١٩٩٠: ماذا لو نحضر جناحاً مسلحاً للجبهة الإسلامية؟، فرد عليه عباسي مدني: «لو قام أناس بهذا العمل في الجبهة فكأنهم ضربوني بخنجر».

٢ ـ مرحلة التراجع والانحطاط (منتصف ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦)

بدأت العمليات خارج الجزائر بتحويل طائرة الإيرباص الفرنسية من مطار العاصمة الجزائر، وحملة الاعتداءات من حزيران/يونيو إلى تشرين الأول/أكتوبر في فرنسا عام ١٩٩٩، وأسفرت عن ٩ قتلى وأكثر من ١٥٠ جريحاً من خلال المجموعات المكوّنة في فرنسا أو التي قدمت من إنكلترا، وفي هذه

(٣٩) مصطفى كرطالي: الأمير الجهوي للأيياس «جيش الإنقاذ»، تعرّض لمحاولة الاغتيال وبُتِرَت ساقه جرّاء التفجير، وهو يقطن الآن في البليدة على بعد ٤٠ كم جنوب العاصمة.

الأثناء كان التأسيس في ليبيا لـ «الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية» عام ١٩٩٤.

كما اختطف رهبان فرنسيون من تبحرين واغتيلوا، وقد أدانت مجموعات إسلامية أخرى هذا الاغتيال، مما أدّى إلى تطهيرات داخل مجموعة الجزأرة، وتخلت مجموعات عن الزيتوني. وبدأ أنور هدام[٤٠] ينتقد الجماعة المسلحة على صفحات جريدة **الحياة**، وصدر بيان عن مصطفى كرطالي يشجب فيه عمل تجاوزات الزيتوني، واعتبرت إمارته غصباً، وندّد الأمير المنشق باغتيال محمد السعيد وعبد الرزاق رجام، ووجه نداء إلى مجموعة الجزأرة يحثّهم فيه على الانضمام إليه. ونشب في مطلع عام ١٩٩٦ مناوشات وخصومات بين منشقي الأربعاء والمقاتلين الأوفياء للزيتوني، وفي شهر تموز/يوليو أسس كرطالي جماعته الخاصة: «الحركة الإسلامية للدعوة والجهاد».

وفي أثناء ذلك، قام الزيتوني بتصفية طائفة من قدامى المقاتلين الأفغان ممن كانت تأخذه فيهم الريبة والشك. بعض هولاء عرف عنهم قربهم من التكفير والهجرة، وتأثرهم بآراء وتنظيم مصطفى شكري الذي تأسّس في سنوات الستينيات متأثراً بالمذهب الخارجي في القول إن مرتكب الكبيرة كافر، وبالتالي انضم سعيد مخلوفي وبعض المقاتلين إلى «الأيياس».

سادساً: تمزق الجماعة المسلحة ابتداء من عام ١٩٩٦

تعرّض الزيتوني للاغتيال في ١٧ حزيران/يونيو ١٩٩٦ في كمين نصبته مجموعة الجزأرة. وفي بيان يحمل توقيع رضوان محمد أبو بصير، أعلن عن تعيين أمير جديد، هو حسن أبو الوليد، الملقب بيحيى ميلود، وكان أميراً للمنطقة السادسة، ويحظى بثقة الزيتوني. وكان يتصل بأمير شاب هو حسن حطاب، قائد المنطقة الثانية. ووقع الخلاف حول الإمارة، ثم تسمّى بها عنتر زوابري، وبالتالي انشق أبو الوليد وجماعة المهاجرين، وانشقت أيضاً المنطقة الثانية التي يديرها أبو حمزة حسن حطاب الذي أفلح في التأليف بين طائفة من المنشقين عن الجماعة الإسلامية المسلحة، ليشكّل منهم ومن جماعة المهاجرين التي انضمت إليها «الجماعة السلفية للدعوة والقتال». وطمح الأمير الجديد عنتر

---

(٤٠) أنور هدام: من قياديي الجبهة الإسلامية للإنقاذ، حالياً مقيم في الولايات المتحدة الأمريكية ومن مواقفه الأخيرة أن المصالحة لا ينبغي أن تعالج في شقّها الأمني فقط، ولكن أن تكون معالجة شاملة بما فيها الشقّ السياسي. وبعد تعثّر عودته إلى الجزائر عام ٢٠٠٥ أسّس حركة الحرية والعدالة الاجتماعية.

زوابري إلى مواصلة عمل الزيتوني، منصّباً نفسه بطلاً للسلفية. وقد أعاد التذكير من خلال كتيّب سمّاه **السيف البتار**، ووزع على أوسع نطاق، بأكثر الأعمال دموية، ليعطي لنفسه المصداقية، ونسبت إليه مجموعة من المجازر، ولا سيما القرى التي تتعاطف مع الجيش الإسلامي للإنقاذ، وشدّ إليه انتباه أبي حمزة في لندن. واجتثت جماعته، ثم عادت إلى الظهور عام ١٩٩٧ من خلال تسمية «الجبهة الإسلامية للجهاد المسلح» و«الباقون على العهد»، وهما جزأريان، وأيدا العنف بما فيه الموجّه للخارج. عملت هاتان الجماعتان إلى جانب الجماعة الإسلامية المسلحة منذ عام ١٩٩٤، «الباقون على العهد» التي تأسست على يد جمال قربان عام ١٩٩٢، وكانت تقوم بأعمالها ضمن حركة الجماعة الإسلامية المسلّحة، ثم تعرّضت للإبادة، وكانت لها صحيفة تصدر من لندن تسمّى **التبصرة**، تلتها **صوت الجبهة** التي بدأت بالصدور عام ١٩٩٧.

ثم انضمت هاتان الحركتان إلى معارضي الجماعة الإسلامية المسلّحة التي صفّت الجزأريين لتلتحق بالحركة الإسلامية للدعوة والجهاد، كما أعلن علي بن هاجر، أمير منطقة المدية منذ منتصف عام ١٩٩٦، في ٧ شباط/فبراير ١٩٩٧، عن تأسيس حركته الخاصة «الرابطة الإسلامية للدعوة والجهاد».

وتأتي في سياق التشتت إعلان الهدنة بين الدولة والأيياس في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٧، أما حسن حطاب فقد أسس مع المعارضين للهدنة في ١٤ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨ الجماعةَ السلفيةَ للدعوة والقتال في «البلاغ ١ تاريخ ١٤/٩/١٩٩٨»، وهي مكوّنة من ائتلاف المناطق التالية: الثانية والرابعة والخامسة والثامنة والتاسعة والوسط، ومن المهاجرين، ومن بقايا المتحفظين على الهدنة من الجبهة الإسلامية للجهاد المسلح، والباقون على العهد والرابطة الإسلامية للدعوة والجهاد، والحركة الإسلامية للدعوة والجهاد.

سابعاً: الحرب القذرة والأسئلة المعلقة

يرى المهتمون بالشأن الجزائري أن كتاب **الحرب القذرة** لمؤلفه حبيب السويدية[٤١] ـ الذي كان نقيباً في الجيش الجزائري، ثم فرّ إلى باريس ـ يشكّل وثيقة تلقي الضوء على أبعاد المذابح والمجازر التي تعرض لها الشعب الجزائري

(٤١) حبيب سويدية، **الحرب القذرة**، ترجمة روز مخلوف (دمشق: دار ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٣).

في سنواته العشر الموسومة بالدموية، حيث يروي حبيب أنه شاهد بنفسه بعض عمليات الجيش الجزائري التي استهدفت إبادة قرى بأكملها بتهمة ولائها للجبهة الإسلامية للإنقاذ، وأنها كانت سبباً في نجاحها في الانتخابات، وكيف أنّ الجنود الجزائريين القائمين بتلك المذابح والمجازر كانت تصدر إليهم الأوامر بارتداء الثياب البيضاء القصيرة، ولصق لحى مصطنعة حتى يتم إلصاق التهمة بالجماعات الإسلامية المسلحة. وقد استغلت وسائل الإعلام الفرنسية والغربية ذلك في إحراج السلطة في قضايا حقوق الإنسان والحريات، وكان حينها الإعلام الفرنسي يطرح السؤال التالي: من يقتل من؟ ولكن بعد حادثة مانهاتن في ١١ أيلول/ سبتمبر خفّ هذا التشويه الإعلامي، وبعد توجه السلطة الجديدة بقيادة الرئيس الحالي عبد العزيز بوتفليقة نحو الوئام، ثم المصالحة، تغيرت لغة الحملة الإعلامية، كما بدا الصراع بيّناً اليوم بين ما يسمّى «القاعدة» في بلاد المغرب الإسلامي والسلطة.

في هذا الإطار، أي سؤال: من يقتل من؟، لم يكن غريباً أن يقوم كثير من أهل الضحايا وأقارب القتلى بتوجيه اتهاماتهم مباشرة إلى الجنرال خالد نزار ـ الذي كان يشغل منصب وزير الدفاع وقتها ـ مطالبين بمحاكمته دولياً بتهمة ارتكاب جرائم ضد الإنسانية، حيث نسبوا إليه إصدار أوامر بارتكاب عدد كبير من المذابح ضدّ المدنيين الجزائريين في العديد من المناطق. ولعل البيان الذي نشرته مجموعة من المثقفين الفرنسيين في صحيفة **لوموند** في الفترة نفسها التي صدر فيها كتاب **الحرب القذرة** يكشف بعداً جديداً من أبعاد المذابح الدموية التي شهدتها الجزائر. فقد اتهم هؤلاء المثقفون الحكومة الفرنسية بالتواطؤ في «جرائم ضد الإنسانية» في الجزائر، وأوضحوا أن السلطة الجزائرية تقوم باستئصال كل معارضة باسم مكافحة الإرهاب، في محاولة للتغطية على ما أسموه بـ «الفساد المالي والإثراء غير المشروع» لرموز السلطة العسكرية التي تحالفت مع شريحة من رجال الأعمال، وخدمة أجندة قوّة خارجية أجنبية.

في تحليل ذلك، يرى بعض المحللين الاجتماعيين أن الانقلاب على الحكومة المؤقتة عام ١٩٦٢، عام الاستقلال، كان عنفاً مقنّعاً، والتمرد الذي قاده حزب جبهة القوى الإشتراكية عام ١٩٦٣ كان عنفاً، كما كان انقلاب ١٩٦٥ عنفاً أيضاً، وكذلك محاولة الطاهر الزبيري الانقلابية عام ١٩٦٨ عنفاً. كما حاولت ذلك أيضاً الحركة البربرية في عام ١٩٨٠، فالعنف لم يبدأ مع مصطفى بويعلي عام ١٩٨٢، وإنما كان امتداداً لمنظومة قامت في المجتمع على «أن القوة هي سيدة الموقف»، فاستعملها كل من واتته الظروف لفعل شيء ما.

وما ساعد على انتشار هذا المفهوم دون غيره في الساحة الإسلامية، تقلّص مساحات العمل الدعوي، بسبب مطاردة السلطة لممارسيه، حيث إن الإسلامي ـ أياً كان ـ كان محلّ تهمة وشبهة، بسبب الصدامات الدامية بين السلطة والحركات الإسلامية المسلحة، مهما ظهر منه من اعتدال وتوازن.

لقد نشأت الحركات الإسلامية المسلحة في هذه الفترة ـ الستينيات والسبعينيات ـ في مصر: جماعة المسلمين التي أسسها مصطفى شكري، والتي أصبحت تدعى في ما بعد بـ «جماعة التكفير والهجرة»، والجهاد الإسلامي، والجماعة الإسلامية. وتزامنت هذه النشأة مع المواجهة العربية ـ الإسرائيلية من جهة، وفي جو من معاناة الإسلاميين من ظلم السلطة من جهة أخرى. وتبلورت أفكارها في هذا الجو المشحون بالعواطف الثورية على الظلم والظالمين، إلى أن أصبحت أيديولوجيا متكاملة، وما إن جاءت الحرب الأفغانية حتى وجدت من الإسلاميين في العالم من يتبنّى الطرح المسلح من دون أية مشكلة، ومن غير جهد في البحث عن الاقتناع.

ثامناً: من الجماعة الإسلامية المسلّحة إلى الجماعة السلفية للدعوة والقتال

صدر أوّل بيان لها عنوانه «الجماعة رحمة» عام ١٩٩٨، أُعلن فيه أنّ «الجماعة السّلفية للدعوة والقتال» امتداد لما قام عليه الجهاد، أوّلاً، والاتفاق على تغيير اسم «الجماعة الإسلامية المسلّحة» إلى «الجماعة السّلفية للدعوة والقتال»، لكون الاسم الأوّل صار شعاراً لدعاة الهجرة والتكفير، وإليه تنسب الكثير من الأعمال التي يتبنّاها هذا المنهج، وكذا الاتّفاق على تنصيب أبي مصعب عبد المجيد[٤٢]

(٤٢) عبد المالك دروكدال: أبو مصعب عبد الودود، وُلِدَ في ٢٠ نيسان/ أبريل ١٩٧٠ في قرية زَيان التابعة لبلدية مفتاح في ولاية البليدة. حصل على شهادة البكالوريا في شعبة الرياضيات عام ١٩٨٩، وبعدها التحق بجامعة البليدة، فرع التكنولوجيا، من عام ١٩٩٠ إلى عام ١٩٩٣. اتّصل بالشيخ سعيد مخلوفي عام ١٩٩٢، والتحق بالقتال في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣. أُسنِدَت إليه مهمة صنع المتفجّرات بمجرّد صعوده إلى الجبل، وذلك بحكم تخصّصه العلمي واطّلاعه على المواد الكيميائية والقواعد الميكانيكية، ثم في عام ١٩٩٦ كُلّف برئاسة كلّ ورش التصنيع العسكري لجند الأهوال التابع للمنطقة الثانية، بعدها تأمّر على كتيبة القدس (أبو بكر الصديق في ما بعد). بعدها اشتغل بالتصنيع والتعليم والتكوين العسكري. وفي العام ٢٠٠١ استُدعي إلى إمارة الجماعة السلفية، وعُيّن عيناً للمنطقة الثانية في مجلس أعيان الجماعة حتى عام ٢٠٠٣، بعدما تساقط المتساقط حسان حطاب عن إمارة الجماعة، وعيّن أهل الحل والعقد أبا إبراهيم مصطفى على إمارة الجماعة السلفية، وعُيّن درودكال في مكانه، أي رئيس مجلس الأعيان. وبعد مقتل أبي إبراهيم، استُخْلِفَ على إمارة =

أميراً على الجماعة، والبراءة من المجازر التي ارتكبت، ومن الهدنة مع السلطة، وختم البيان بدعوة المجاهدين إلى الائتلاف ونبذ الفرقة والاختلاف.

وحضر نشأة الجماعة أعيان الجماعة الإسلامية المسلّحة من المناطق التالية: الثانية والخامسة والسادسة والتاسعة، وغاب عن هذا الجمع أعيان الغرب والمنطقتين الرّابعة والثالثة، وكذا المنطقتين الأولى والسابعة شرقا لتعذّر ذلك حينها، وهي الوحدة التي وقعت بعد الفرقة التي أصابت الجماعة الإسلامية المسلّحة بعد مقتل أبي عبد الرحمن جمال الزيتوني، واستيلاء عنتر زوابري على إمارة الجماعة، وإحداثه لشقاق وفساد، بحسب تعبير نبيل صحرواي، بانحرافه عن منهج الجماعة، وهو المنهج السّلفي.

بعد مدّة، تمّ التحاق بعض الكتائب من المنطقة الأولى بالجماعة، وبعدها التحقت المنطقة الرّابعة، وبعدها جزء من المنطقة السابعة، وكتيبة الفرقان، بغيليزان، واستفادت من تجربتهم في الجماعة الإسلاميّة المسلّحة، ووضعوا ميثاقاً، وهو برنامج علمي وعملي لسير عمل الجماعة. وتقرّر تعيين مجلس الأعيان (أهل الحل والعقد) الذي من صلاحياته الفصل في الأمور المصيريّة، مثل: تعيين الإمارة وعزلها، وفتح الجبهات القتالية وغيرها.

هذا المجلس لم يتمّ تعيين رئيسه إلا في اللقاء الأخير عام ١٩٩٨، فعيّن عليه نبيل صحرواي، ثمّ بعد تعيينه على إمارة الجماعة تمّ تعيين أبي مصعب عبد الودود رئيسا للمجلس. يقول نبيل صحراوي[٤٣] عن

= الجماعة في صائفة ٢٠٠٤، وحمل مع زملائه شعار «لا حوار، لا مصالحة، لا هدنة مع المرتدّين».

(٤٣) ولِدَ أبو إبراهيم مصطفى الملقب بـ«نبيل صحرواي» في ٢٥ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٦ في مدينة باتنة في الجزائر، وهو مهندس في الطاقة الحرارية. تردّد على مسجد جعفر بن أبي طالب، وشارك في أنشطة إسلاميّة متعدّدة، منها: مساهمته في جمعيّة العلم والبرّ، وهي جمعيّة محليّة، مع ظهور جبهة الإنقاذ الإسلامية نهاية الثمانينيات، وقد شارك أيضاً في بعض أنشطتها. وعند مطلع عام ١٩٩٢، أسّس أبو إبراهيم خلايا الجهاديّة في منطقة الأوراس، فتولّى بعدها إمارة بعض السرايا في إطار جماعة المجاهدين في منطقة الأوراس، ثمّ عيّن أميراً على ولاية باتنة عقب عمليّة سجن لامبيز الشهيرة التي تمّ خلالها فكاك أسر المساجين في أيار/ مايو ١٩٩٤، وهي العمليّة التي توحّدت فيها جميع الفصائل في ولاية باتنة، وبعدها أعلن أبو إبراهيم انضمامه مع ولايته إلى الجماعة الإسلاميّة المسلّحة تحت إمارة أبي عبد الله أحمد بعد لقاء الوحدة.

عُيّن بعدها أميراً للمنطقة الخامسة من طرف جمال الزيتوني في منتصف عام ١٩٩٥، وبقي عليها إلى غاية الوحدة الثانية في إطار «الجماعة السّلفية للدّعوة والقتال»، وعُزِلَ بعدها من إمارة المنطقة وكُلّف بالعلاقات الخارجيّة لها. وفي شهر جمادي الثاني ١٤٢٤هـ ـ تموز/ يوليو ٢٠٠٣م، وبعد اجتماع مجلس الأعيان للجماعة السّلفية للدّعوة والقتال، تمّ تعيين أبي إبراهيم رئيساً لمجلس الأعيان، ثمّ بعدها بشهر تمّت مبايعته أميراً جديداً للجماعة السّلفية للدعوة والقتال.

أهداف الجسدق «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» ما يلي:

ـ إنّنا نعتبر تنظيمنا وسيلة مرحليّة تهدف في النهاية إلى إقامة جماعة المسلمين (الخلافة الرّاشدة)، وهذا الهدف يجب أن يحرص على تحقيقه كل مسلم.

ـ إنّ الولاء للإسلام والسنّة يجب أن يسبق الولاء للأطر الأخرى مهما كان دورها وحجمها.

ـ نسعى إلى جمع المسلمين على كلمة سواء والمحافظة على قوّتهم ونبذ الفرقة والاختلاف.

ـ إنّ المقصود من الاجتماع هو تنسيق الجهود لإقامة عمل جماعي يهدف إلى إقامة شرع الله، لا مجرّد الجمع فقط.

وهذا التعامل مع غيرنا من الجماعات والأفراد يجب ألا يخرج عن مبادئ وأهداف الجماعة التي من أهمّها:

ـ أنّ من مقاصد الجماعة قتال النظّام الجزائري المرتدّ عن الشرع.

ـ إحياء فريضة الجهاد في نفوس الأمّة المسلمة، لأنّ الجهاد فرض عليها في جميع أحوالها.

ـ أنّ جهاد المرتدّين لا يتوقف حتّى تكون كلمة الله هي العليا. قال تعالى: ﴿**وقاتلوهم حتّى لا تكون فتنة ويكون الدّين كلّه لله**﴾ (الأنفال: الآية ٣٩)، ولا نطالب بكراسٍ في البرلمان أو إعادة حزب، لأنّه لا حزبيّة في الإسلام، ولكن نعمل لإعلاء كلمة الله وتحكيم الشّريعة على منهج السّلف الصّالح.

ـ أنّ الجماعة ترفض وجود أصل من أصول الفرق المنحرفة ـ اعتقادي أو علمي أو عملي ـ في منهجها (كما ترفض وجود فروع مقنّنة ثابتة لمثل هذا الأصل عمليّاً)، لأنّ ذلك يؤدّي إلى تهديم بنيانها وإبعادها عن الحقّ عاجلاً أو آجلاً.

ـ من مقاصدها محاربة الأفكار والتصوّرات الجاهليّة، كالعلمانيّة والماسونيّة والديمقراطيّة والشيوعيّة وغيرها، وكل فكر أو تصوّر يخالف منهج السّلف.

تداول على إمارة «الجماعة السلفية للدعوة والقتال» بعد تأسيسها عام ١٩٩٨ ثلاثة أمراء هم:

الأمير **الأول** هو مؤسسها حسان حطاب[٤٤]، والمدعو أبو حمزة (آب/أغسطس ١٩٩٩ إلى تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣)، وقد انشق عن الجيا، وأسس في أيلول/سبتمبر ١٩٩٨ مع عدد من المنشقين الجسدق، وفي آب/أغسطس ١٩٩٩ تولى القيادة حتى تنحيته في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣.

الأمير **الثاني** هو نبيل صحراوي الذي اشتهر بأبي إبراهيم مصطفى أبي الهيثم (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣ إلى عام ٢٠٠٤).

أما الأمير **الثالث** فهو عبد المالك درودكال،وشهرته أبو مصعب عبد الودود، وهو لا يزال إلى اليوم[٤٥] ضمن التنظيم المسلح.

وفي **الختام**، نقول مع التغيّر الذي يحدث في الوطن العربي اليوم، تتجه الحركة الإسلامية الإخوانية في الجزائر نحو المزيد من المشاركة في السلطة والتحالف مع القوى الوطنية والتاريخية من دون أن تتخلى بعض أطيافها عن المعارضة. وهناك اليوم حركتان خارج السلطة: الإصلاح بقيادة جاب الله، وحركة عبد المجيد المناصرة التي خرجت من عباءة حركة حمس. أما الحركة المسلحة فهي تنشط على الخصوص في مناطق محدودة من البلاد، وفي الصحراء الجزائرية، والساحل الأفريقي، مشكّلة، إلى جانب قاعديين جهاديين من مالي وموريتانيا، «القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي»، الذين يلجأون في معظم الحالات إلى خطف الرعايا الأجانب للمقايضة بالأسرى في هذه البلدان أو بالمال لشراء الأسلحة وتجنيد أعضاء جدد.

خاتمة

من خلال الخريطة التاريخية والفكرية والأيديولوجية لخطاب الحركة الإسلامية في الجزائر، يمكننا الاستنتاج أنّ التطورات التي ستحصل في المستقبل المرتبطة بالتغيرات في المنطقة العربية والمغاربية على الخصوص،

---

(٤٤) من مواليد العام ١٩٦٨ في حي بن زرقة في برج الكيفان، كان مجنداً في الجيش بعد فشله في البكالوريا، في مطلع عام١٩٩٢، وانضمّ إلى حركة الدولة الإسلامية التي أسّسها سعيد مخلوفي. وفي عام ١٩٩٤ انضمّ إلى الجيا بعد مؤتمر الوحدة، وبعد مقتل أمير الجيا جمال الزيتوني عام ١٩٩٦.

(٤٥) **المحقق**، العدد ٨٢ (٦ ـ ١٢ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٧).

وكذلك بحكم طبيعة العلاقات الاقتصادية والاستراتيجية مع فرنسا، تتجّه هذه الحركات نحو المشاركة السياسية السّلمية، وتجديد خطابها بما يتوافق مع التطورات الحاصلة عند الإخوان المسلمين في مصر وتونس والأردن. وستبقى جماعات سلفية جهادية وعلمية حاضرة في العمل العلني أو السّري، وستبقى منطقة الساحل الأفريقي فضاءً للنشاط المسلّح ضمن صراعات استراتيجية ونفوذية لدول غربية. ورغم عمل المؤسسات الدينية والتقليدية في العودة إلى المرجعية المذهبية الخاصّة بالمغرب العربي، يبقى تأثير الحركات السّلفية والجهادية، وتأثير فتاوى التكفير والتفسيق عبر الوسائط الاتصالية الجديدة، قوياً بحكم محدودية خطاب المرجعية وعدم تجديده من جهة أخرى، وكذلك لارتباطه المباشر بأجندات السلطة بشكل توظيفي يعوقه عن تطوير نفسه.

إن تاريخ الحركة الإسلامية في الجزائر يمكن اعتبار مساره إخوانياً في الغالب، إذ ما زال للحركات ذات التوجه الإخواني الحضور، سواء عبر الجمعيات الأهلية أو داخل النظام. ولقد كان اختيار الرئيس الجزائري لمستشاره ذي التوجه العروبي - الإسلامي بوغازي محمد علي، إلى جانب الجنرال المتقاعد محمد تواتي الذي كان أبرز الفاعلين في توقيف المسار الانتخابي لعام ١٩٩١ في لجنة المشاورات مع الأحزاب والجمعيات والشخصيات الوطنية، تحت رئاسة بن صالح، قصد وضع خطة طريق للإصلاحات مؤخراً، دليلاً على حضور معادلة الإسلاميين في المشاورات، وبناء السلطة في المستقبل. هكذا يمكننا القول إن السلفية الجهادية التي بقيت منها القاعدة في بلاد المغرب، ومجموع نشطاء السلفية العلمية، يشكلان تراجعاً واضحاً أمام السعي نحو تشجيع توجّه إسلامي وطني معتدل يقبل بالمؤسسات الحديثة وبخصوصية السلطة في الجزائر المورّثة منذ الاستقلال الوطني.

٥٤ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في المغرب

عبد الحكيم أبو اللوز

مقدمة

خلص الإسلامولوجيون إلى وضع عدة تصنيفات للحركات الإسلامية العاملة في المغرب، فقد أمكن للبعض منهم تصنيف الظاهرة الإسلامية من خلال بعدها الجغرافي إلى حركات وطنية (جماعة العدل والإحسان، وحزب العدالة والتنمية)، وأخرى علمية (التبليغ)، في حين فضل البعض الآخر وضع التصنيف بحسب نمطها الحركي، أي حركات احتجاجية (العدل والإحسان، والشبيبة الإسلامية)، وأخرى اندماجية (العدالة والتنمية)، في حين اختفت حركات الإسلام الراديكالي منذ حظرها في منتصف السبعينيات[1].

في هذا البحث سنترك مهمة التصنيف جانباً لنهتم بجوانب لا يقبل عليها الباحثون في العادة، وهي كالتالي:

ـ العقائد الدينية.

ـ الأيديولوجيا.

ـ القيادة.

ـ التنظيم.

ـ مسارات الزعماء.

ـ المشاركة السياسية.

---

(١) عكاشة بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب** (الرباط: توبقال للنشر، ٢٠٠٨)، ص ٣٣.

تتطلب العناية بهذه المحاور جهداً استثنائياً، لأنها تهتم بمراحل صعبة التحديد، مثل مرحلة التكوين العقائدي لإسلاميي المغرب التي تمثل مرحلة غامضة لا تزال في حاجة إلى البحث والتقصّي، أما العناية بالأيديولوجيا فستوفر إمكانية قياس أثر التكون العقائدي في المفاهيم السياسية التي يحملها الإسلاميون، وطرق العمل الحركي التي يتبنّونها. كما أن دراسة جوانب خفية من بيوغرافيا الزعماء الإسلاميين تمكّن من الوقوف على مكامن قطيعة عديدة بين ثقافتهم وثقافة السلطة، وكذلك ثقافة العلماء التقليديين. وأخيراً سنعمل من خلال دارسة التنظيمات والمشاركة السياسية على ضبط الآليات المعتمدة، قصد المرور من المجال الديني إلى المجال السياسي، بهدف الإلمام بالإشكاليات النظرية والسياسية الكبرى التي تتخبّط فيها الحركة السياسية الإسلامية المغربية.

ومن خلال كل ذلك، سنحاول اختبار القدرة التفسيرية للفرض التالي:

نشأت الحركة الإسلامية والعمل الإسلامي في المغرب على شاكلة الإخوان المسلمين، من دون أن يكون في نيتها تأسيس فرع مغربي للإخوان، لكن ضغط الأحداث والتفاعل القوي للإسلاميين، مع ضغوط القوى المحلية، سرعان ما أنضج وعي النشطاء الإسلاميين بأن التفاعل مع الظروف المحلية في المغرب لا يمكن أن يتم إلا بمنهج نابع من الخصوصيات المغربية.

أولاً: العمق السلفي للحركة الإسلامية في المغرب

كان أول عمل إسلامي قانوني في المغرب سلفي العقيدة، وقد تمثّل من طرف عَلَميْن إسلاميّيْن: **الأول** هو علي الريسوني، رئيس جمعية الدعوة في شفشاون[٢]، الذي تأثر في ذلك بطريقة عبد الرحيم الوكيل، رئيس جمعية أنصار السنّة المحمدية في مصر، **والثاني** د. إسماعيل الخطيب من خلال رئيس جمعية البعث في تطوان[٣] الذي تشرّب العقائد السلفية[٤] من خلال دراسته في المدينة

---

(٢) كانت في البداية تسمى «جمعية الشبيبة الإسلامية»، واليوم تحوّلت مهمّتها لتصبح مختصّة باستقبال الإسبان الأندلسيين الذين يدخلون إلى الإسلام.

(٣) كما دشّن هذا الأخير أوّل منبر إعلامي إسلامي لا يزال مستمراً إلى اليوم، وهو جريدة **النور**.

(٤) إن المقصود بـ «الاتجاه السلفي في العقائد» المعنى الضيّق الذي لا يمتدّ ليحدّد مواقف الإسلاميين في الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة، لكن المقصود هو الموقف المتحفّظ تجاه الطرق الصوفية، والرافض لطبيعة علاقتها بالأولياء والصالحين، والمُتقارب مع التيارات السلفية في الاختيارات العقائدية، وسوى ذلك.. وتُحسب اليوم غالب قيادات وكوادر «حزب العدالة والتنمية» و«حركة التوحيد والإصلاح» على هذا =

المنورة. وكان يزور الجمعيتين شيوخ الدعوة السلفية المعروفون، مثل الشيخ مفتي زاده، ومحمود الصواف، والألباني، فكانت هاتان الجمعيتان وغيرهما ذات طابع سلفي واضح تناضلان ضد البدع والانحرافات العقائدية والصوفية.

وقبل تأسيس الشبيبة الإسلامية عام ١٩٧٢، كان مناضلوها قد تشرّبوا التربية الدينية والدعوية من هذه الجمعيات، في حين تلقاها آخرون من دروس تقي الدين الهلالي في خطبه يوم الجمعة ودروسه بعد صلاة الفجر في مكناس والدار البيضاء، وكذا دروس بعض المشايخ السلفيين السعوديين والسودانيين، مما ساهم في تزويدهم برصيد مهم من الثقافة الشرعية السلفية[٥].

وبعد تأسيس الشبيبة، كان للشيخ محمد زحل الأثر الكبير في الشبيبة الإسلامية، وكذلك الشيخ الزبير، حيث كان أعضاء الشبيبة يحضرون دروسهم المطبوعة بالسلفية، كما كان الشيخ الوهابي أبو بكر الجزائري يزورهم في رمضان. ومن ثم كوّن أعضاء الشبيبة رصيداً أساسياً في فهم الدين وفقه الالتزام به، وكان أساس هذه الدروس مناهضة البدعة والدعوة إلى السنّة الصحيحة، كما في دروس محمد الأمين بوخبزة السلفي العقيدة، وأيضاً حسن النتيفي في الدار البيضاء، والشيخ الزبير. هؤلاء ترددوا كما تردد إسلاميو طنجة على الفقيه محمد الزمزمي، ثم محمد الجردي في المدينة ذاتها، وكانت محصّلة الدروس محاربة التدين التقليدي، وما يرتبط به من شركيات وبدع ومخالفات عقائدية، كالإيمان بالأضرحة وتحصين شباب الشبيبة ضد الفكر الشيعي الذي ازدهر بعد نجاح الثورة الإيرانية.

وبفعل الثقافة السلفية الجديدة، تخلى بعض هؤلاء عمّا كانوا يعتقدونه بحكم تأثير الأهل وما دأبوا عليه من زيارة الزوايا وأولياء التصوف، بعدما كانوا يعجبون بترانيم الأذكار والدعوات، فقد رأى هؤلاء في كل ذلك ممارسات تخالف العقيدة الصحيحة.

أما بعض الإسلاميين الآخرين الذين كانوا ينتمون إلى جماعة التبليغ والدعوة، فكانوا يتصوّرون أن لا فرق بين عقائد التبليغ والسلفية، فقاموا بتنظيم

= الاتجاه. للاستزادة انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٩ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩): ص ٣٨٩ ـ ٣٩٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٩٢.

معرض للكتب يضم الكتب الجديدة ذات الصلة بالحركة الإسلامية وأدبياتها العقائدية، لكن جماعة التبليغ لم تكن تتحمل تعدد الولاءات، فلم يصبر تابعوها على الحلقات التربوية التي كان يعقدها هؤلاء في المساجد التابعة للجماعة، وفقدوا قدرتهم على تحمل هذه اللقاءات، فطلبت منهم الجماعة مغادرة هذه المساجد، وأصبحت اللقاءات تعقد في البيوت والثانوية والمكتبات العمومية ودار الشباب[٦]. وهنا نضجت فكرة تأسيس الجمعية الإسلامية في القصر الكبير عام ١٩٧٦، التي لم تكن لها أية علاقة وقتئذ بالشبيبة[٧].

ومع تأسيس الشبيبة الإسلامية عام ١٩٩٢، بدأ الانفتاح على الكتابات الحركية الإسلامية، خصوصاً كتابات سيد قطب ومحمد قطب ورمضان البوطي وسعيد حوّى وفتحي يكن، وكتيّبات حزب التحرير[٨].

وإذا كانت المواعظ الشرعية تلقن أثناء حضور دروس المشايخ الذين ذكرناهم سابقاً، كانت الشبيبة توزع المنشورات الحركية لتؤطر بها عناصرها في مجالسها التربوية، إلا أن قادة هذه الحركة عملوا على تحفيز الذين يقبلون على التعليم الشرعي وحده، بأن العمل الفردي لا يمكن أن يثمر، وأنه لا بد من حركة وعمل منظمين. وقد استجاب أغلب هؤلاء متأثرين بقراءاتهم السابقة لأبجديات العمل الحركي المنظّم، والنظر إليه في كتابات سيد قطب وسعيد حوّى وفتحي يكن، والمبثوث عبر المجلات المشرقية مثل مجلة **الشهاب** اللبنانية ومجلتي **التجمّع** و**البلاغ** الكويتيتين، وعبر أشرطة عبد الحميد كشك أيضاً.

وبشكل عام، يمكن القول إن الحركة الإسلامية نشأت في السبعينيات آنذاك، وهي حاملة للمعتقد السلفي، وأنها لم تكن من ثمار الإسلام المحلي، بل لم يكن لهذا الإسلام أي دور في نشأتها (الصوفية، الأولياء)، حيث كانت

---

(٦) من هؤلاء أيضاً نور الدين داكير وعبد الله باها، وهذا الأخير بدأ نشاطه الديني في التبليغ، إذ كان يحضر البيان ويشارك في الخروج، ولم يتوقّف سوى عندما خيّره إبراهيم النايبة، عضو الشبيبة، بين الشبيبة الإسلامية والاستمرار في جماعة التبليغ، فاختار «الحركة الإسلامية». انظر: بلال التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ٤ ج (الرباط: مطبعة طوب بريس، ٢٠٠٨)، ج ١: **شهادة عبد الله باها**، ص ٤٧ ـ ٥٩.

كان من نتائج طرد الإسلاميين من جماعة التبليغ أن أسست الجمعية الإسلامية في القصر الكبير عام ١٩٧٦ التي لم يكن لها يومها علاقة بالشبيبة الإسلامية. انظر: المصدر نفسه، ج ٢: **شهادة عبد الناصر التيجاني**، ص ٧٤ ـ ٩٠.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) استفاد الإسلاميون كثيراً من الكتب المتداولة في محيط التبليغ، ومنها: **رياض الصالحين** و**حياة الصحابة** و**فقه السنة**.

انعكاساً لأثر الفكر الإصلاحي في المشرق، ومنه الفكر السلفي. كانت دروس تقي الدين الهلالي الإصلاحية وأمثاله من علماء السلفية في المغرب، مغذية للوعي الديني الحركي الذي انطلق في ما بعد في صورة حديثة تماماً، كحركة الشبيبة الإسلامية وغيرها، فكان قادة الحركة الإسلامية آنذاك والمؤطرين لها على المستويين الفكري والتصوري (زحل، القاضي برهون، علال العمراني) تلامذة للشيخ الهلالي[٩].

فمنذ تأسيس الشبيبة الإسلامية عام ١٩٧٢، كانت تلك المجموعة تتلقى العقيدة من خلال الدروس التي كان يلقيها الهلالي في كل زيارة له إلى الدار البيضاء، وذلك في مساجد متفرقة. يقول زحل في شهادته حول هذه الفترة: «عند بداية الشبيبة الإسلامية حرصنا أن تكون النبتة طيبة ومتميّزة في سلوكها ومعتقدها، حتى إن التقيد بالمذهب لا نعيره أي اهتمام في مناهجنا ودروسنا التربوية، ولا نأبه بأقوال الأئمة إذا تعارضت مع هذه الأدلة. كما أن البناء العقدي الذي اعتمدناه في الجماعة كان يأخذ من كتب العقيدة الصحيحة، ومنها: **كتاب التوحيد** للشيخ الإمام محمد ابن عبد الوهاب، و**العقيدة الطحاوية** ورسائل شيخ الإسلام ابن تيمية، كـ **الواسطية**.. وأذكر أنني التقيت مرة د. تقي الدين الهلالي أثناء زيارتي له في مكناس والشبيبة بارزة آنذاك، فسألني عن عقيدتنا، فأخبرته بمصادرنا ومعتمدنا في العقيدة، فقال لي: جزاكم الله خيراً»[١٠].

نشأت الحركة الإسلامية، إذن، وهي حاملة للفكر السلفي، ومنقطعة الصلة بتراث الإسلام المحلي، وقد تعمّقت سلفية هذه الحركة حينما بدأت أطر الشبيبة تتجه إلى السعودية من أجل الدراسة، وقد بدأت بعد رجوعها في تدريس العقيدة في المقار السرية والخلايا التابعة للحركة[١١]. واستمر الحال على هذا النحو حتى هروب القيادة إلى الخارج. يقول زحل: «كان المنهج نبتة طيبة لم يفسده إلا التوجه السياسي لعبد الكريم مطيع.. فوقع بعد حادثة اغتيال

(٩) انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٣٩٨.

(١٠) الشيخ محمد زحل في حوار مع: **البيان**، السنة ١٧، العدد ١٧٤ (نيسان/ أبريل ـ أيار/ مايو ٢٠٠٢).

(١١) وقع تقسيم الملقنين المذهبي إلى قسمين، مجموعة تتلقى المعتقد السلفي على يد زحل العمراني، والثانية على يد الزبير الشفراوي.

بنجلون خلط كبير، فآثر التيار الدعوي داخل الشبيبة التوقف إلى حين، واختار العمل الدعوي الحر، من دون أن يحسبوا على التنظيمات التي تكوّنت بعد انحلال الشبيبة»[١٢].

على العموم، سمحت التربية الدينية التي تلقاها الإسلاميون من الجيل الأول، وتدرّبهم على قراءة المتون الأيديولوجية للإخوان المسلمين، في أن يكون لديهم تعاطف مع الشبيبة، ومع عموم الفكرة الإسلامية، أما الانتماءات الدينية السابقة (التبليغ والصوفية)، فقد كانت الملاذ الوحيد الذي كان متوفراً لهؤلاء في فترة الصبا بحكم العائلة والمنشأ، قبل أن يختاروا الحلّ الإسلامي في جانبيه الشرعي والحركي عن وعي كامل.

لقد أدى تشبّع الإسلاميين المغاربة بالمعتقد السلفي إلى نوع من التمايز لدى الحركة الإسلامية المغربية.. وهو ليس تمايزاً سياسياً أو اجتماعياً أو حركياً، بل هو تمايز عقائدي، بحيث يمكن الحديث عن وجود نسبي واتجاه غالب يضم غالبية التيار الإسلامي في المغرب، وهو «الاتجاه السلفي في العقائد»[١٣].

كرّس الشيوخ السلفيون سلكاً تعليمياً نهل منه الإسلاميون المغاربة ثقافة عقائدية سلفية، ليتم الانتقال إلى الشبيبة أو إلى أسر الجماعة الياسينية، التي كانت سلكاً آخر موازياً نهلوا منه ثقافتهم السياسية، كما مكّنهم نضالهم اليومي في الجامعة وفي الشارع من التأدلج الإسلامي، ومن التشبّع بالوعي الحركي.

وبسبب الانتشار المبكر للعقيدة السلفية، نخلص إلى القول إن التيار السلفي لا ينحصر في الجماعات التي تحمل لواءه وشعاره، ولكنه يدخل في

---

(١٢) الشيخ محمد زحل في حوار مع مجلة **البيان**.

نشأت مجموعة من التنظيمات بعد انحلال الشبيبة الإسلامية، وهي: جند الله (المعتصم المرواني)، جمعية البلاغ، الجمعية الإسلامية في القصر الكبير (أحمد الريسوني)، جمعية الشروق في الرباط (عبد الرزاق المروري، عبد السلام بلاجي..)، جمعية الدعوة الإسلامية في فاس (الهراس، البوشيخي، العماري..)، وقد كوّنت الجمعيات الثلاث الأخيرة رابطة المستقبل الإسلامي عام ١٩٩٤، لكن أبرز تنظيم هو الذي نشأ بعد الحركة التصحيحية الجديدة التي قامت بها مجموعة من شباب الشبيبة الإسلامية، أمثال عبد الإله بن كيران، وعبد الله باها، وعبد العزيز بومارت، واليعقوبي عبد الرحمن، والأمين بوخبزة، وغيرهم ممّن رفضوا الاستمرار في سياسة الشبيبة وأعلنوا تأسيس الجماعة الإسلامية في الرباط.

(١٣) نواف القديمي، «قصة الحركة الإسلامية في المغرب،» **الإسلام اليوم** (٣٠ آب/ أغسطس ٢٠٠٩)، <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-40-118705.htm>.

التركيب العضوي لكل الجماعات والتنظيمات التي تتنازع الساحة الدعوية عموماً. على سبيل المثال، فإن عامة الأعضاء في التوحيد والإصلاح، مثلاً، لا يعرفون غير العقيدة السلفية، ولا يدينون إلا بها، بل إن أكثر الأتباع في جماعة العدل والإحسان لا يدينون إلا بالعقيدة السلفية، وإن أكثر الذين انضموا إلى عبد السلام ياسين وانضووا تحت لوائه، كانوا من فلول الشبيبة الإسلامية ومن السلفيين، وقد رغّبهم في ذلك النهج السياسي لياسين ومواقفه المعارضة وحصانته تجاه المساومات[١٤].

لكن الخطاب الإسلامي المغربي سجل تمايزات مهمة مقارنة بالمذهبية السلفية الراديكالية كما يروّج لها في المشرق العربي، ومن ذلك: تراجع حدة الرفض الفكري للتقاليد المذهبية والعقائدية التي تقوم على وجود الوسائط بين الخالق والمخلوق، وتحري التشدد في الجزئيات، على الرغم من استمرار مظاهر التقوى والتوكل والذكر، والانصراف عن التعرض بالنقد للمذهبية والصوفية، وإعلان اعتماد المذهب المالكي[١٥]، والانقطاع جملة عن التعرض للصوفية، واحترام العادات الدينية في الاحتفال بالمواسم والأعياد وحسن توظيفها، وتخفيف التوتر إلى أقصى حد تجاه بعض البدع في التوسل والزيارات والممارسات الطرقية، واعتبارها جزئيات لا تستأهل الحرب ضدها، حتى إن عدداً من الصوفية دخلوا في الحركة الإسلامية وأصبحوا أصدقاء لها[١٦].

---

(١٤) الشيخ محمد زحل في حوار مع مجلة **البيان**.

(١٥) يختلف الفهم الذي تكوّن لدى حركة التوحيد والإصلاح عن الصيغة التي يتخذها الحديث عن المذهب المالكي في الخطاب الرسمي، وذلك من خلال التشديد على عدم الاقتصار على الأخذ بالأبعاد التشريعية، وبضرورة الانتباه إلى أبعاده العقائدية السلفية. يقول محمد يتيم: «إن حركة التوحيد والإصلاح، إذ تؤكد أهمية الاختيار التاريخي الذي صار عليه المغرب ودوره في ضمان الوحدة العقائدية والمذهبية والاجتماعية والسياسية للمغرب، لا تنطلق من هذا المعطى التاريخي، ولكن أيضاً من كونه أقرب المذاهب إلى جمهور الصحابة وأهل المدينة، وأنه أوّل من أصّل لمذهب أهل السنة، سواء في العقيدة أو في الأحكام.. فالعودة إلى المذهب المالكي هي عودة إلى أصول المذهب لا إلى فروعه، والعودة إلى المذهب المالكي عودة إلى سنّة المصطفى، صلى الله عليه وسلم، زماناً ومكاناً.. وكيف لا يكون ذلك والإمام مالك لم يلزم أتباعه وتلاميذه باجتهاداته، وإنما ألزمهم بالبحث عن الحقّ من خلال الرجوع إلى الكتاب والسنّة وغيرها من الأصول التشريعية المعتبرة..». انظر: محمد يتيم، «ماذا تعني العودة إلى المذهب المالكي عند حركة التوحيد والإصلاح؟ وما نوع الاجتهاد الذي تتبناه الحركة؟: الحلقة الرابعة،» **التجديد**، ٢٣ ـ ٢٥/ ٤/ ٢٠٠٤.

(١٦) للمقارنة بتجارب الحركات الإسلامية الأخرى في تعاملها مع الإسلام المحلّي، انظر: راشد الغنوشي، **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس** (لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٢)، ص ٢٤.

على الرغم من استمرار الاقتناع بالمعتقد السلفي، فقد أعاد النشطاء الإسلاميون المغاربة النظر تدريجياً في ما غلب على هذا المنهج من صرامة وشكلانية ونظر جزئي أحياناً، واقتنعوا بأن هذا التوجه لا يرقى إلى النظرة الشمولية، ولا يمكن أن يتفاعل مع بيئة مغربية وريثة تقليد مالكي أشعري صوفي(١٧). فاقتصروا منه على الجوانب العقدية بما تتسم به من صفاء، بعيداً عن الجدل الكلامي، إلى جانب منهج التحقيق الحديثي في تناول الآثار الإسلامية(١٨). لكنهم مع ذلك، واصلوا الدفاع عن الحركات السلفية(١٩)، خصوصاً تلك التي تقترب منهم أيديولوجياً وتنظيمياً(٢٠).

ثانياً: الشبيبة الإسلامية

في عام ١٩٧٢، عُقد الحفل التأسيسي لجمعية الشبيبة الإسلامية، وأعلن عنها كإطار قانوني، وكانت الروح الوجدانية قد نمت في نشطائها بعد تلقيهم كتابات سيد قطب، مثل **معالم في الطريق**، و**في ظلال القرآن**، وكتابات سعيد حوّى والمودودي ومحمد باقر الصدر وفتحي يكن ومحمد سعيد رمضان البوطي، ما ساهم في تشكيل رصيد ثقافي إسلامي كبير(٢١).

بعد التأسيس، عقد اجتماع في بيت عبد الكريم مطيع، زعيم الحركة، توزعت فيه المهام على القادة: مطيع، نور الدين داكير، عبد الرحيم

---

(١٧) من بين أوجه المصالحة مع الإسلام المحلّي أن خصّصت جريدة **التجديد** مساحة مهمة من صفحاتها للحديث عن الحركة الصوفية في المغرب، وكنموذج انظر: **التجديد**، ١٦ ـ ٢٣/ ١٢/ ٢٠٠٠.

(١٨) الخنوشي، المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٩) في لقاء للجنة الخارجية والدفاع الوطني والشؤون الإسلامية، شدّد النائب عبد الإله بنكيران على خطورة المقاربة التي تعتقد أنها تحارب التطرّف بمحاربة دور القرآن والتضييق عليها والإكثار من بناء المساجد، وأكّد أيضاً ضرورة الاستجابة لحاجيات دينية لدى المواطنين بشكل قانوني واضح لتلافي التعبير عن تلك الحاجة بأشكال غير مقبولة. انظر: **التجديد**، ١٥/ ٩/ ٢٠٠٥.

(٢٠) انظر الدليل الشامل لدور القرآن المقرّبة من الحركات الإسلامية في الموقع الإسلامي «المغني»، <http://www.almorni.com/>.

والجدير ذكره أنه على عكس جمعية الدعوة التي ترفض التعاون مع الحركات الإسلامية، فإن جمعية الحافظ بن عبد البر التي شملتها هذه الدراسة هي من بين الجمعيات السلفية التي يضمّها الدليل السابق، وقد ظلّت تتعاون مع الإصلاح والتوحيد حتى تمّ توقيف نشاطها عام ٢٠٠٤، ومن مظاهر هذا التعاون مداومة جريدة **الراية** على نشر إعلانات التسجيل في المعهد العلمي التابع للجمعية. كما تعتبر جمعية كفالة اليتيم والخدمات الطبية ثمرة من ثمرات هذا التعاون، إذ تضمّ في عضويتها أعضاء من جمعية الحافظ والتوحيد والإصلاح. انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ٢٥٧.

(٢١) التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ١، ص ٣٥.

السعداوي، عثمان منار وإبراهيم كمال وآخرون، كعبد الحميد أبو النعيم الذي عرف بنصيب وافر من الثقافة الشرعية والتأصيلية، وكلف التأصيل لمفهوم البيعة داخل الشبيبة، وعدم شرعية الخروج عن الجماعة، ووجوب طاعة الأمير، فكان يوظف المفاهيم الشرعية فيسرد الآيات والأحاديث في هذه الأبواب الفقهية والمعروفة، ليقنع الإخوة بوجوب البيعة لعبد الكريم مطيع.

١ ـ مسار عبد الكريم مطيع

ولد مطيع، زعيم الشبيبة الإسلامية، في الزاوية التاغية قرب مدينة بن حمد عام ١٩٣٥، وكان عضواً في المقاومة المسلحة ضد الاستعمار في مراكش عام ١٩٦٣، ثم تعددت المناصب التي شغلها في التعليم والنقابة وحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. يقدم مطيع نفسه كمؤسس للتيار الإسلامي المعاصر في المغرب عام ١٩٧٠، وقد تفرعت عنه، كما يقول، كل الجمعيات والأحزاب الإسلامية المعاصرة. ولا يزال مطيع يبذل جهوداً في تلميع صورته وإظهار نفسه في صورة المربي العالم الورع المجاهد المبتلي المغترب في الخارج.

كان مطيع من أبرز النشطاء في حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ونتيجة لسيطرة التيار الفرنكوفوني داخل هذا الحزب وجد التيار العروبي نفسه مضطهداً. وقد أحس مطيع بوصفه من التيار العروبي بأن الإقصاء يمارس ضده أيضاً. وفي هذا السياق، كان النظام قد أنهك في صراعه مع اليسار، وكان هناك من ينصحه بتغيير طريقة إدارة الصراع مع اليسار، لأن المقاربة الأمنية لم تزد الاتحاديين إلا قوة وصلابة، وبالمراهنة على فكر آخر يستطيع أن يكون في مستوى مواجهة الفكر والمد اليساريين. وقد استغلّ مطيع تقاطع مصالحه مع مصالح النظام السياسي، ما وفر له الظروف المؤاتية لظهور الشبيبة الإسلامية[٢٢].

كما أثرت رحلته إلى المشرق في تبلور الفكرة الإسلامية عنده، فقد عاد من الحج في عام ١٩٧٠ وهو يحمل في جعبته مشروع تنظيم إسلامي على غرار الإخوان المسلمين في المشرق، وبدأ اتصالاته فأقنع بعض الإخوة من رجال التعليم وشباب التلاميذ بمشروعه الدعوي، وانطلقت الدعوة بخلايا سرية.

(٢٢) المصدر نفسه، ج ٣: **شهادة العربي العظم**، ص ٥٠.

وقد استعان مطيع في هذا الشأن بالأستاذ إبراهيم كمال لاحتكاكه المستمر بالتلاميذ ورجال التعليم ومواظبته على إلقاء الدروس العامة في المساجد.

لم يكن من أولويات الشبيبة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية مواجهة النظام، وإنما توجيه العداء إلى اليسار، ودخلت الشبيبة مع مطيع في صراع مع اليسار، وخصوصاً مع ممثليه من الأساتذة اليساريين في المدارس والثانويات الذين كانوا في الغالب من مدرّسي مادتي الفلسفة واللغة العربية.

كان مطيع كثير التنظير للوضع العام في المغرب، ومتتبعاً لأنشطة الماركسيين وضرورة مواجهتهم، وقد وصل به الأمر إلى أنه أصدر عام ١٩٧٣ أوامر بضرب المؤسسات التعليمية من أجل حمل الدولة على تغيير مناهج التعليم لتصبح موافقة للشريعة الإسلامية كبديل من المناهج الماركسية؛ كل ذلك عن طريق الحركة الإسلامية التلمذية. هكذا اصطدمت الشبيبة بمنظمة «إلى الأمام» الشيوعية في الثانويات، وقد زاد هذا الصراع من حماسة أتباعها للدعوة إلى الشريعة الإسلامية.

أما مناضلو الحركة، فكان أغلبهم من تلامذة التعليم النظامي الثانوي الذين طردوا من الجماعات الدينية التي كانوا ينتمون إليها (الصوفية، والسلفية، والتبليغ)، بعدما رفضت هذه الأخيرة ازدواجية الولاء التنظيمي الذي ظهر لها إثر بدء مناصري الشبيبة في توزيع منشوراتها في الأوساط الطلابية. لم يكن بإمكان النشطاء الإسلاميين المنتمين إلى الشبيبة الجمع بين الاهتمامين الدعوي والحركي من داخل هذه المجموعات الدينية، وقد قاموا بمحاولات لتوزيع منشورات حركية شبيبية أخرى في الزاوايا ومقار التبليغ ودور القرآن السلفية، فأوقفوا بدعوى أن التوجه الجديد يتقاطع سلبياً مع توجه هذه المجموعات[٢٣]. لقد كان الإسلاميون يشعرون، في الجو الطائفي الذي تعمل فيه هذه المجموعات، بأنهم مجرد زوار عابرين تنحصر مهمتهم في تلقي العقيدة الصحيحة والأخلاق الفاضلة، مع استحالة الاحتفاظ بالولاء التنظيمي للمجموعات المذكورة، بل اتجه هذا الولاء نحو تنظيم الشبيبة الذي وجدوا فيه

---

(٢٣) في ذلك يقول المغراوي: «إذا رأينا بأن هناك شخصاً فيه خطر، وقد يفسد جو دار القرآن، فإننا نتخذ منه موقفاً حازماً، لأننا إذا تركناه على حاله، قد يسرّب إلى طلبتنا شريطاً أو منشوراً أو كتاباً على غير منهجنا». انظر حوار مع محمد المغراوي، في: **الصحيفة**، العدد ١٤٢ (٢٦ كانون الأول/ديسمبر ـ ١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣).

استجابة لهمومهم الجديدة[٢٤]. وفي هذا الإطار، كانت تروج بين إسلاميي الشبيبة فكرة مركبة تقوم على أنه: «يجب أن نلتزم عقيدة السلفيين، وإيمان جماعة التبليغ، وفكر حزب التحرير، وتنظيم جماعة الإخوان المسلمين»[٢٥].

وفعلاً، مع الشبيبة الإسلامية، انفتح الجيل الجديد على مرجعيات أكثر قدرة على البناء الأيديولوجي (حسن البنّا، وسيد قطب، ومالك بن نبي..) الذي يقدِّم الإسلام بموجبه لا كدعوة دينية عقدية فقط، بل كأيديولوجيا كونية قادرة على منافسة الماركسية التي كانت تسيطر على الساحة المغربية[٢٦].

٢ ـ التنظيم عند الشبيبة الإسلامية

بموازاة تأسيس الشبيبة الإسلامية كتنظيم قانوني، كان هناك تنظيم سري تابع اسمه «حركة الشباب المسلم»، وكل المنشورات والمطبوعات كانت تحمل توقيع هذه الحركة، فقد كانت حرمة الشباب المسلم تحتاج إلى «مظلة قانونية تمارس من خلالها أعمالها الموازية»[٢٧].

كان تنظيم حركة الشباب المسلم يعتمد نظام الأسر، وكانت الجلسة القيادية التي يرأسها مطيع تسمّى «مجلس الرقباء»، وكان كل رقيب يرأس مجموعة من الأسر، وكانت كل أسرة تتكون من سبعة عناصر على الأقل، وكان يطلب من كل فرد داخل الأسرة أن يتلقى تكويناً تربوياً، وأن يبادر إلى

---

(٢٤) هذا لا ينفي أن هناك «هجرة معاكسة» تمت من الحركة الإسلامية إلى صفوف السلفية في شقّها الجهادي. ومثال ذلك الحالات التالية: أبو عبيدة مصطفى الشاذلي، أحد زعماء التيار الجهادي المغربي الذي انضمّ إلى الشبيبة الإسلامية في سنّ ١٩ عاماً. وأسّس إلى جانب عبد الإله بنكيران وآخرين جمعية الجماعة الإسلامية، ولكنه استقال منها عام ١٩٨٥ بعدما ظهر له ولاؤها للنظام وعلاقة أحد قادتها بأجهزة المخابرات؛ زكرياء الميلودي الذي كان منتمياً إلى التوحيد والإصلاح من عام ١٩٨٣ إلى عام ١٩٨٩ وغادرها لأنها، بحسب قوله، باتت تعارض أفكاره (تغيب الدور التربوي والافتقاد إلى المنهجية التكوينية)، فقرّر المبادرة بالدعوة بصفة انفرادية بعيداً عن أي تنظيم أو تجمع ديني؛ حسن الطاوسي الانتحاري الذي ظلّ على قيد الحياة بعد أحداث ١٦ أيار/مايو، وحوكم بالإعدام، وكان عضواً داخل تنظيم العدل والإحسان قبل أن ينبهه أصدقاؤه أن الحركة تدخل في إطار الجماعة المبتدعة. حول مسارات هؤلاء وغيرهم من نخب وأتباع السلفية الجهادية، انظر عدداً خاصاً من جريدة **الأحداث المغربية** حول أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣: **الأحداث المغربية**، ٨/ ٩/ ٢٠٠٣.

(٢٥) التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ١، ص ٤٨ ـ ٦٤.

(٢٦) للاستزادة، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، «إشكالية الدين والسياسية في الخطاب الإسلامي: خطاب حركة النهضة التونسية،» (رسالة الماجستير في علم السياسة، جامعة القاضي عياض، مراكش، ٢٠٠١)، ص ٥٧.

(٢٧) التليدي، المصدر نفسه، ج ١، ص ١١٤ ـ ١٣٥.

فتح أسرة خاصة على أساس أن يصبح مسؤولاً عنها. وإلى جانب هذا التنظيم الهرمي كان لها أيضاً تنظيم سمّي «التنظيم المحيطي»، وسمّي كذلك لأنه يحيط بالعمل التنظيمي من كل الجوانب، وهو حقل للاستقطاب الذي يتغذّى منه التنظيم الرسمي، وينفذ به العمل في المساجد ودور الشباب والمنتديات والجمعيات والرحلات والمخيمات وغيرها من الأنشطة التي يتخذها التنظيم حقلاً للاستقطاب(٢٨).

وقبل الارتباط بالشبيبة الإسلامية، كانت هناك حركة صغيرة أخرى في مدينة تارودانت تسمّى بـ «القطبيين»، وقد اجتمعوا على مدارسة كتابات سيد قطب، ولما التحقوا بالرباط وجدتهم الشبيبة مهيَّئين فكرياً وتربوياً، فأدمجتهم في التنظيم، وكلفوا بالاستقطاب، لأن رصيدهم المعرفي والثقافي متقدم بالنظر إلى زملائهم.

كان مطيع يركّز على ثلاثة عناصر رئيسية داخل الشبيبة:

ـ التربية الروحية والفكرية، وكُلف بها الشيخ محمد زحل والحاج علال العمراني.

ـ تكثير العدد ومراعاة التكيف في الاستقطاب، وكُلف بها أحمد بلدهم ونور الدين داكير.

ـ التنشيط الحركي، وكلف بها مطيع وإبراهيم كمال، وكان النشاط عبارة عن دروس في الجدية والتربية على الطاعة والانضباط والتجند.

كان الحديث عن الاستقطاب يستلزم القيام بجملة من الأنشطة الموازية، كالندوات والمحاضرات والرحلات والمخيمات، لكن تمركز عمل الشبيبة في الرباط والدار البيضاء حال دون انتشارها في باقي التراب المغربي(٢٩). أما الجمعيات التي سبقت الشبيبة إلى حقل الدعوة، كجمعية البعث الإسلامي التي يرأسها إسماعيل الخطيب، فكانت تتحفظ على العمل التنظيمي أو على أي عمل يمكن أن يثير شبهة خاصة لدى الأمن(٣٠).

---

(٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٩.

(٢٩) وكانت هناك محاولة لتأسيس مقر مركزي ثالث في فاس، لكن الأمر لم ينجح. انظر تفاصيل القضية، في: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٢٠ ـ ١٣٦.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠ ـ ١٨.

وبعد اغتيال المناضل اليساري عمر بن جلون، اتهم عبد الكريم مطيع بالضلوع في الحادث، على الرغم من أن هذا الأخير بذل مجهوداً كبيراً في إقناع أتباعه بأن الحادث كان من تدبير المخابرات المغربية، لكن النظام سارع إلى حظر الحركة عام ١٩٧٥، بعد أن أثبتت المحكمة ضلوع مطيع في حادث الاغتيال.

بعد ذلك، وفي عام ١٩٨١، أصدر مطيع مجلة **المجاهد** التي تبنّى من خلالها خطاباً متشدداً تجاه النظام، إذ صرحت الجريدة جهاراً بأنها معادية له، وبشّرت بخط ثوري جديد. ويعتبر هذا الإصدار الجديد علامة على تحول مطيع إلى الخط الصدامي مع النظام السياسي، متأثراً في ذلك بالثورة الإيرانية ونجاحها.

بسرعة، بادر أتباع مطيع إلى توزيعها، رغم تحفظهم على بعض بنودها، لكن النظام سرعان ما بدأ بحملة مطاردة من طرفه لأعضاء الشبيبة الإسلامية المعروفين، كما أصدر مطيع جريدة **السرايا**، وأبان فيها عن ولاءه للنظام الليبي الذي استقبله ووفر له اللجوء السياسي.

وعموماً، تمتع مطيع بكاريزمية أعجزت الأتباع عن النقد والترجيح، فقد كان الأتباع شديدي التعلق بشخصيته المؤثرة، متأثرين في ذلك بما احتواه **معالم في الطريق**، وخاصة في ما يتعلق بالتلقي من أجل التنفيذ، حيث اعتبرت طاعة القيادة قربى إلى الله وخدمة للدعوة. وهكذا كانت الثقة مطلقة في قيادة الشبيبة، وكانت هذه الأخيرة في وجدان الأتباع قيادة منزّهة مطلقة[٣١]، ووجد مطيع في كل ذلك فرصة مؤاتية ليمتلك صلاحيات مطلقة لا تراعي التسلسل الهرمي، خاصة في بعض القضايا الحساسة التي لم يطرحها في مجلس الرقباء[٣٢].

٣ ـ أزمة القيادة داخل الشبيبة

ظهرت بواكير هذه الأزمة في عام ١٩٨٠، فبعد أن أدلى بعض الشباب بأسمائهم لدى السلطة، توقف شيوخ الشبيبة، كالشيخ زحل وعلال العمراني، عن التواصل مع الشباب الإسلامي ومناصرة عملهم الحركي، وكانوا يتوجسون

(٣١) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩ ـ ٤٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٣٥.

ألا يحس الشباب بالمسؤولية، وأن يعيدوا تجربة مطيع الصدامية مع النظام السياسي.

وبعد هروب مطيع إلى الخارج، ظهرت مجموعة عام ١٩٧٦، سمّيت بـ «السداسيين» تتكون من قادة الشبيبة (داكير، ابن الشيخ، منار عثمان، محمد نايت الفقيه..)، وتكلفوا من طرف مطيع بتدبير شؤون الشبيبة في المرحلة المقبلة، وكان بعضهم يسافر إليه في مكة لكي يتلقى منه التعليمات (أحمد بلدهم).

رغم ذلك، بدأ العمل الإسلامي يتحرك بأمزجة مختلفة، فقد صار مطيع يستقبل وفوداً كثيرة يكلفها بما كلف به السداسيين[٣٣]، ففقدت وحدة القيادة، وانسحب البعض من التنظيم، وبقي الآخر على تردده، وخلع السداسيون عنه البيعة بعدما أصدر مطيع بياناً في إدانتهم[٣٤]. وفي الحقيقة، ظل مطيع بعد مغادرته المغرب وإلى حدود اليوم، لا يتوقف على التخوين وإسباغ تهمة العمالة على الأعضاء السابقين في الشبيبة الإسلامية الذين أعادوا تنظيم أنفسهم في تنظيمات إسلامية أخرى[٣٥].

في هذه الأثناء، ومع اشتداد الصراع بين مطيع والسداسيين، ظهرت مجموعة من التنظيمات، مثل «التبين» بزعامة عبد اللطيف البوزيدي[٣٦]، و«الجماعة الإسلامية»، ثم «جماعة السنّة»، وكان يرأسها عبد الحميد أبو النعيم الذي كان متأثراً بالأفكار السلفية. وقد أدت خطب مصطفى الرميد وسعد الدين العثماني في مسجد الحي الجمعي في الدار البيضاء دوراً في جلب أعضاء من جماعة السنّة إلى حظيرة الجماعة الإسلامية، وذلك عام ١٩٨٥.

---

(٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١ ـ ٨٢.

(٣٤) جاءت القطيعة مع مطيع بعد مكالمة أجراها معهم الأمين بوخبزة عام ١٩٨١، وفيها اتهم القيادات الجديدة للشبيبة بالعمالة للنظام والخيانة الشخصية له. انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١ ـ ٣٧.

(٣٥) من أكثر الأمور غرابة هو الموقف الحاد والعنيف الذي يحمله المؤسّس التاريخي للحركة الإسلامية المغربية (عبد الكريم مطيع) تجاه حزب العدالة والتنمية، حيث لا يتردد في وصفهم بأنهم شراذم تحالفوا مع السلطة من أجل مكاسب دنيوية رخيصة!، وأنهم دخلوا في لعبة استخباراتية مع بعض رجالات النظام القمعي في المغرب، وسوى ذلك من أوصاف.. وعبد الكريم مطيع يقيم منذ زمن في ليبيا، ويدير منها ما تبقّى من أتباع لحركة الشبيبة الإسلامية في المغرب، رغم أن كثيراً من المراقبين يرون أن الوجود الشعبي والحركي للشبيبة الإسلامية قد انتهى منذ زمن طويل. انظر: القديمي، «قصة الحركة الإسلامية في المغرب».

(٣٦) تأسست جماعة التبين، وهي ترفض الانحياز إلى أي من الطرفين، سواء إلى السداسيين أو إلى المنحازين إلى مطيع، ويمثلهم وعبد الإله بنكيران، ومن أصحاب فكرة التبيين عبد اللطيف البوزيدي والمحجوب وإدريس شاهين. انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٩ ـ ٩٢.

ثالثاً: الجماعة الإسلامية

أدت المحاكمات التي طالت الإسلاميين بعد اغتيال عمر بن جلون دوراً مهماً في إبطاء عملية انفصال الجماعة الإسلامية عن الشبيبة، والواقع أن تداعيات هذه العملية، وما نتج منها على مدى سنوات طرح على حركة الشبيبة سؤالاً أساسياً: «هل لا زلنا نعتقد أن الرجل، أي مطيع، يصلح لكي نستمر معه في العمل الإسلامي؟» وكما كان السؤال بالإجماع، كان الجواب بالإجماع، كذلك كان للانشقاقات التي لحقت بتنظيم الشبيبة (السداسيون، والتبيين) دور كبير في رفع منسوب وعي الشباب الإسلامي بالتنظيم الذي ينتمون إليه، وقد تأثروا بزعماء هذا الانشقاق الذين قاموا بالدعاية له، مثل الحاج علال العمراني وإدريس شاهين ومحمد يتيم وعبد الإله بنكيران والأمين بوخبزة، فوقع الانفصال والانشقاق عن الشبيبة عام ١٩٨١.

وقبل تأسيس الجماعة الإسلامية، تكوّن في خضم أزمة القيادة لجنة وطنية تألّفت من ٢١ عضواً كان على رأسهم محمد يتيم، وعبد الإله بنكيران، وعبد العزيز بومارت، وحميد فتاح، وعبد السلام كليش، وعز الدين توفيق، وسعد الدين العثماني. وبدأ الانفصال عن عبد الكريم مطيع وإعادة هيكلة العمل خارج إطار الشبيبة الإسلامية. وفعلاً في صيف ١٩٨١، ومباشرة بعد انتهاء محاكمة عبد الكريم مطيع، عقد الجمع العام للحركة، وتقرر تغيير اسمها إلى الجماعة الإسلامية، وانتخب محمد يتيم رئيساً لها. ولما رأى المناضلون في جماعة «التبيين» أنهم لن يحققوا مشروعهم الوحدوي الذي قامت من أجله حركتهم في ظل الحركات الإسلامية الموجودة، وأنه لا فائدة من العمل السري، أجمعوا على تأسيس عمل قانوني، وأنه ما دامت الجماعة الإسلامية إطاراً قانونياً يعمل في العلن، فقد أصدر مجلس الشورى الوطني لـ «التبيين» قراراً بالاندماج في الجماعة الإسلامية.

في البداية، كان هناك غموض كبير في الهوية الأيديولوجية للتنظيم، وبدأت عملية البحث على مسار جديد وخط فكري وسياسي جديد، واكتشف المناضلون في الشبيبة الإسلامية أن هذه الأخيرة لم يكن لها رؤية ولا برنامج ولا قانون ينظّمها، ولا ميثاق يحدد مبادئها وأهدافها ووسائل اشتغالها، ونضج الاقتناع بضرورة تجاوز الفكرة التي كانت رائجة عند الشبيبة، ومفادها أن العمل القانوني هو عمل مشبوه لا يقدم سوى الولاء إلى النظام السياسي.

إثر هذا الوعي الجديد، حررت الجماعة الإسلامية وثيقة تضمنت أفكاراً ملخصة من المراجعة والنقد الذاتي للحركة الإسلامية، وتنظيراً للعمل القانوني والتأصيل الشرعي له، وقد تحولت الوثيقة بعد تطويرها إلى كتاب محمد يتيم المعروف **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري**(٣٧).

يمكن تلخيص الخطوط العريضة لهذه الوثيقة التأسيسية في ما يلي:

- القطيعة مع القيادة التاريخية للحركة الممثلة بعبد الكريم مطيع.
- البحث عن قيادة جديدة وتجديد أساليب اختيارها.
- وضع ميثاق مكتوب يحدد الرؤية التنظيمية والتربوية للحركة الجديدة.
- الانفتاح على مكونات الحركة الإسلامية العاملة في المغرب.

أدت هذه القناعات الجديدة إلى الخروج من السرية إلى العمل العلني القانوني بالاستفادة من هامش الحرية المتاح، والانفتاح على مكونات الجبهة الدينية، وعلى رأسها العلماء والدعاة، والاهتمام بالعمل التربوي في صفوف الشباب والنساء، وعدم الارتباط مع أية حركة إسلامية في الخارج، ورفض العمل المسلح، ورفض التمويل من الخارج. ومع الجماعة الإسلامية، عرف العمل الإسلامي تحولات مهمة على الصعيدين التنظيمي والحركي، حيث قام بنكيران ببلورة «ميثاق الجماعة»، و«البرنامج التربوي»، و«التصور السياسي» و«البيان العام للشعب المغربي»، وذلك من أجل البرهنة بأن الحركة قد قطعت مع الماضي، وأنها حركة إصلاحية وليست راديكالية(٣٨).

فعلى المستوى الإعلامي أصدرت الجماعة الجديدة جريدة **الإصلاح** الأسبوعية عام ١٩٨٤، لكن السلطات قررت منعها عام ١٩٩٠، وبعد مدة قصيرة من العام نفسه أصدرت الجماعة جريدة **الراية** لتعبر على مواقفها السياسية والاجتماعية، وترد على المستجدات التي يعرفها الحقل الديني.

ومنذ بداية الثمانينيات، أظهر الإسلاميون قدرات خارقة في الاهتمام بالشأن العام والتعبير عن الحرمان الذي تعيشه الطبقات الوسطى والدنيا، فمن على منابر المساجد وظفوا خطب الجمعة للتنديد بتهاون السياسيين في الدفاع

---

(٣٧) محمد يتيم، **العمل الإسلامي والاختيار الحضاري** (الرباط: منشورات الجماعة الإسلامية، ١٩٨٩).

(٣٨) بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب**، ص ٤٩.

عن الشريعة، وقد حدث من جراء ملئهم للمجال الشعبي أن أصبحوا زعماء حقيقيين للتعبير عن الرغبة في التغيير السياسي.

وقد غزا الإسلاميون جميع الميادين، واحتلوا ميادين عديدة بفضل جمعيات المجتمع المدني التابعة لهم، مستفيدين من عجز الفقهاء التقليديين المرتبطين بالسلطة عن القيام بأي دور تنشيطي، والمتردّدين في الزجّ بأنفسهم في المجالين الاجتماعي والسياسي.

هكذا سمح العمل الإيجابي في أطر جمعوية للإسلاميين بالاندماج في أشكال جيدة للتضامن، تعيد ضبط المعايير التي تضمن لكل فرد مكانة متميزة داخل المنظومات الاجتماعية، فالعفة والعمل الدؤوب كلها أصبحت محل تقدير، وقد حلت محل الاعتبارات القديمة، مثل العائلة والأصول الاجتماعية. كما أصبح الإسلاميون أصحاب قيم جديدة يروّجون لها ويعبّرون عنها[٣٩].

على المستوى الأيديولوجي، عمل الإسلاميون منذ عام ١٩٨٤، على بلورة منظومة أيديولوجية متكاملة العناصر، هدفوا من ورائها إلى خلق توافقات مع القيم التي ينتجها النظام، وينهل منها الفاعلون السياسيون الموجودون على الساحة. وبشرح مواقفهم، وتقريب وجهات نظرهم، ظل مناضلو الجماعة يحيلون على الاجتهادات التي أتى بها الشاطبي، وهو مفكر تميّز بمنهاج خاص يسعى إلى الوصول إلى خلاصات تخدم المصلحة العامة، وفق ضوابط يحددها علم «فقه المقاصد». والظاهر أن اعتمادهم على هذا المنهاج، هو الذي مكّنهم من إبراز كفاءات تربوية كبيرة يقصدون من ورائها إقناع محاوريهم، ومن أبرزهم النظام السياسي القائم[٤٠].

رابعاً: جماعة العدل والإحسان

لم يبدأ عبد السلام ياسين في تأسيس جماعته من الصفر، بل إنه انطلق من رصيد بعض الخارجين عن الشبيبة، وقد سطع نجمه حتى قبل أن يؤسس جماعة، وذلك بفضل رسالته **الإسلام أو الطوفان** في عام ١٩٧٤، التي وزعت من قبل فلول الشبيبة، ومن طرف الجمعية الإسلامية في القصر الكبير. لقد

---

(٣٩) Mohamed Tozy, «Le Prince, le clerc et l'état,» dans: Gilles Kepel et Yann Richard, *Intellectuels et Militant dans l'islam contemporain* (Paris: Seuil, 1990), p. 57.

(٤٠) محمد الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي** (الدار البيضاء: دار الفنك، ١٩٩٩)، ص ٢٣٤.

مثلت **الإسلام أو الطوفان** الإرهاصات الأولى للحركة الإسلامية التي اختارت المواجهة العلنية والصريحة والمباشرة مع النظام.

في هذه الرسالة، رفض عبد السلام ياسين بشدة الصفة الدينية للنظام السياسي، رغم الاعتراف للملك بالأصل الشريفي، وفي الرسالة أيضاً اقترح ياسين نفسه كعالم صادق مصلح له الحق في تقديم الشفاعة والسماح للملك بالحصول على المغفرة والتوبة، مقترحاً مشروعاً إسلامياً ضبابياً يقوم على إرساء الدولة الإسلامية، لكن من دون رؤية واضحة[٤١].

وبالمقارنة بالجماعة الإسلامية وغيرها من الجمعيات الإسلامية التي كانت نشطة في السبعينيات، يمكن القول إن فضل عبد السلام ياسين على الحركة الإسلامية كان متعدداً، فهو أول من تبنّى علنية الدعوة والقطع مع السرية، وأول من صدع برؤية إسلامية في مقاربة الشأن العام، ومقارعة العلمانيين والشيوعيين بها، هذا في الوقت الذي لم يكن للحركة الإسلامية سجل نضالي، فقد كان الفهم السائد عند الحركة الإسلامية وقتئذ هو التواري قبل الظهور، والتربية قبل الحركة، والتنظيم قبل السياسة والشأن العام.

والأكيد أنه من الصعب التعريف بجماعة العدل والإحسان من دون الرجوع إلى سيرة زعيمها عبد السلام ياسين، العنصر المحوري في الحركة الإسلامية المغربية، والمنظّر الرئيسي لها، فإنتاجه الأدبي يعدّ بالعشرات من الكتب التي تم تأليفها ما بين عامي ١٩٧٣ و١٩٩٦، أهمها **المنهاج النبوي** الذي يمكن اعتباره الميثاق الأساسي.

١ ـ مسار عبد السلام ياسين

ولد عبد السلام ياسين عام ١٩٢٨ من أسرة بربرية في مراكش، وعرف خطوات تعليمه الأولى في حي الرميلة في مراكش في المدرسة التي أسسها المختار السوسي، ثم التحق بمعهد ابن يوسف، وفي عام ١٩٤٧ التحق بمدرسة تكوين المعلمين في الرباط، وعيّن معلماً، وانكبّ منذ نعومة أظافره على تعلم اللغات الأجنبية، خاصة اللغة الفرنسية وتعلمها عصامياً، لأن المناهج في جامعة ابن يوسف التقليدية التي دأب عليها لم تكن تشجع على ذلك.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦١.

أما في ما يتعلق بمساره المهني، فقد ترقى ياسين منذ وقت مبكر إلى رتبة مفتش، ثم مديراً لمركز تكوين المفتشين، حتى أصبح خبيراً في شؤون التربية والتعليم يمثل وزارة التعليم في عدة مناسبات إقليمية ودولية، إلى أن توقف عن العمل في عام ١٩٦٧.

عاش عام ١٩٦٥ تجربة روحية نقلته من حال إلى حال، فقد أحسّ بأنه يعيش إسلاماً بارداً ومهادناً، وأن فراغاً ثقيلاً يطبع حياته، وأن كل ما يقوم به فاقد للمعنى، بما في ذلك صلاته وصيامه وقراءاته... ولكي يتجاوز ذلك، قرأ كتب الفلسفة والفكر، فضلاً عن كتب الصوفية، بل وصل به الأمر إلى البحث عن اليوغا، وانتهى إلى أنه بحاجة إلى شخص يأخذ بيده ويوجهه ويرشده، ووجده في الشيخ العباس القادري، شيخ الزاوية البوتشيشية القادرية، وكان لهذا الشيخ ولزاويته وأسرته كل الفضل عليه في خضم حيرته.

لما توفي الشيخ العباس، بدأ ياسين يلاحظ نوعاً من الفتور بدا يدبّ في الزاوية، وكذا بعض السلوكيات التي كان ينكرها ياسين ويصفها بالبدعية والسلوكيات المنحرفة، مما اضطره إلى مغادرتها بعد أن كان من رموز الزاوية. وفي الواقع، فقد كان ياسين يسعى إلى الانتقال بالزاوية من المفهوم التقليدي، والارتقاء بها إلى منهل للهدي النبوي وما سار عليه الصحابة، وذلك بالالتزام بالأصول الشرعية وأداء الفرائض ومقاصدها. وكانوا يلقبونه من فرط نصيحته لفقراء الزاوية بـ «عبد السلام الشريعة»، كما غادرها لرفض شيخها الجديد الزجّ بالزاوية في المجال السياسي[٤٢].

في فترة نشاطه داخل الزاوية القادرية، نشر كتابيه **الإسلام بين الدعوة والدولة** عام ١٩٧١، و**الإسلام غداً** عام ١٩٧٢، وقد نجح عبر كتاباته في مخاطبة شرائح متعددة ومتناقضة بواسطة خطاب واحد، فقد نجح في تكييف العناصر المكونة لكتاباته بشكل يجعلها تمسّ مشاغل «المثقفين المغربيين» الذين كانوا يحتلون أقصى المعادلة في نظره، والإسلاميين الذين كانوا وقتها منتمين إلى الشبيبة الإسلامية، وهم من كان يظنهم أقرب المقربين إليه[٤٣].

بعد فشل مشروع إصلاح الزاوية، ظهر الرجل برسالة الإسلام أو الطوفان،

(٤٢) التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ٣، ص ١١ ـ ٣٢.

(٤٣) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٩١.

وفيها دعا الملك إلى تمثل شخصية عمر بن عبد العزيز، كما حُكي أنه قد أعدّ كفنه تحسباً لغضب الملك. وبعد انتشار أمر الرسالة بأقل من أربعة وعشرين ساعة، حضرت السلطة بسيارة الإسعاف إلى بيت ياسين، وأخذته مباشرة إلى مستشفى الأمراض العقلية، الذي قضى فيه ثلاث سنوات ونصف، من عام ١٩٧٤ إلى آذار/مارس ١٩٧٨.

مباشرة بعد الإفراج عنه، بدأ بالدعوة في مساجد مراكش بمعية رفقائه المقرّبين (أحمد الملاح، ومحمد العلوي السليماني، ومحمد النقرة، وإبراهيم موزين..) قبل أن تمنعه السلطة، فأصدر مجلة **الجماعة** في عام ١٩٧٩، بعد ذلك أيقن أنه لا بد من الهجوم على الناس واقتحام نواديهم خاصة، خصوصاً بعد أن قلّ الوافدون على مجالسه بسبب الخوف من السلطة.

بعد أن انتشرت المجلة وذاع صيتها، بدأ ياسين يستقبل الزوار القادمين من مختلف نواحي المغرب، ومنهم محمد بشيري الذي أصبح يده اليمنى، ومحمد عبادي، وهو اليوم عضو في مجلس إرشاد الجماعة.

إثر ذلك، بدأت محاولات ياسين لتوحيد جهود العاملين في مجال الدعوة، فنوّه على صفحات جريدة **الجماعة** بعلي الريسوني، رئيس جمعية الدعوة في شفشاون؛ وبإسماعيل الخطيب، رئيس جمعية البعث في تطوان، ولم يكن ياسين متجهاً في هذه المرحلة إلى بناء تنظيم موحد، وإنما فقط إلى جمع جهود العاملين في تنظيم قوي تحت اسم حزب إسلامي.

كما تم الاتصال بالخط السلفي في مراكش، ممثلاً بالشيخ محمد المغراوي، وكانت العلاقة بين هذا الأخير وعبد السلام ياسين متينة، وكان هذا الأخير عام ١٩٧٩ يقول: «إن عبد السلام ياسين هو الوحيد الذي يصلح لقيادة العمل الإسلامي في المغرب لولا ميوله الصوفية»، ولم يكن الخلاف قد احتدّ بعد بين الرجلين[٤٤].

ومن بين المتصل بهم من السلفيين عبد الله أرسلان (عضو مجلس الإرشاد حالياً)، وكان يومئذ ما يزال من نشطاء جمعية الدعوة إلى الله السلفية في الرباط، كما تم الاتصال أيضاً بجمعية «الدعوة» وتنظيم «الطلائع»، وبجمعية

---

(٤٤) حول هذا الموضوع، انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي.**

«القصر الكبير»، وفي الشمال بعلي الريسوني، وبأفراد الشبيبة الإسلامية، قبل انفصال الجماعة الإسلامية. لكن ياسين وجماعته عادوا صفر اليدين، فقد كان ياسين لا زال يبحث عن الذات من خلال محاولة التوحيد، وكثيرون رأوا في ياسين ذلك الرجل الصوفي الذي لا فرق بينه وبين الآخرين من أهل البدع والخرافات، فقد تحفّظ الإسلاميون المنتظمون في الجماعة الإسلامية على دعوة ياسين عندما تبيّن لهم أنها لم تبتعد عن الصوفية، وقد أصابتها عقدة الإقصاء والذاتية[٤٥]. وفي عام ١٩٨١، أسس عبد السلام ياسين «أسرة الجماعة»، وتم التصويت على أول مجلس إرشاد إيذاناً بميلاد التنظيم الجديد، وحصل على وصل إيداع عام ١٩٨٣ قبل أن يسحب منه بعد مرور ثلاثة أشهر. وفي عام ١٩٨٣ تأسست جمعية «الجماعة الخيرية»، وهي جمعية ذات طابع سياسي يتزعمها ياسين، واتخذت في عام ١٩٨٧ كشعار «العدل والإحسان»، لكن الدولة منعت الكيان الجديد من النشاط السياسي. قبل ذلك، وفي أيار/مايو ١٩٨٤ صدر الحكم على ياسين بعامين سجناً نافذاً، وتم تغيير هذا الحكم في مرحلة الاستئناف إلى ثلاثة أشهر استغلها ليخرج من السجن. وله كتب كثيرة، منها **الإسلام وتحدي الماركسية**، و**نظرات في الفقه والتاريخ**، و**مقدمات في المنهاج**، و**الإسلام والقومية العلمانية**، والجزء الأول من كتاب **الإحسان**.

وقد أبانت هذه المحاكمة والاعتصامات التي قام بها أتباع ياسين اعتراضاً بأن جماعة «العدل والإحسان» هي أهم حركة في الساحة الإسلامية المغربية من حيث العدد وطبيعة التأثير؛ إنها تمزج في تركيبتها الكاريزمية بالنضال السياسي الديني[٤٦]. وفي عام ١٩٨٧، وبعد أن نجحت الحركة في الاستقطاب الجماهيري، تم الانتقال من «أسرة الجماعة» إلى «العدل والإحسان»، وقد صدرت بالمناسبة وثيقة من مجلس الإرشاد توضح مقاصد الجماعة من هذا التغيير في الاسم، وتركّز على وجوب الإعلان عن مطلبي «العدل والإحسان» في سير دعوة الجماعة، ومنذ ذاك الوقت تشتغل الجماعة بشكل عادي، رغم عدم توفرها على ترخيص قانوني.

---

(٤٥) التليدي، **ذاكرة الحركة الإسلامية المغربية**، ج ١، ص ٧٤ ـ ٩٠.

اعترف ياسين في ما بعد أنه وجماعته كان يسعى من خلال توحيد الحركات الإسلامية وراء فكرة مثالية، لأن الواقع الذي لا يمكن لأحد أن يزحزحه، والذي يجب الاعتراف به والعمل وفقه هو التعدّد. (ج ٣، ص ١١ ـ ٣٢).

(٤٦) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، ص ١٨٢.

ومن بين أوجه تضييق السلطة على التنظيم بعد تأسيس «العدل والإحسان»، أن فرض الحصار على بيت ياسين عام ١٩٨٩، كما اعتقل مجلس الإرشاد في عام ١٩٩٠. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥، رخّص وزير الداخلية للشيخ ياسين بمغادرة سكناه، إلا أنه ما لبث يومين بعد ذلك أن تراجع عن قراره، مجيباً البرلمانيين الذين سألوه بأن نظام الإقامة الجبرية لا يضرّ بياسين، وإنما يخدمه لأنه حماية من السلطة[٤٧].

علاوة على حملات السجن والحصار الذي تعرّض له، ما فتئ الشيخ يعطي كاريزما لدى أتباعه يقوى منها، وهو تفادى الزجّ بنفسه في كثير من المتاهات الفكرية، كامتناعه عن الحسم في مسألة حدود السيادة الشعبية وعلاقتها بالسيادة الإلهية، فوظيفته كمنتج لتوجهات العامة تفرض عليه الاحتراس في ضبط المفاهيم التي يعتمدها للحديث عن حركته، كما تدفعه إلى كبح قدراته التأطيرية[٤٨].

٢ ـ الأيديولوجيا الياسينية

في ما يتصل بالعمق العقائدي لفكر ياسين، لا يزال أتباع الشيخ في حيرة من أمرهم، فهؤلاء لا يفهمون الغاية والمغزى من تبنّي ياسين لبعض الممارسات الطرقية، وتضمينها في مشروعه التربوي، رغم القطيعة التي حصلت بينه وبين الطريقة القادرية البوتشيشية[٤٩].

رفض ياسين التصور الذي يتسبب في سوء فهم، كما رفض المقاربة الوهّابية التي تصرّ على التمييز بين وضع الصوفي ووضع العالم، وهو ما عبّر عنه صراحة في مؤلفيه **المنهاج النبوي**، **والإحسان والرجال**، ودافع عن مبدأ اهتمام الصوفي بأمور الدنيا، خاصة الجوانب المتعلقة بتدبير أمور الرعية وعلاقات الحاكم بالمحكومين[٥٠].

---

(٤٧) تحدّث وزير الأوقاف السابق محمد العلوي المدغري في كتابه **الحكومة الملتحية** عن وقوع مفاوضات بين الجماعة والسلطة عرضت فيها السلطة السماح للتنظيم بتأسيس حزب سياسي مقابل الاعتراف للملك بصفة أمير المؤمنين.

(٤٨) الطوزي، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(٤٩) على خلفية إنكار الممارسات الطرقية لياسين، قدّم عضو مجلس الإرشاد محمد بشيري المتوفّى عام ١٩٩٩ استقالته من العدل والإحسان.

(٥٠) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٨٧.

وإلى جانب هذا النقاش المذهبي، ساهم ياسين بشكل كبير في النقاش الإسلامي العلماني، فقد دافع الشيخ عن تجارب المفكّرين الإسلاميين المعاصرين ضد القراءات الحداثية التي تريد النيل منهم. وقد مكّنته هذه العملية من ردّ الاعتبار إلى الشيوخ الكبار الذين ألهموا التيارات الإسلامية المعاصرة، مثل ابن تيمية والغزالي والشاطبي وابن القيم الجوزية، في محاولة لكسر احتكار الوهابيين للإحالة إلى بعض هذه المرجعيات كابن تيمية الذي تمكّن ياسين من إعطائه معاني مستقاة من التجربة الصوفية(٥١). في الحقيقة، دعا ياسين إلى تجاوز الأطر الفكرية، سواء كانت غربية أو شرقية، فقد نادى بتجاوز الأفكار التي دعا إليها غرامشي وماو تسي تونغ وسيد قطب وأبي الأعلى المودودي وعلي شريعتي، وفق خطة مدروسة تهدف أساساً إلى السمو بالمنظومة الفكرية الجديدة إلى درجة تصبح معها فريدة وملهمة لكل من يريد الالتحاق بالجماعة الإسلامية(٥٢). وعبر هذا الخطاب، نجح ياسين في مخاطبة شرائح متعددة ومتناقضة بواسطة خطاب واحد، فقد نجح في تكييف العناصر المكونة لكتاباته بشكل جعلها تمسّ «النخبة المغربة» التي كان يعتبرها في أقصى المعادلة، والإسلاميين الذين كانوا وقتها منتمين إلى الشبيبة الإسلامية.

كما كيّف ياسين العديد من المفاهيم لتنسجم مع أيديولوجيته الجديدة، فقد ترتب عن إعادة ضبط المفاهيم التي كان يخصّها باهتمام كبير، منظومة جديدة من المصطلحات، والنتيجة تعدد مجالات القطيعة، فما كان يشار إليه بالجاهلية أضحى ينعت بالفتنة، ثم الاستغناء عن مفهوم «الثورة» ليعوض باسم آخر أسماه ياسين بـ «القومة»، كما أصبحت الثقافة الصوفية سنداً في التربية الإسلامية(٥٣).

من جهة أخرى، يدلّ اختيار اسمي «العدل» و«الإحسان» على تصميم الشيخ ياسين على احتلال أماكن متميّزة داخل الحقل السياسي الديني المغربي، كما يشير إلى الرغبة في الاستجابة لمجموعة من التحديات المرحلية والاستراتيجية: فالعدل، يمكن، فضلاً عن احتلال موقع متميز في الحقل

---

(٥١) حول تنازع المدرستين الصوفية والسلفية على ابن تيمية، انظر: أبو اللوز، **الحركات السلفية في المغرب (١٩٧١ ـ ٢٠٠٤): بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي**، ص ١٠٩.

(٥٢) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩١.

السياسي، من التعامل مع القوى الإسلامية الأخرى التي ترفض الوصاية الرمزية والفكرية للشيخ ياسين.

أما الإحسان، فدلالاته عديدة تصبّ كلها في اتجاه تقوية معنويات المؤمن في سبيله إلى معرفة ربه والتقرّب إليه، وينفرد ياسين بالدعوة إلى هذا المطلب عن سائر التيارات الإسلامية الأخرى. وهذه الدرجة من الأهمية هي ما تفسر المكانة التي يحتلها المفهوم في كتاب **المنهاج النبوي**، كما أن الشيخ أفرد كتاباً سمّاه **الإحسان**، وهو عند الشيخ منهج إسلامي تربوي يهدف إلى تحقيق التضامن بين الفئات الاجتماعية، فالإحسان ذو طبيعة أخلاقية واجتماعية.

إن الجمع بين العدل والإحسان يوضح تصور الجماعة للعلاقة بين الدين والدولة، حيث تراهما أمرين متوازيين وغير منفصلين، فالعدل يشير إلى الحكم، والإحسان يشير إلى الدين. وهذه العلاقة عمودية، وليست أفقية بمعنى أن الأولوية للدين، وأن الدولة هي إطار يتحقق فيه ومن خلاله الإسلام[٥٤].

وتقوم هذه المعاني مقام المعالم التي يتهيكل وفقها التنظيم قاطبة. ويترتب عليها من الناحية التطبيقية نتائج عديدة. من أهمها صحبة الشيخ والتعلم منه مباشرة. فاعتماد الإحسان يمكّن من إدماج الموروث الصوفي في المنظومة الفكرية، وهو إرث شدد الشيخ على تحمل تبعات توظيفه... فالتسلح بالمفردات والمفاهيم الصوفية مكّن الشيخ من تعزيز مكانته حالياً ومستقبلاً، ففي حالة ما إذا كتب للجماعة أن تصبح تنظيماً شعبياً عريضاً، واستلزم الأمر هيكلة متطورة، فالشيخ سيظلّ صاحب الريادة والتأثير[٥٥].

وما تجب الإشارة إليه أن الجماعة لا تستعمل مصطلح «أمير»، كما هو الشأن بالنسبة إلى مصر والجزائر، مما يدل على الرغبة في الابتعاد عن مسارات الحركات الإسلامية الأكثر ظهوراً على الساحة، وحتى بالنسبة إلى لفظ «جماعة»، فإن أطر العدل والإحسان يتفادون استعماله، فهم يعتبرون أنفسهم أفراد «أسرة الجماعة»، وهو مفهوم يدل على اتفاق نخبة من العناصر على مجموعة من المبادئ والأهداف.

---

(٥٤) بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب**، ص ٧٥.

(٥٥) الطوزي، المصدر نفسه، ص ١٩٤.

يصبو التكوين الأيديولوجي داخل جماعة العدل الإحسان إلى تسليح العضو بالأسانيد الفكرية التي تدعم إيمانه بالجماعة، إلى حدّ يصبح معها قادراً على الصمود في وجه إفرازات المحيط ورجال السلطة والمنافسين السياسيين. وتؤكد أدبيات الجماعة أن على العضو الالتزام بما تقدمه من حجج وبراهين، وأن لا يحيد عن الخط المرسوم أو يزجّ بنفسه في مزايدات كلامية لا فائدة منها[٥٦].

من جهة أخرى، قام ياسين بقراءة متأنية لتاريخ الحركات الإسلامية، وقد أفضت هذه العملية إلى تحقيق العديد من نقاط القطيعة مع سلوكيات الشبيبة الإسلامية والمتون الأيديولوجية للإخوان المسلمين، التي كانت ممتدة خلال الثمانينيات، والتي تنعت عادة بـ «أدبيات المحنة». وعلى الرغم من أن ياسين يعتمد الكثير من الأفكار التي أوردها الكثير من أقطاب الفكر الإخواني (سيد قطب، وسعيد حوّى، وأبي الأعلى المودودي)، فإنه يعمد إلى تطويرها وأقلمتها مع المستجدات الداخلية[٥٧].

وبشكل عام، يمكن تلخيص العناصر المكوّنة للمنظومة الفكرية للشيخ ياسين في الأمور التالية:

ـ قطرية التنظيم، أي أن نشاط الجماعة ينحصر فوق التراب الوطني، ويدل هذا الخيار على رفض التبعية أو العضوية التي ينادي بها حزب التحرير وجماعة الإخوان المسلمين[٥٨].

ـ شجب مظاهر العنف السياسي[٥٩].

ـ الامتناع عن تكفير المنافسين السياسيين[٦٠].

ـ اعتماد الأسلوب الجهري في الدعوة[٦١].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٥٨) عبد السلام ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً** (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٨١)، ص ٣٦٨.

(٥٩) **الجماعة**، العدد ٧ (١٩٨٠)، ص ٧.

(٦٠) **الجماعة**، العدد ٥ (١٩٨٩)، ص ٦.

(٦١) **الجماعة**، العدد ٥ (١٩٨٩)، ص ١٣.

ـ قبول مبدأ الديمقراطية وفق تأويل خاص يرى فيها أقل الحلول ضرراً، فضلاً عن تسهيلها لمسلسل يؤدي إلى قيام الدولة الإسلامية[٦٢].

٣ ـ البُنى والتنظيم

تقوم العلاقات داخل العدل والإحسان على نموذج العلاقة بين الشيخ والمريد، فعلاقة التابع والمتبوع موجودة بشكل قوي في جميع مراتب التنظيم، وتتحكّم في ضوابط الارتقاء في السلّم التراتبي للجماعة. فالانخراط بالقلب والفعل هو العامل الحاسم الذي يحدد مكانة العضو في الجماعة[٦٣].

تتعزّز هذه البنية التنظيمية بهياكل إدارية متطورة، لكنها تظلّ محكومة بواجب الاحترام الكامل للتراتبية داخل التنظيم. فعند تأسيس الجماعة تم اعتماد منطق التنظيم الهرمي حتى تتمكّن الحركة من الانتشار في سائر الفروع، فإذا استثنينا المجلس المسيّر للجماعة الذي يتكون من ستة أفراد، فإن بقية الأطر تعمل في السرية. وعلاوة على المستند الصوفي لمركزية التسيير، فهو أقرّ قصد تقليص فرص التسرّبات التي من شأنها الإساءة إلى وحدة الجماعة[٦٤].

وإذا وضعنا جانباً مؤسسة المؤتمر العام، أعلى هيئة في التنظيم[٦٥]، فإن السلطة الأساسية والوحيدة هي المرشد العام، فالشيخ ياسين هو أعلى سلطة في الجماعة، وركيزة التنظيم الأساسية، وهو الذي يقوم بتعيين أو إعفاء الأطر الجهوية، ويحسم في قبول أو رفض أعضاء جدد، وفي كل الحالات السابقة الذكر، لا يلزمه أي قانون أو عرف أو تبرير.

ترجع إلى الشيخ كذلك مأمورية تحديد الأهداف الاستراتيجية، والسهر على إنتاج المادة الفكرية التي تشدّ من إيمان الأعضاء، والتي تسعف في استقطاب أعضاء جدد. وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار كتاب **المنهاج النبوي** بمثابة «الكتاب الأحمر» الذي ينهل منه الأعضاء من أجل تنظيم حياتهم اليومية،

---

(٦٢) عبد السلام ياسين، **حوار مع الفضلاء الديمقراطيين** (الدار البيضاء: مطبوعات الأفق، ١٩٨٤)، ص ١٧٢.

(٦٣) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، ص ١٩٤.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(٦٥) عملياً هذه الهيئة غير موجودة بسبب الحصار المضروب على الجماعة الذي يحول دون تجميع ١٠٠ عضو في الوقت نفسه. انظر: بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب**، ص ٧٨.

حتى في ما يتعلق بجوانبها العادية والبسيطة. ويمثل مجلس الإرشاد المؤسسة الوحيدة التي لا يملك الشيخ عليها سلطة مطلقة، إذا يحكمها قانون لا يجيز إقالة عضو فيها إلا بعد الحصول على ثلثي الجمع العام(٦٦).

عندما تم تأسيس تنظيم الأسر، تم اعتماد هذا التنظيم بشكل يضمن تحقيق نوع خاص من الممارسات السياسية، تتميّز بغلبة علاقات الولاء وفق مفاهيم محبوكة، مثل العمل تحت إمرة شخص له مكانة أعلى في التنظيم. هكذا تكون الأسرة الصغيرة هي المكان الممتاز لتحقيق التكافل والتضامن المبني على الولاء والرغبة في الصحبة.

يشكّل تنظيم الأسر الخلايا الصغيرة للجماعة، وقد تم اقتباس مفهوم الأسر للدلالة على ما يجب أن يسود فيها من تراص وانسجام تحت سلطة نظير سلطة الأب في العائلة، وتكون العلاقات فيها كعلاقات القرابة إن لم تكن أشد وثوقاً، وتعتبر الأسرة أيضاً المنطلق لتوسيع آفاق المؤمن وتقوية صلته بالله وأخوته المؤمنين.

وتشكّل الخرجات بدورها مواعيد ذات أهمية قصوى، وقد تم اقتباس الفكرة من جماعة التبليغ والدعوة، إلا أن جماعة العدل والإحسان حوّرتها وحملتها معاني وغايات إضافية تصبو إلى خدمة الدعوة العامة، لأن عمليات استقطاب الأفراد الجدد تعتمد أساساً على أسلوب الاتصال الشخصي، مع مراعاة الحيطة والحذر اللذين تعتمدهما الحركات المستهدفة من طرف السلطات(٦٧).

والشعبة هي مستوى أعلى من الأسرة، وتضم ما بين أسرتين إلى عشر أسر، ويدير أمورها مجلس يضم نقباء الأسر المكوّنة لها، ويكون على رأسهم نقيب الشعبة، ويقوم هذا الأخير بالتنسيق بين أنشطة الأسر التي تقع تحت سلطته، كما يؤدي دور حلقة الوصل بينها وبين اللبنات العليا في الهرم التنظيمي.

تنظم الشعبة لقاءً نصف شهري تتم خلاله دراسة **المنهاج النبوي**، ويشرف النقيب على شرح وتحليل مقتطفات من مؤلفات الشيخ ياسين بهدف ضبط وتثبيت المفاهيم. تهدف هذه العملية إلى توحيد الرؤية والتصور، ويطمئن البعض إلى

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

البعض الآخر. وفي مرتبة أعلى من الشعبة، يوجد مجلس جهوي يتكون من نقباء يمثلون ثلاثاً إلى سبع شعب، يرأسه نقيب الناحية، ويقوم بالتنسيق بين جميع المجالس الجهوية تحت إمرة مندوب جهوي يسمّى «مرشد الإقليم»[٦٨].

وفي ما يتعلق بالانتماء السوسيومهني لمناضلي الجماعة، يحتل طلبة الثانويات والجامعات مكانة خاصة في جماعة العدل والإحسان، بحيث يخصّون بتنظيمات خاصة، ففي كل كلية يقوم على أمور فصيل العدل الإحسان مجلس يتكون من حوالى ٦٠ طالباً، يستلزم أن تتوفر فيهم شروط الأقدمية في الجماعة والانضباط التنظيمي، ويعمل مجلس فصيل العدل والإحسان داخل الجامعة تحت لواء «الاتحاد الوطني لطلبة المغرب».

يشغل المرشد الجهوي مكانة مهمة داخل مجلس طلبة العدل والإحسان، فهو يقوم بتنسيق الأنشطة وتنظيم الأسابيع الثقافية، وتأمين الخدمات الأساسية. وترجع إليه كذلك مهمة من الأهمية بمكان، وهي استقطاب عناصر جديدة من بين أوساط الطلبة الذين التحقوا بصفوف الجامعة أو من بين تلاميذ الثانويات[٦٩].

أما مجالس المعلمين والأساتذة، فيتم تنظيمها وفق تقسيم ضيّق يراعي بالدرجة الأولى المنطقة التي يوجد فيها أعضاء المجلس، ولا يتعدّى عدد المجلس الواحد عشرة أفراد، يكون أغلبهم من رجال التعليم المتخصّصين في الدراسات الإسلامية والآداب العربية والتربية البدنية، ويبرز الدور الأساسي للمعلمين والأساتذة في استقطاب «جند الله» وتأطيرهم وتربيتهم تربية إسلامية حقة.

باختصار، تتهيكل جماعة العدل والإحسان كالتالي:

النصير ـ مهاجر ـ نقيب أسرة ـ نقيب خلية ـ نقيب جهة ـ عضو مجلس الإرشاد ـ المرشد العام، ولا يتقدم الفرد بطلب ترقية، لأن ذلك يشبه التزكية والكبرياء، ولكن الجماعة هي التي تقترح الأشخاص الذين تتوفر فيهم الكفاءات المطلوبة. أما المرشد العام، فيتم انتخابه عن طريق الاقتراع السرّي بأغلبية الثلثين[٧٠].

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٧٠) ياسين، **المنهاج النبوي: تربية وتنظيماً وزحفاً**، ص ٦٨.

والخلاصة أن علاقة التابع والمتبوع (المريد والشيخ) موجودة بشكل قوي في جميع مراتب التنظيم، وتتحكّم في ضوابط الارتقاء في السلّم التراتبي للجماعة. فالانخراط الكلي بالقلب والفعل هو العامل الحاسم الذي يحدد مكانة العضو في الجماعة.

ولكبح رغبات الطاقات الشابة الممثلة بمجلس الإرشاد، وتصريف الكفاءات السياسية التي راكمتها هذه التجربة من خلال المشاركة السياسية، تم خلق المجلس الرباني، وهو بنية جديدة تمكّن المرشد من مراقبة التنظيمات التابعة للجماعة، فالمجلس يشتغل باستقلالية تامة بفضل تركيبته التي لا تراعي موازين القوى التي تعرفها الحركة، فالشيخ يعين من يريد، كما أنه استعمل وظيفته كمرشد روحي من أجل الحسم في أمر من يمكنه الانضمام إلى المجلس أو إقصائه[٧١].

ويعتبر تأسيس الدائرة السياسية آخر مؤسسة تنظيمية تتم داخل الجماعة، مما اعتبر في حينه مؤشراً يدل على رغبة مستقبلية في العمل من داخل المؤسسات القانونية والسياسية. وتقوم الدائرة بتنظيم عدة أنشطة سياسية، سواء من طرف هيئاتها الجهوية أو المركزية، كتنظيم الندوات والموائد المستديرة لتأطير الأعضاء وعرض وجهات النظر...[٧٢].

خامساً: حركة التوحيد والإصلاح

في عام ١٩٩٤، قررت أربع جمعيات إسلامية القيام بعمل وحدوي. وهذه الجمعيات هي: جمعية الشروق الإسلامية، ومجموعة التوحيد، وكلتاهما كانتا قد انفصلتا عن حركة الشبيبة الإسلامية.. إضافة إلى مجموعتين لم يكن لأفرادهما علاقة بحركة الشبيبة الإسلامية، وهما: جمعية الدعوة في فاس التي تأسست في العام ١٩٧٦ على يد عبد السلام الهراس مع مجموعة من الإسلاميين، والجمعية الإسلامية في القصر الكبير التي تأسست أيضاً في العام ١٩٧٦ على يد أحمد الريسوني. وقد اندمجت كل هذه الجمعيات تحت اسم «رابطة المستقبل الإسلامي» التي أصبح أحمد الريسوني رئيساً لها.

---

(٧١) لم يكن هذا المجلس معروفاً لدى الباحثين، ولم يكشف عنه سوى محمد بشيري عندما استقال من الجماعة.

(٧٢) بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب**، ص ٥٨.

في العام ١٩٩٦، قررت مرة أخرى مجموعتان كبيرتان هما: «رابطة المستقبل الإسلامي» التي يقودها أحمد الريسوني، و«حركة الإصلاح والتجديد» التي قادها محمد يتيم وعبد الإله بنكيران، القيام بعمل توحيدي جديد، وذلك تحت اسم «حركة التوحيد والإصلاح». وقد حددت الحركة الجديدة فترة زمنية مدتها عامان ـ أسمتها المرحلة الانتقالية ـ لإنجاز الدمج الكامل لقواعد رابطة المستقبل وحركة الإصلاح والتجديد، والعكوف على إعداد قانون داخلي ووثائق الدمج التنظيمي والفكري والتصوّري. وقد مكّن هذا الانصهار جماعة التوحيد والإصلاح من أن تصبح مكاناً لالتقاء اكبر نسبة من الانتلجنسيا الإسلامية.

ينتمي أغلب أعضاء حركة التوحيد والإصلاح إلى حقل التعليم. وكان معدل سنّهم حين تأسيس التنظيم أربعين عاماً، ولا يدّخر أعضاء الجماعة جهداً في التبرؤ من الادعاءات التي تفيد سعيهم إلى الهيمنة على الحقل الديني، وأنهم متعصّبون لآرائهم بشكل مثير، فهم يجتهدون من خلال ممارساتهم اليومية في الردّ على هذه الاتهامات، مشدّدين على أن الحساسيات السياسية سببها المواقف التي ينفردون بها من دون غيرهم من الجماعات الإسلامية الأخرى، والتي تجعلهم أكثر استعداداً لتحقيق توافقات مع النظام السياسي(٧٣). وفعلاً لم تتأخر الحركة في الإعلان عن أنها لا تجادل في الشرعية الدينية للنظام السياسي، حيث رفعت شعار «من أجل ملكية تسود وتحكم».

وعلى صعيد التنظيم، وعلى عكس جماعة العدل والإحسان التي تعطي الانطباع بأنها تنظيم موحد الصفوف ومتجانس الرؤى، وعلى رأسه رجل وقع عليه الإجماع، فإن التركيبة القيادية لجماعة الإصلاح والتوحيد التي تأسست خليتها الأولى في عام ١٩٨١ تشير إلى وجود مجموعة من الشخصيات المتكافئة من حيث السلطة والتأثير(٧٤).

كما أعلنت الحركة أن جلّ أهدافها تكمن في اتباع نمط حركي متدرج ومعتدل لا يهدف في الوقت الحالي إلى تغيير جذري، وإنما إلى إصلاحات يجب أن تتم في إطار التوافق الذي لا يثير غضب النظام، ومن ضمنها الإصلاح

---

(٧٣) الطوزي، **الملكية والإسلام السياسي**، ص ٢٣٢.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

الدستوري الذي لا يمسّ المؤسسة الملكية، بل فقط غيرها من المؤسسات. ومن أهم ملامح هذا الإصلاح الذي تطرحه الحركة:

ـ تقوية صلاحيات الحكومة والبرلمان.

ـ إلغاء الثنائية البرلمانية.

ـ جعل الشريعة هي مصدر التشريع.

وقد تولى الأمانة العامة لحركة التوحيد والإصلاح في الفترة الانتقالية (بين عامي ١٩٩٦ و١٩٩٨) أحمد الريسوني، واستطاعت الحركة تجاوز هذه المرحلة الصعبة بنجاح، كما تمكّنت في هذه الفترة الانتقالية من التهيئة لتأسيس إطار سياسي حزبي مُنفصل إدارياً عن الحركة، وذلك عبر الاندماج مع أحد الأحزاب السياسيّة القائمة والقريبة فكرياً من الحركة، وهو حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، ثم تكلل ذلك الاندماج بتأسيس «حزب العدالة والتنمية» في العام ١٩٩٨. وبذلك صار لهذه الحركة الإسلامية الكبيرة واجهتان تنظيميتان مُنفصلتان عن بعضهما البعض هما: «حركة التوحيد والإصلاح» وتقوم بمهام العمل التربوي والاجتماعي والثقافي، و«حزب العدالة والتنمية» ويقوم بمهام العمل السياسي.

بعد انتهاء الفترة الانتقالية، انتُخب أحمد الريسوني لقيادة الفترة الأولى من عُمر «حركة التوحيد والإصلاح» التي امتدت من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٢. وفي العام ٢٠٠٢ أعيد انتخاب الريسوني لقيادة الحركة لأربع سنوات أخرى. ولكنه أقدم على الاستقالة من الأمانة العامة للحركة عام ٢٠٠٣، عقِب الضجة الكبيرة التي حدثت إثر حوار نُشر له مع صحيفة فرنسية بتاريخ ١٤ أيار/مايو ٢٠٠٣، أي قبل تفجيرات الدار البيضاء بيومين فقط، قال فيه إن الملك محمد السادس ليس أهلاً لإمارة المؤمنين، وهو ما يُعدّ في السياسة المغربية تجاوزاً للخطوط الحمر، وربما عرّض حركة التوحيد والإصلاح ـ وربما حزب العدالة والتنمية أيضاً ـ للحل، خصوصاً أنه تزامن مع تفجيرات الدار البيضاء التي أحدثت توتراً كبيراً عند السُلطة، بحيث كانت مُستعدة لاتخاذ قرارات جذريّة وتصعيديّة تجاه كُل من يُشكك في النظام الملكي المغربي. . ورغم أن الريسوني نفى هذه التصريحات، وأكد أن الصحيفة تقوّلت عليه، إلا أنه مع ذلك فضّل الاستقالة من منصب أمين عام الحركة،

خاصة بعد أن دخل على الخط أمين عام حزب العدالة والتنمية عبد الكريم الخطيب الذي انتقد بشدة تصريحات الريسوني، وذلك في محاولة لتحييد موقف الحزب. وبعد استقالة الريسوني، انتُخب بدلاً منه نائبه المُهندس محمد الحمداوي، الذي استمر أميناً عاماً حتى نهاية الفترة في العام ٢٠٠٦، ثم انتُخب الحمداوي لفترة ثانية تمتد حتى العام ٢٠١٠.

تعاملت الحركة الجديدة بمنطق براغماتي مع المعادلة السياسية المحلية، حيث لا يقبل الملك بالاعتراف بقنوات منافسة تدّعي الدفاع عن الدين، من جهة لأن شرعيته في الحكم تقوم أساساً على أسانيد دينية شرعية، ومن جهة أخرى لأن وظيفة أمير المؤمنين تفرض عليه الوفاء بالتزامات معينة، فهو ذو أصول نبوية، وهو حامي الملة والدين وسيفها ضد كل تشيّع، كما أنه المحتكر لوظائف الإمامة الدينية. لذلك لم يسمح لإسلاميي حركة التوحيد والإصلاح بولوج المجال السياسي إلا بعد أن صرحوا بقبولهم الامتثال للشرعية الدينية والسياسية للنظام السياسي[(٧٥)].

وعلى الرغم من أن أهم الاستحقاقات التي نجحت فيها حركة التوحيد والإصلاح تتعلق بالمجالات الاجتماعية والثقافية، فهي تشدد على أنها تريد أن تكون أساساً حركة سياسية أفرزها المعطى المحلي، خصوصاً بعد المراجعات التي قامت بها، والتي نأت بها عن الخطط التي سارت عليها نظيرتها في المشرق.

من المبادرات التي أقدمت عليها الجماعة لبيان حسن نيّتها تجاه النظام تصويتها الإيجابي على دستور ١٩٩٣، لكن النظام السياسي لم يتفاعل مع هذه الخطوة، وحظر على الإسلاميين التقدم إلى الانتخابات النيابية التي جرت في العام نفسه.

في عام ١٩٩٦ قررت جمعية الإصلاح والتوحيد المشاركة في الانتخابات التشريعية، وكان القرار تتويجاً لمسلسل رأى النور في عام ١٩٩٢، حيث اجتهد شباب الجمعية في تحقيق تطبيع في العلاقات مع المؤسسات القائمة.

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

سادساً: حزب العدالة والتنمية

بدأت فكرة تأسيس حزب العدالة والتنمية لدى قيادات حركة التوحيد والإصلاح من أجل فكّ التشابك المُضرّ بين العمل الدعوي والعمل السياسي، وسعياً إلى خلق هيكل حزبي مُستقل عن الحركة يُمارس بحرية كاملة مهام العمل السياسي، فيما يبقى العمل التربوي والاجتماعي والثقافي من ضمن واجبات الحركة. ومن أجل تفادي القلق الدائم من أية واجهة سياسية للإسلاميين، نشأت فكرة الدخول في شراكة حزبية مع أحد الكيانات السياسية المقبولة عند السُلطة. وحصل ذلك بعد التقارب والاتفاق مع أحد القيادات التاريخيّة للاستقلال في المغرب، هو عبد الكريم الخطيب.

وكان الخطيب أحد قيادات «الحركة الشعبية» التي تأسست عام ١٩٥٩، وأصبح رئيساً للبرلمان المغربي في عام ١٩٦٣، ولكن في عام ١٩٦٥، رفض الخطيب قرار الملك إعلان حالة الطوارئ. وبسبب ذلك ترك رئاسة البرلمان. ثم توسعت خلافاته مع «الحركة الشعبية»، وقرر مع مجموعة من قيادات الحركة الشعبية الانشقاق عنها في العام ١٩٦٧، وتأسيس كيان سياسي جديد اسمه «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية».

ورغم أن عبد الكريم الخطيب لديه نزعة إسلامية واضحة، إلا أن كيانه السياسي الجديد لم يحظَ بامتداد شعبي كبير. وبسبب اعتراضه على ما اعتبره تلاعباً في العمليات الانتخابية، قرر كيانه الحزبي مُقاطعة الانتخابات البرلمانية لمدة قاربت الثلاثين عاماً. وفي العام ١٩٩٦، ارتأت قيادة «حركة التوحيد والإصلاح» الدخول في شراكة مع الخطيب، وذلك عبر ضم قطاعات واسعة من كوادر «حركة التوحيد والإصلاح» إلى «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية». وبناءً على ذلك، تم عقد مؤتمر شعبي في أواخر عام ١٩٩٦، شكّل تدشيناً لهذه الشراكة التي أنتجت حصول الحركة الشعبية الدستورية على أربعة عشر مقعداً في الانتخابات النيابية التي أُجريت في عام ١٩٩٧. وفي عام ١٩٩٨، قرر المجلس الوطني لـ «الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية» تغيير اسم الحركة إلى «حزب العدالة والتنمية». وبقي عبد الكريم الخطيب أميناً عاماً لحزب العدالة والتنمية حتى العام ٢٠٠٤، حين رفض ترشيحه مُجدداً لمنصب الأمين العام، وذلك لظروفه الصحيّة. وانتخب بدلاً منه نائبه سعد الدين

العثماني الذي استمر أميناً عاماً للحزب حتى العام ٢٠٠٨. عقد المؤتمر الوطني السادس لحزب العدالة والتنمية في تموز/يوليو ٢٠٠٨، بحضور قرابة ١٦٢٨ كادراً حزبياً ـ من ضمنهم قرابة ٢٠٠ امرأة ـ وسط تغطية إعلامية مكثفة، وحضور عدد من قيادات الأحزاب السياسية الأخرى في الوطن العربي. كان من أبرز مهام هذا المؤتمر انتخاب أمين عام للحزب، وكانت كل التوقعات والاستطلاعات والتغطيات الصحفية تشير إلى الفوز السهل لسعد الدين العثماني في تولي أمانة الحزب لدورة ثانية، ولكن المؤتمر شهد مداخلات عديدة انتقدت قيادة سعد الدين العثماني في المرحلة السابقة، وهو ما قلب المزاج الانتخابي، ونتج منه فوز عبد الإله بنكيران بحصوله على ٦٨٤ صوتاً، في مقابل ٤٩٥ صوتاً لسعد الدين العثماني. وشكّل ذلك مفاجأة لكل المراقبين. وفاجأ أيضاً قيادات الحزب على وجه الخصوص. وبذلك صار عبد الإله بنكيران أميناً عاماً للحزب، وانتُخب بعد ذلك سعد الدين العثماني رئيساً للمجلس الوطني في الحزب.

١ ـ المشاركة السياسية لحزب العدالة والتنمية

ما إن أقدمت مجموعة من أطر حركة التوحيد والإصلاح على الالتحاق بحزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية الذي يترأسه الخطيب حتى عرفت صفوف الجماعة تعبئة واسعة لمساندة هذا الحزب الذي بقي خاملاً طوال مدة كبيرة. وما إن أعلن عن التحاق الإسلاميين بالحزب حتى أفاق الحزب من سباته، وأعلن عن تنظيم مؤتمر استثنائي بتاريخ ٢ حزيران/يونيو ١٩٩٦.

سمح هذا الاندماج للإسلاميين بولوج الحقل السياسي من أبوابه العريضة، ومكّنهم من الحصول على ترخيص رسمي بالعمل في واضحة النهار وتحت حماية القانون، لكنه كفى النظام أيضاً شرور التحاق الأطر الإسلامية بأحزاب معارضة. ومن ناحية ثانية، كرّس الالتحاق عزلة الشيخ ياسين وجماعته. والحاصل أن المستفيد الأكبر من دخول الإسلاميين المعتدلين إلى قفص السياسة الرسمية هو النظام الذي فرض عليهم الامتثال لقواعد اللعبة السياسية الرسمية[٧٦].

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

لم يمنع إعلان الخطيب مقاطعة الانتخابات النيابية لعام ١٩٩٧ الإسلاميين الملتحقين به من ولوج البرلمان بعدما تقدموا من أجل التنافس الانتخابي، وقد قابل الإسلاميون موقف الخطيب بالكثير من التفهم، مؤكدين له أنهم ما زالوا مرتبطين بتنظيمه، أو بالأحرى متفهمين لمخاوفه من أن يسيطر الإسلاميون على حزبه.

وفي الوقت نفسه الذي بدأ فيه التقارب بين حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية وبعض مكونات الحركة الإسلامية، ظهر هناك تفاعل آخر في الساحة السياسية ينبئ عن أفق جديد. وقد تجلى هذا التفاعل في كون بعض أحزاب المعارضة تقدمت بمذكرة دعت فيها إلى إصلاح دستوري يتلاءم مع قيم الديمقراطية العدل، كما قام القصر، من جهته، بمبادرة اقترح فيها تشكيل حكومة تناوب، يكون للمعارضة فيها رئاسة الحكومة، كما وعد بتنظيم انتخابات نزيهة. وقد تعامل الحزب مع تلك الوعود والضمانات بإيجابية كبيرة، واعتبرها أملاً جديداً نحو فتح الساحة السياسية على آفاق مشجعة، فنظّم مؤتمراً استثنائياً، أتاح إيصال الشباب إلى قيادته، ودعم توجهه الإسلامي، وإعادة هيكلته من جديد، الأمر الذي أثمر دخولاً مشرّفاً إلى الانتخابات التشريعية لعام ١٩٩٧، وبالرغم من «التزوير» الذي طال العملية، تمكن النواب الإسلاميون من الحصول على ١٤ مقعداً، وعلى مستشار واحد في الغرفة الثانية.

هكذا اشتغل الإسلاميون في بداية دخولهم إلى البرلمان في مجموعة تتكون من تسعة أعضاء، ثم بعشرة بعد فوز عبد الإله بنكيران عن الانتخابات الجزئية في سلا ـ المزرعة، وذلك قبيل دورة نيسان/أبريل ١٩٩٩، قبل أن يتم الإعلان عن تشكيل الفريق النيابي بعد التحاق نائبين من أعضاء المجلس بالمجموعة النيابية، وهما الحسين كرومي، وعبد الله أيت شعيب، ثم تعزز الفريق بالتحاق عضوين آخرين به على إثر الانتخابات الجزئية التي نظمت في ٣١ آب/أغسطس ٢٠٠٠، وهما مصطفى الحياء ومحمد النهاري.

وفضلاً عن تكوين المجموعة النيابية، كان من أبرز ما سجل بشأن العمل البرلماني للحزب، انتقاله من موقع المساندة للحكومة إلى موقع المعارضة. وبرز هذا الموقف عملياً من خلال تصويته ضد مشروع القانون المالي لعام ٢٠٠١، وطعنه الدستوري في بعض مقتضيات قانون المالية لعام ٢٠٠٢،

ورده على تصريح الوزير الأول عام ٢٠٠٢ المتعلق بالحصيلة الحكومية.

على مستوى حصيلة العمل البرلماني للحزب، استقطب محور الدفاع عن الهوية الإسلامية للمغرب ومواجهة الانحراف عنها، معظم عمل الحزب داخل البرلمان من خلال التركيز على القضايا التالية:

ـ مواجهة التشريعات الربوية، واقتراح اعتماد الصيغ الشرعية في المجال الاقتصادي.

ـ مكافحة انتشار الخمر، والعمل من أجل حظر ترويجه على المسلمين.

ـ مناهضة الفساد الأخلاقي وانحرافات القطاع السياحي.

ـ مواجهة قرار منع عرض وبيع المصحف الشريف في المعرض الدولي للكتاب في الدار البيضاء في تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٠.

ـ تأكيد الهوية الإسلامية لنظام التعليم في المغرب.

ـ إثارة تجاوزات الإعلام الوطني وحماية مكانة الإسلام في قانون الصحافة الجديد.

ـ إلقاء كلمة في الجلسة العامة حول الفساد المصاحب لاحتفالات رأس السنة.

ـ طرح سؤال شفوي حول عدم إصدار المرسوم التطبيقي الخاص بمنع التدخين.

ـ تقديم تعديلات تهم حماية الإنتاج السينمائي من الانحرافات الأخلاقية، وذلك أثناء مناقشة قانون الصناعات والسينما توغرافيا.

ـ مسألة التوقيت يوم الجمعة.

ـ الدفاع عن قطاع الوعظ والإرشاد.

ـ مناهضة استهداف الإسلام بالتجريح من خلال استغلال موضوع المرأة.

ـ التنبيه على استشراء هجمة التنصير في المغرب.

ـ طرح مشاكل موسم الحج لعام ١٤٢٣ هجرية.

كذلك، شكّلت الدعوة إلى التشبث بثوابت الشريعة الإسلامية أبرز نقطة

في عمل البرلماني الوحيد الذي مثل الحزب في مجلس المستشارين كمستشار عن الاتحاد الوطني للشغل في المغرب. ويمكن اختصار المحاور التي كانت موضوع مداخلات الحزب داخل هذه الغرفة كما يلي:

ـ اعتبار الشريعة المصدر الرئيسي لإصلاح النظام التشريعي.

ـ ملاءمة القوانين المالية للبلاد مع ثوابت الهوية الإسلامية والمطالبة المتواصلة بتجاوز أشكال التمويل الربوية وتصفية الميزانيات من الموارد المحرّمة.

ـ إصلاح أوضاع المرأة في ضوء الالتزام بأحكام الإسلام ومقاصد شريعته[٧٧].

من الناحية السياسية، ركّز الحزب في بياناته ومواقفه على تعزيز مكاسب الديمقراطية، لكن التعديل الدستوري لم يكن الأولوية في ذلك الوقت، كما صرح بذلك محمد يتيم في أكثر من مناسبة.

وفي الانتخابات النيابية لعام ٢٠٠٢، اضطر الحزب الإسلامي إلى تقليص عدد مرشحيه، حيث اقتصر على ترشيحهم في ٥٦ دائرة محلية من ٩١ دائرة مخصّصة لانتخاب أعضاء مجلس النواب، مبرّراً ذلك بكونه رداً على أطروحة الاكتساح الإسلامي للبرلمان التي روّجت في الصحافة المحلية قبيل الانتخابات.

رغم ذلك، حقق الحزب قفزة نوعية ونجاحاً واضحاً في هذا الاستحقاق الانتخابي، إذ انتقل عدد ممثليه في البرلمان من ٩ إلى ٤٢ نائباً برلمانياً، فاز منهم ٣٨ برسم اللوائح المحلية، وأربع نساء برسم اللائحة الوطنية، محتلاً بذلك المرتبة الثالثة بعد حزبي الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية الذي فاز بـ ٥٠ مقعداً، وحزب الاستقلال الحاصل على ٤٨ مقعداً (خريطة عرفت تغييرات بفعل ظاهرة ترحال النواب).

وبالمقارنة بنتائج عام ١٩٩٧، كان حزب العدالة والتنمية الوحيد من بين القوى السياسية التي حققت تقدماً معتبراً. فمثلاً، في مقابل الـ ٣٣ مقعداً إضافياً

(٧٧) انظر تحليلاً للأداء التشريعي لفريق حزب العدالة والتنمية في البرلمان المغربي في: عبد الحكيم أبو اللوز، «حول الهوية والتنمية: بصدد دخول حزب العدالة والتنمية إلى البرلمان المغربي».

التي ربحها الحزب، فقد الاتحاد الاشتراكي ٧ مقاعد، لتتراجع حصته إلى ٥٠ مقعداً عوض الـ ٥٧ مقعداً التي حصل عليها عام ١٩٩٧. كما فقد حزب التجمّع الوطني للأحرار ٥ مقاعد، لتتراجع حصته إلى ٤١ مقعداً عوضاً عن ٤٦ مقعداً. علاوة على التراجع الدرامي الذي سجله الاتحاد الدستوري بفقدانه ٣٤ مقعداً، إذ حصل في نهاية الاقتراع على ١٦ مقعداً عوضاً عن ٥٠ مقعداً في الانتخابات السابقة.

وحتى، وإن حققت بعض الأحزاب الأخرى تقدماً، فإنه لا يضاهي ذلك الذي أحرزه العدالة والتنمية، فلا سبيل إلى المقارنة مثلاً بين الـ ٣٣ مقعداً التي أضافها هذا الحزب إلى رصيده بالـ ١٦ مقعداً الإضافية لحزب الاستقلال (من ٣٢ إلى ٤٨)، هذا من دون الحديث عن الأحزاب الصغرى التي حققت تقدماً مشابهاً لحزب الاستقلال: الاتحاد الديمقراطي الذي حصل على ١٠ مقاعد بعدما لم يكن يتوفر على أي منها، أو الأحزاب التي حصلت على تمثيل ضئيل داخل البرلمان، وغيرها ممن فقد هذا التمثيل: الإصلاح والتنمية، الحزب الليبرالي المغربي، حزب القوات المواطنة، حزب البيئة والتنمية، المؤتمر الوطني الاتحادي، حزب مبادرة المواطنة والتنمية، حزب العمل، حزب التجديد والإنصاف، الوسط الاجتماعي).

بفعل أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ الإرهابية في الدار البيضاء، وما واكبها من جدل إعلامي وسياسي حول مسؤولية الحزب في ما وقع، والتساؤلات التي رهنت مستقبله السياسي ككلّ[٧٨]، بادر الحزب في الانتخابات البلدية التي جرت في ١٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣ مرة أخرى، ومنذ وقت مبكر من بداية العد العكسي للانتخابات الجماعية، إلى الإعلان عن حصر مشاركته بتغطية ٦٠ بالمئة من الدوائر، معتبراً ذلك نتيجة الإكراهات الظرفية السياسية التي تجري فيها هذه الانتخابات، والتي لا تتحمل تحقيق فوز مماثل لذلك الذي تحقق في الانتخابات التشريعية.

ومع اقتراب موعد إيداع الترشيحات، اضطر الحزب إلى تخفيض هذه

---

(٧٨) حول الأداء السياسي لحزب العدالة والتنمية عقب أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، انظر: عبد الحكيم أبو اللوز، «حزب العدالة والتنمية وآليات الرقابة الذاتية،» **وجهة نظر**، العدد ٢٣ (خريف ٢٠٠٤).

النسبة مرة ثانية، وبشكل لافت، حيث أعلن عزمه على الترشح في ١٩ بالمئة فقط من الدوائر المتنافس عليها، وسواء كان هذا التحديد ذاتياً أو اتخذ بإيعاز من السلطة، فإنه عكس إلى حدّ بعيد مدى التأثير الكبير الذي أحدثته الحملة الإعلامية على صورة الحزب، وحجم الخوف الذي خلقته في نفوس الزعامات على المستقبل السياسي للحزب، خصوصاً بعد إشارات صادرة من أعلى مؤسسة في الدولة تلمّح إلى مسؤولية الحزب في ما جرى في ١٦ أيار/ مايو ٢٠٠٣.

أما على مستوى النتائج، وعلى عكس القراءات المتسرعة لحصيلة الحزب من المقاعد، تثبت الأرقام أن العدالة والتنمية ما زال يشكل قوة سياسية مهمة، بالرغم من أن المرتبة الحادية عشرة التي حصل عليها تبدو متدنية أكثر من اللازم، فرغم المحدّدات التي أطّرت مشاركة الحزب ودفعته مكرها إلى وضع نسب مشاركة متدنية، أكدت النتائج أنه قوة حضرية مهمة، إذ حصل على المرتبة الثانية في مجموع المناطق التي شملها الاقتراع باللائحة، فلو ضربنا مثلاً بالدار البيضاء، فقد غطى الحزب ٨ مقاطعات من أصل ١٦، وحصل فيها على ٧٥ مقعداً، أي ما يعادل ٢٤ بالمئة من المقاعد المتنافس عليها، وهي النسبة نفسها التي حصل عليها تقريباً كل من الاتحاد الاشتراكي وحزب الاستقلال، وهما اللذان قاما بتغطية جميع مقاطعات المدينة، مما يعني أنه لو قام الحزب بتغطية جميع الدوائر، لأصبح ضمن المعادلة رقم واحد في الدار البيضاء وبفارق معتبر من الأصوات[٧٩].

وكان فوز حزب العدالة والتنمية بـ ٤٢ مقعداً في مجلس النواب المغربي بعد انتخابات ٢٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٢ مفاجأة للعديد من المحللين، لأن كثيراً من المتابعين كان يظن حتى آخر لحظة أن السلطة قد تتدخل لتحجيم موقع الإسلاميين، لاعتبارات إقليمية ودولية. فالأجواء الإقليمية دأبت على تخويف الملك محمد السادس والرأي العام المغربي من تكرار تجربة الجزائر الدموية، فضلاً عن المخاوف التي أثارها اكتشاف السلطات المغربية لخلايا نائمة للقاعدة في البلاد.

لا شك في أن ما ساعد السلطة على عدم التفكير في التدخل في

(٧٩) المصدر نفسه.

الانتخابات لمنع الإسلاميين من الفوز، بحجة الحفاظ على المصالح العليا للبلاد، كما جرى في دول عربية وإسلامية أخرى، هو الذكاء الكبير الذي أظهرته القيادة السياسية للحزب الإسلامي في التعاطي مع الملف الانتخابي خاصة، والملف السياسي بشكل عام. فقد حرصت هذه القيادة من جهة على تجنّب أي استعراض للقوة أو استفزاز لباقي الأطراف السياسية، كما حرصت على تفويت أية فرصة على خصوم التيار الإسلامي لإيجاد ذريعة لإمضاء الخطاب «الاستئصالي» لبعض القوى المعادية في واقع قد يكون ملائماً لذلك.

يفسر العارفون بشأن التيار الإسلامي في المغرب أصول توجه قيادة حزب العدالة والتنمية، بقراءة هذه الأخيرة لتجارب حركات التيار الإسلامي المعتدل، خصوصاً تجربتي جبهة الإنقاذ في الجزائر، وحركة النهضة في تونس. فقد سقطت الأولى في خطأ استعراض القوة والتعالي على بقية القوى السياسية، فيما وفّرت الثانية فرصاً ثمينة لأصحاب التيار الاستئصالي المعادي للهوية العربية والإسلامية، لتنفيذ مخططاته ضدها واستعداء السلطة الشديد لها.

في الانتخابات النيابية التي جرت في عام ٢٠٠٧، كان زعماء الحزب يتوقعون الحصول على نسبة تتراوح بين ٧٠ و٨٠ مقعداً، خصوصاً بعدما أعلن زعيم الحزب قائلاً: «سنترشح في جميع الدوائر، وسنبذل جهدنا للفوز بالأغلبية».

لكن حزب العدالة والتنمية لم يحصل سوى على ٤٧ مقعداً، أي بنسبة ١٤ بالمئة من الأصوات، محتلاً المرتبة الثانية بعد حزب الاستقلال الذي حصل على ٥٠ مقعداً، أي ١٦ بالمئة من الأصوات، ليصبح العدالة والتنمية أقوى حركة معارضة للحكومة في البرلمان.

أما في محليات ٢٠٠٩، فسجل الحزب تقدماً ملحوظاً في النتائج بحصوله على الرتبة السادسة بمشاركة بلغت ٤٠ بالمئة، في حين حلّ في الرتبة ١١ في انتخابات ٢٠٠٣ السابقة.

٢ ـ الانتماء السوسيو ـ مهني لمناضلي العدالة والتنمية

لا بأس من قول كلمة حول الانتماء السوسيو ـ مهني لمرشحي العدالة والتنمية، إذ تبيّن الإحصاءات أن الحزب يمثل إسلاماً مناضلاً منتشراً في

الطبقات الوسطى، فمن حيث المبدأ لا يشترط الحزب أي انتماءات اجتماعية في مناضليه، وتبيّن مهن ممثليه في البرلمان انتماءهم إلى جميع الشرائح الاجتماعية، ومن مختلف المهن ومختلف الأجيال. لكن من الملاحظ أنه يولي أهمية خاصة لرجال التعليم، في حين إن المهن الحرة (أطباء، ومحامين...) محدودة نسبياً، وهذا ما نلاحظه في التركيبة الاجتماعية لمرشحي الحزب في الانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٢.

الفئات الاجتماعية	النسبة المئوية
أساتذة السلك الابتدائي والثانوي	٣٣,٩
الأساتذة الجامعيون	١٥,١٥
الأطباء والمهندسون	١٤
الموظفون	١٣,٤٥
المحامون	٣
قضاة الشريعة الإسلامية	٢,١١
التقنيون	٢,١١
التجار	١٠
الطلبة	١,٤٠
المهن الحرة الأخرى	٢,٨

ودائماً بحسب انتخابات عام ٢٠٠٢، فإن ٦٩ بالمئة من نواب الحزب يتوفرون على شهادة عالية: ثمانٍ في الطب، وواحدة في التاريخ، وأخرى في الاقتصاد والفكر الإسلامي. وبالنسبة إلى السن، فإن الأغلبية، سواء من النواب أو الأعضاء الآخرين، هم من الفئة العمرية الشبابية، إذ إن ٨٣ بالمئة هم أقل من ٥٠ سنة، و١٧ بالمئة فقط أكثر من ٥٠ سنة، و٢٩ بالمئة بين ٣٠ و٤٠ سنة[٨٠].

على المستوى المحلي، وإذا أخذنا اللوائح التي تقدم بها الحزب على مستوى جهة مراكش بمناسبة محليات ٢٠٠٣، على سبيل المثال لا الحصر، نجد أن ٤٠ بالمئة منها تتشكل من الأساتذة، في مقابل ٢٥ بالمئة من أصحاب

(٨٠) بن مصطفى، **الإسلاميون في المغرب**، ص ٥٢.

المهن الحرة، و٤٠ بالمئة من التجار، فيما توزعت ١٥ بالمئة الباقية على انتماءات متنوّعة.

من الناحية الجغرافية، يتحدر أغلب نواب الحزب من الحواضر الكبرى: ١١ مقعداً من بين ٣١ من الدار البيضاء، ٥ إلى ٢٥ من الرباط ـ سلا، أما من حيث التمثيل النسوي، فإن الحزب لم يقدم سوى أربع مرشحات، لكن إقرار اللائحة الوطنية للنساء مكّن الحزب من تحسين هذه النسبة[٨١].

سابعاً: حركة البديل الحضاري

مع نهاية عام ١٩٧٥، كان النظام المغربي قد حسم صراعه مع منافسيه التقليديين، الجيش والأحزاب، واستطاع أن يهمّش الحركة الإسلامية ويبعدها عن المعادلة السياسية. في هذا السياق، عقد يوم ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨١، الجمع التأسيسي لحركة «الاختيار الإسلامي» في مدينة الرباط، وانطلق العمل في اتجاه مجموع التراب المغربي بأولوية تنظيمية وتربوية. وفي عام ١٩٨٤، وبهدف التعريف بقضية المعتقلين الإسلاميين، نظم الاختيار الإسلامي منتدى فكر وحوار. وقد شكّل تقييم هذا اللقاء منعطفاً مهماً في الانسجام الفكري للحركة، إذ كان من نتائجه المباشرة إصدار «الأرضية التوجيهية» التي أدت دوراً كبيراً في التوجه الفكري للاختيار الإسلامي.

وفي صيف ١٩٩٠، عُقد في مدينة طنجة المؤتمر الأول للحركة الذي سيطرح أهمية تشكيل جبهة إسلامية عريضة، وضرورة خوض مرحلة العمل العلني. وهكذا، انطلق في خريف ١٩٩٠ مشروع تشكيل هذه الجبهة مع أربعة أطراف إسلامية أخرى، وقد تحوّل بعدها إلى مشروع وحدة سيتوّج بتأسيس حزب الوحدة والتنمية في صيف ١٩٩٢. غير أن هذه الوحدة شكت من الكثير من العوائق التي أدت إلى فشلها. فضلاً عن عدم التأشير لها من طرف النظام السياسي.

في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢، عقدت حركة الاختيار الإسلامي مؤتمرها الثاني في مدينة فاس، متوخّية تجاوز فشل الوحدة وبناء استراتيجيا طموحة تمثلت في أربعة محاور: البعد الإعلامي ـ تأسيس جريدة **الجسر**، البعد

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

الطلابي ـ تأسيس فصيل طلبة الميثاق، البعد الجمعوي ـ تأسيس جمعية في كل مدينة، البعد السياسي ـ تأسيس حزب سياسي.

على الرغم من التعثّرات التي شهدها تنفيذ هذه الاستراتيجيا، استطاعت الحركة أن تنجز المحاور الثلاثة الأولى. غير أن نقطة الحزب السياسي أثارت اختلافاً كبيراً في تنزيلها، وهو الاختلاف الذي انعكس ظلاله على الحركة طيلة السنوات الثلاث المتبقية من عمرها.

في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤، عُقد المؤتمر الثالث للحركة في مدينة تمارة في أجواء غير صحية شكّلت امتداداً للخلاف حول المسألة السياسية التي أخذت أبعاداً أخرى. ففي ١٩ آب/أغسطس ١٩٩٥، تم فصل ثلاثة إخوة من قيادة الحركة من دون أي سند قانوني، ليقوموا بتأسيس جمعية «البديل الحضاري» في مدينة فاس يوم ٢٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥.

تميّز الكيان الجديد من باقي الحركات الإسلامية بحضور المرأة الفاعل على مستوى التأسيس والقيادة، إذ لأول مرة في تاريخ العمل الإسلامي في المغرب ساهمت المرأة إلى جانب الرجل في تأسيس وقيادة حركة إسلامية.

خلال أيام ٤ ـ ٩ تموز/يوليو ٢٠٠٠، عقدت جمعية البديل الحضاري جمعها العام الأول تحت شعار: «من أجل تنظيم رسالي قوي وأمين». لكن السلطات المسؤولة عملت على منع التنظيم، وذلك بعدم تسليمها وصل الإيداع القانوني. وقد أكد المجلس الوطني للحركة في بيان له بتاريخ ١٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٠ أنه يعتبر أن «التضييق الذي يطال جمعيتنا هو تضييق يمسّ مصداقية المؤسسات الرسمية أولاً وأخيراً، وإنه تضييق سياسي يقوم على خرق القانون وخرق الدستور، وهو تضييق يستهدف أفكارنا ورؤانا وتصوّراتنا، ومن ثم فهو يستهدف حريتنا في الرأي والتعبير، وفي الوجود التنظيمي الذي نرتضيه لأنفسنا في إطار القوانين المعمول بها، وهو في النهاية تضييق يستهدف الحدّ من فعاليتنا وأدائنا ومساهمتنا في تأطير المواطنين». ورغم حالة الحصار هذه، فإن جمعية البديل الحضاري حرصت على القيام بدورها. ففي يوم ١١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠١ وجهت جمعية البديل الحضاري بمعية تنظيمات وفعاليات يسارية «نداء الديمقراطية»، مؤكدة مركزية الحوار كمفهوم يحكم انفتاحها على مختلف شرائح المجتمع المغربي، وكآلية تؤسس لتشكل القناعات وترسيخها.

وفي يوم ٢٤ آذار/مارس ٢٠٠٢ توّجت مسيرة الحوار هذه بتأسيس «القطب الديمقراطي»، إلى جانب فعاليات من اليسار المغربي وبعض الناشطين الأمازيغيين. وكان من نتيجة هذا الانفتاح تجاوز البديل الحضاري للحصار الذي فرضته عليه الدولة، وأصبح رقماً حركياً لا يمكن تجاوزه في الساحة السياسية والحركية.

ومع مطلع الألفية الثالثة، بدا أن النظام المغربي يتجه نحو ضبط الساحة السياسية، والفصل بين ما هو جمعوي وما هو سياسي، وأن له رغبة أكيدة في تشكيلها في قطبين أساسيين. وقد تزامن ذلك مع توسع تنظيمي لجمعية البديل الحضاري التي أضحت إطاراً غير قادر على استيعاب هذا التوسع. فأقدم مناضلوها يوم ١٤ تموز/يوليو ٢٠٠٢ في مدينة الدار البيضاء على تأسيس حزب يحمل الاسم نفسه: حزب البديل الحضاري، وهو تأسيس قوبل بتعنّت مريب للسلطة.

كانت استراتيجية التأسيس بسيطة وواضحة، فلمواجهة الحصار الذي فرض على الحزب يجب العمل على تحقيق هدفين أساسيين: التوسع التنظيمي، وتحقيق الاعتراف بالحركة كحزب سياسي من طرف الأحزاب السياسية الأخرى، وهو ما كان حينما أصبح حزب البديل الحضاري حزباً سياسياً قائماً في الساحة السياسية. وفي هذا الإطار، عقد الحزب يوم ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٤ في المقر المركزي لحزب اليسار الاشتراكي الموحد في الدار البيضاء، بعدما منعته السلطة من حقه في استعمال قاعة عمومية، مؤتمراً استثنائياً تحت شعار: «من أجل مواطنة حقيقية» بحضور ممثلي فروع الحزب في مختلف جهات المملكة، وأمام حضور وازن لمختلف مكونات المشهد الثقافي والسياسي والاجتماعي والحقوقي والإعلامي في المغرب. كان الهدف من المؤتمر الاستثنائي وضع استراتيجيا جديدة تكرّس الوجود الفعلي للحزب، وتفعّله، وتطلق معركة ترسيم وجود الحزب نهائياً. ومن الرسائل التي أراد الحزب توجيهها إلى السلطة من خلال هذا المؤتمر رسالتان: **الأولى** أنه استطاع أن يكسر الحصار الذي حاولت أن تفرضه على البديل الحضاري لمدة تسع سنوات، **والثانية** رفض الحزب توظيفه في لعبة التوازنات، وأن عقد مؤتمره الاستثنائي، لأول مرة في تاريخ العمل السياسي، في المقر المركزي لحزب يساري، هو بمثابة إعلان عن نهاية مرحلة استقطاب المتدينين في مقابل

العلمانيين، وبداية مرحلة جديدة قائمة على استقطاب الديمقراطيين في مواجهة غير الديمقراطيين.

وفي ٢٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٥ عُقد المجلس الوطني لحزب البديل الحضاري، مؤكداً ضرورة تفعيل معركة الكرامة، وخوض الإضراب المفتوح عن الطعام. هكذا تم الإعلان عن يوم ٥ أيار/مايو ٢٠٠٥ موعداً لانطلاق الإضراب عن الطعام. وحمّل المجلس بالمناسبة السلطات المغربية كل المسؤولية عن الانعكاسات السلبية التي قد تنتج من هذا الإضراب، والتي قد تضرّ بسمعة المغرب إقليمياً ودولياً.

وفي بداية أيار/مايو فتحت وزارة الداخلية المغربية حواراً مباشراً مع الأمانة العامة لحزب البديل الحضاري، ويوم ٥ أيار/مايو ٢٠٠٥ أعلنت الأمانة العامة عن تأجيل الإضراب عن الطعام لفسح فرصة نجاح الحوار مع وزارة الداخلية. وتتويجاً لمسار الحوار حصل حزب البديل الحضاري على وصل إيداعه القانوني في شهر حزيران/يونيو ٢٠٠٥. ومنذ ذلك الحين بدأت معركة جديدة، معركة المصداقية التي انطلقت إلى توضيح الهوية التنظيمية، إذ قرر المجلس الوطني في دورته العادية يوم ٣١ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥ حلّ جمعية البديل الحضاري، قاطعاً بذلك مع منطق الازدواجية التنظيمية، كما قرر المشاركة في الانتخابات التشريعية عام ٢٠٠٧، معلناً بذلك عن بداية مرحلة جديدة من تاريخيه[(٨٢)].

في ١٨ شباط/فبراير ٢٠٠٨، شهدت الساحة السياسية المغربية حدثاً لم يكن ينتظره أحد، تمثل في الإعلان عن اعتقال الأمين العام لحزب البديل الحضاري المصطفى المعتصم، والناطق الرسمي للحزب محمد الأمين الركالة، اللذين قدما إلى المحاكمة بملف ضخم، هو الإعداد لثورة دموية في المغرب. وفي عام ٢٠٠٩ أعلنت السلطات المغربية حلّ حزب البديل الحضاري، وأورد بيان لرئاسة الوزراء في المغرب أن هناك قرائن على تورط قادة الحزب الرئيسيين ضمن شبكة وصفت بـ «الإرهابية الخطيرة المعروفة بخلية بلعيرج» التي اعتقل أفرادها حديثاً.

---

(٨٢) انظر: «حزب البديل الحضاري،» ويكيبيديا، <http://ar.wikipedia.org>.

ثامناً: الحركة من أجل الأمة

أنشئت «الحركة من أجل الأمة» من طرف محمد المرواني في عام ١٩٩٨، وانبثق ثلثا الأعضاء من حركة الشبيبة الإسلامية، وقدمت نفسها كحركة دعوية أصولية ظلت تصارع من أجل الحصول على الوصل القانوني. وقد بقيت الحركة تعمل على الساحة من دون رخصة قانونية بعد أن نفت وزارة الداخلية المغربية تسلُّمها ملف التأسيس.

تأثر مناضلو الحركة قبل تكوين هذه الأخيرة بتبعات الثورة الإيرانية، ويتضح ذلك مثلاً في دلالات الاسم الذي أطلق على أدبيات الحركة: مشروع البصيرة («البصيرة» مصطلح عرفاني شيعي صرف، و«البصائر» هو عنوان إحدى المنابر الفكرية ذات النزوع الشيعي المتشدّد)، ثم إن مجرد الحديث عن «الحركة من أجل الأمة» يحيل على «ولاية الأمة»، الذي يحيل بدوره على «ولاية الفقيه»، ناهيك عن كون مراسل قناة «المنار» اللبنانية المعتقل في ملف الإسلاميين الستة ينتمي إلى الحركة نفسها.

تعتبر وثائق الحركة من أجل الأمة أن تعدد الحركات الإسلامية شيء صحي، بشرط أن تسود الأخوة الإسلامية والتعاون، ومن أهدافها المساهمة في الدفاع عن الهوية الحضارية للشعب المغربي، وتشجيع الحوار الوطني والدولي، والمساهمة في التنمية الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والدفاع عن حقوق المواطنة.

أما بالنسبة إلى موقفها من النظام، فتعتبر الحركة أن دولة الحق والقانون يجب أن تحلّ محلّ دولة المخزن، وهذا لا يتأتى إلا من خلال الإصلاحات السياسية والدستورية التي تحترم الإسلام. وهذه الإصلاحات تمكّن من إعطاء السلطة إلى الأمة من خلال مسؤولية الحكومة أمام البرلمان، وتقود إلى التداول على السلطة، واحترام الحريات وحقوق الإنسان، والفصل بين السلطات. بصورة عامة، تعترف الحركة بالملكية، وتريد الدخول في السلطة لكي تساهم في تحقيق الإصلاحات[٨٣].

وكما كان الحال بالنسبة إلى قيادة البديل الحضاري، أعلنت السلطات

(٨٣) بن مصطفى، المصدر نفسه، ص ٦١.

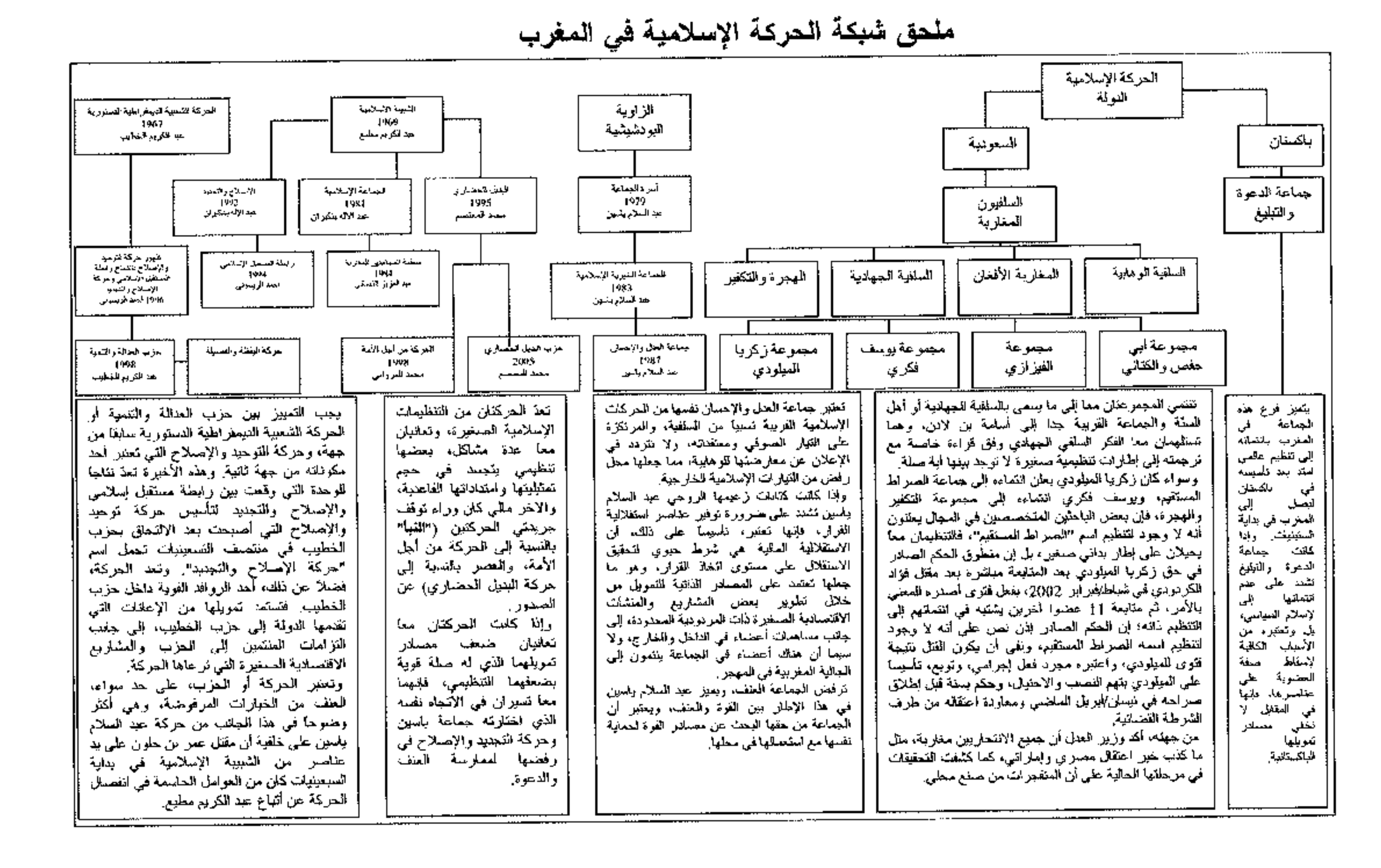
المغربية عام ٢٠٠٩ اعتقال محمد المرواني، رئيس الحركة من أجل الأمة، بعد اتهامه بأنه أحد زعماء جماعة إرهابية خطيرة عرفت بخلية «بلعيرج».

خاتمة

جواباً عن فرضيتنا يتبيّن من الدراسة أنه بالرغم من انطلاق الحركة الإسلامية المغربية بمختلف أطيافها من منطلقات مرجعية خارجية (الإخوان المسلمون، التبليغ، الشيعة...)، فإنها انتهت إلى أن تكون حركة محلية متأثرة أشد ما يكون التأثر بالبيئة المحلية، إن على المستوى الديني (من خلال تصالحها مع نمط التدين المحلي) أو على المستوى السياسي (من خلال تفاعلها مع شروط النظام السياسي أو تفاوضها معه)، فلم يكد يطل التحديث ابتداء من منتصف الثمانينيات، إلا وبدأت معه نسخة جديدة للحركة الإسلامية المغربية، نسخة عزز من تعمقها العمل الاجتماعي الذي مارسته هذه الحركات في قاع المجتمع المغربي على مستوى الأحياء، وشبكات التعاضد المتآلفة حول المساجد، ودور الثقافة، ومختلف مقار المجتمع الأهلي.

وبعد مرور ما يقارب عشر سنوات من العمل على مستوى الوعظ الديني، وبعد أن سجل زعماء الحركة الإسلامية المغربية مستوى النجاح الذي حققته الحلقات والخطب في المسجد ودور الثقافة على مستوى الانتشار والاستقطاب، بدأت التحضيرات لتنظيم العمل في هيكل سياسي توّج بقيام عمل إسلامي منظّم ما يزال مستمراً إلى يومنا هذا. وهذا العمل أصبحت تتبناه شرائح اجتماعية حديثة الطابع (طلبة، مدرسون، أساتذة جامعيون، موظفون، تجار، حرفيون). هذا التنوع جعل الحركة منتشرة، ليس فقط بين ضحايا عملية التحديث، بل في شرائح الطبقة الوسطى المتوفرة على قدر من التكوين العلمي والازدواج اللغوي، الأمر الذي كان يتطلب من قيادة الحركة خطاباً منفتحاً على اهتمامات متعددة ومرجعية مستوعبة لفضاءات فكرية وثقافية مختلفة، مما يجعلنا نعتقد أن التيار الإسلامي المغربي هو تيار غير مسبوق من حيث الطفرة التي حققها على مستوى الممارسة السياسية والخطاب الفكري الذي أظهر فاعلية كبيرة في تكيّفه مع الحقائق المحلية.

ملحق شبكة الحركة الإسلامية في المغرب



٥٥ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في موريتانيا

أحمد فال ولد الدين
محمد الحافظ الغابد

مقدمة

نشأت التيارات الإسلامية في موريتانيا في مطلع عقد السبعينيات في إطار استجابة قوية لرفع تحديات هيمنة التغريب في التعليم، وشيوع التفسخ الأخلاقي، واستبداد الحزب الواحد، وبروز تحديات الوحدة الوطنية، خصوصاً مع استمرار الشرخ الذي أدت إليه أحداث عام ١٩٦٦ العرقية، فما هي روافد النشأة المحلية والخارجية؟ وكيف انسابت الحركة في الواقع، ومتى نشأ التنظيم؟ كيف واجه ما يسمّيه الإسلاميون أقدار المِحْنَةِ والمِنْحةِ؟

أولاً: روافد النشأة الداخلية والخارجية

١ ـ الروافد الخارجية

يرى العديد من المتتبّعين لنشأة التنظيمات الإسلامية في موريتانيا أن رجوع بعض الطلاب الموريتانيين من المشرق العربي، ومعهم كتابات علماء ومفكري حركة الإخوان المسلمين، التي كانت بعض كتاباتها أيضاً تصل إلى موريتانيا عبر المركز الثقافي المصري في نواكشوط، شكّل أهم الروافد الأولى المغذية للنشأة والتشكل[1]. كما ساهمت حرب تشرين الأول/أكتوبر في عام ١٩٧٣ وما تلاها من انتصارات، في خلق وعي كبير.

---

(١) محمد الأمين ولد سيدي باب، **مظاهر المشاركة السياسية في موريتانيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٥)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

وقد شكّلت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ حدثاً ملهماً للعديد من المتعاطفين مع الشعار الإسلامي في موريتانيا، إضافة إلى أخبار الصحوة الإسلامية والجهاد الأفغاني الذي أخذ يظهر على الساحة الدولية، مبرزاً انتصارات كبيرة بهرت الأصدقاء قبل أن تلحق الهزيمة بالأعداء[٢].

٢ ـ الروافد الداخلية

أدت تحولات عقدي الستينيات والسبعينيات إلى موجات من تحديات الغزو الفكري والصراع الأيديولوجي الحاد بين العديد من التيارات اليسارية والقومية، وكادت الأحداث والصراعات أحياناً تنزلق باتجاه الفتنة العرقية، كما حصل إثر أحداث عام ١٩٦٦[٣].

ووصل الانحدار الأخلاقي إلى مداه، حيث سيطرت أجواء الخرافة[٤] على التجمّعات السكنية في القرى والمدن التي عرفت نزوحاً جماعياً عشوائياً لم تكن قد استعدّت له، مما ولد مستويات جديدة من التحديات الأخلاقية والاجتماعية في ظل فقر مدقع وتحولات عاصفة: «كان الوضع في تلك الفترة أشبه بحالة من فقدان الوعي بالذات، أو بتعبير أكثر قسوة، حالة من المسخ الحضاري»[٥].

والحقيقة أن أهم ما أشعل أوار الحراك الإسلامي على المستوى الوطني هو مطالبة العلماء المستمرة بتطبيق الشريعة، كما أخذ نظام المختار ولد داداه يعي أهمية دور التوجيه الإسلامي، فأنشأ منذ العام ١٩٧٥ وزارة للتوجيه الإسلامي التي أصدرت مجلة **البرهان**، ونظّمت العديد من الملتقيات للأئمة،

---

(٢) محفوظ ولد الوالد، «نشأة الصحوة الإسلامية في موريتانيا،» (بحث لنيل شهادة المتريز، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، نواكشوط، ١٩٩٢).

(٣) في العام ١٩٦٦، وزّع تسعة عشر إطاراً من شريحة الزنوج الذين يمثلون ١٨ بالمئة من عدد السكان بياناً ترفض فيه قرار الحكومة اعتماد اللغة العربية لغة رسمية، ووقعت إضرابات في قطاع التعليم مطالبة بالاحتفاظ بالفرنسية لغة رسمية للدولة بدل العربية التي هي لغة أكثرية الشعب. وقد أدّت هذه الأحداث إلى انحياز زنوج موريتانيا إلى اللغة الفرنسية، ممّا أسّس لانفصام دائم في هوية الدولة الموريتانية، ومهّد تعبوياً وأيديولوجياً لصراع سياسي ذي طابع عرقي تفاقم في الثمانينيات مخلفاً صدوعاً في الوحدة الوطنية للبلاد.

(٤) رصد الإعلامي والسفير الموريتاني محمد محمود ولد ودادي في كتابه **الوزير: تجربة وزير مدني في حكم عسكري**، جوانب من شيوع الخرافة والدجل. انظر: محمد محمود ولد ودادي، **الوزير: تجربة وزير مدني في حكم عسكري** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٨)، ص ١١٠.

(٥) سيدي أعمر ولد شيخنا، **موريتانيا المعاصرة شهادات ووثائق** (نواكشوط: دار الفكر، ٢٠٠٩)، ص ١٩٤.

وخاطبهم الرئيس المختار ولد داداه ذات مرة قائلاً: «أطالب الأئمة بالنهوض بدورهم في هذا الزمان الذي أصبح فيه الدين قضية فردية»[٦].

وفي عام ١٩٧٧ زار موريتانيا وفد رفيع من رابطة العالم الإسلامي، ضم قيادياً بارزاً من حركة الإخوان المسلمين في سورية هو محمد المبارك، الذي ألقى محاضرة دالة بعنوان «الإسلام وبناء المجتمع الحديث»[٧]، في مقر حزب الشعب الحاكم، أعطت دفعاً قوياً للتنظيم الإسلامي الناشئ، كما يقول الشيخ محمد الأمين ولد مزيد، وهو من أبرز المؤسسين الذين واكبوا مسيرة الحركة لعدة عقود[٨].

وفي صيف عام ١٩٧٧ نظمت رابطة العالم الإسلامي في العاصمة نواكشوط لقاء للدعاة في أفريقيا دام أسبوعاً، حضره الشيخ محمد الغزالي، القيادي تاريخياً في حركة الإخوان المسلمين المصرية، وعمر فروخ، والشيخ أبو بكر الجزائري. وعُقدت في هذا اللقاء ندوة تحت عنوان «جسور الإلحاد»، وتحدّث الغزالي فيها عن مضمون كتابه الشهير **الإسلام في وجه الزحف الأحمر**، وعقب عليه أبو بكر الجزائري، متحدّثاً عن «الأيدي التي بنت جسور الإلحاد»[٩].

لقد شكّل ميلاد الصحوة بفعل هذه العوامل بروافدها وتحدّياتها المختلفة نقلة مهمة في تاريخ تحولات الإسلام السياسي الموريتاني، فلم يعُد الاحتجاج على تعطيل أحكام الشريعة يتم فقط بواسطة قطعة شعرية أو قصيدة احتجاج، بل تعدّى ذلك إلى توظيف وسائل أقوى في الاحتجاج وأنفع للتعبئة والحشد، وتجاوزت الأطر الضيّقة الخاصة إلى أن أصبحت المسيرات والمظاهرات في الشوارع والخطب المنبرية في الجوامع صوتاً واحداً مطالباً بالعودة إلى قيم الدين وتطبيق الشريعة التي ينبغي أن تهيمن على الحياة العامة في الجمهورية الإسلامية الموريتانية[١٠].

وكانت نقطة التحول الرئيسية في تاريخ الإسلام السياسي في موريتانيا قد بدأت مع الاحتجاجات التي أطّرها تنظيم الجماعة الإسلامية السري في عام

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(٧) محمد المبارك، **المجتمع الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار الفكر، ١٩٧١).

(٨) «الإسلاميون يتحدثون لأول مرّة عن تاريخهم مع العمل السري،» الأخبار (أول وكالة أنباء موريتانية مستقلة) (٢٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠)، < http://www.alakhbar.info/14130-0-a-ajd-mr-c-f-5f-f-f0c.html >.

(٩) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين بن مزيد في ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١.

(١٠) ولد الوالد، «نشأة الصحوة الإسلامية في موريتانيا،» ص ٤٥ ـ ٤٦.

١٩٧٨. وقد انطلقت بعد صلاة الجمعة مطالبة بتطبيق الشريعة في الأشهر الأخيرة لنظام الرئيس المختار ولد داداه الذي اضطر النظام إلى إعلان قرار بتطبيق الشريعة وعاجله انقلاب عسكري قبل الشروع في دراسة آليات وسبل تنفيذ القرار. غير أن القرار لم يكن ليصدر لولا إحساس النظام ساعتها بالضغط من طرف فاعل مؤثر دخل الساحة بقوة هو الحركة الإسلامية الموريتانية ممثلة في تنظيم الجماعة[١١].

فكيف نشأ هذا التنظيم، وما هي أبرز معالم تجربته، ومن هم أبرز قادته، وكيف تعامل مع السلطة والساحة السياسية؟

ثانياً: مرحلة تأسيس البنى والأنساق التنظيمية

تؤكد جميع المصادر الموثوق بها أن نشأة التنظيم الإسلامي الأولى جاءت على يد مجموعة من الشباب في محظرة[١٢] الإمام بداه بن البصيري، من أبرزهم أحمد ولد بباه، والشيخ محمد الأمين ولد مزيد الذي يعتبر بحق الأب المؤسس والمرشد المؤثر في مسيرة العمل الإسلامي في موريتانيا. وسنعتمد هنا رواية الشيخ محمد الأمين ولد مزيد نفسه الذي واكب المسيرة منذ انطلاقتها الأولى، يقول: «وفي بداية السنة الدراسية العام ٧٦ ـ ٧٧ انعقد لقاء بين الظهر والعصر في منزل محمد يحيى ولد بباه في مقاطعة لكصر، وانتخب محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ أميراً أول للتنظيم، وقد اقترح على المجتمعين اسم «قيادة المجاهدين في سبيل الله»»[١٣].

وقد عُقد مؤتمر شبه تأسيسي في منزل يؤجره محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ عام ١٩٧٨، وكان الحضور أقل من عشرين، وانتخبوا محمد الأمين المذكور أميراً بالانتخاب المباشر.

ومن بين الحضور: محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ، وبوميه ولد أبَّيَاهْ ومحمدي ولد خيري ومحمد عالي ولد زين ومحمد يحيى ولد بَبَّاه وأحمد

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٦٤.

(١٢) المحظرة، أو المحضرة، اسم للمدرسة التقليدية في موريتانيا، التي يصفها الباحثون بأنها كانت جامعات متنقلة في الصحراء تخرّج مختصين في مختلف العلوم العربية والإسلامية، يعتقد الدارسون أن أصل الكلمة من «الحضرة» وتنطق في الدارجة المحلية بالظاء.

(١٣) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١، في: «الإسلاميون يتحدثون لأول مرّة عن تاريخهم مع العمل السري».

ولد سيدي محمد والشيخ محمد الأمين ولد مزيد ومحمدي ولد خيري والحسن ولد مولاي اعلي . . . وغير هؤلاء»[١٤].

وفي عام ١٩٧٩ عُقد مؤتمر الحركة في منزل الحسن ولد مولاي اعلي في مقاطعة السبخة، في العاصمة نواكشوط، وحضره جمع غفير، وكان الحاضرون مناديب منتخبين (ما يدل على توسع قاعدة التنظيم الناشئ خلال أقل من ثلاث سنوات)، وتم انتخاب الحسن ولد مولاي اعلي أميراً للتنظيم ليصبح ثاني شخصية تتولى قيادة التنظيم الناشئ.

كانت مؤتمرات الحركة تعقد سنوياً، وتوالى على قيادتها منذ تلك الفترة:

١ ـ الشخصية **الأولى** هي محمد الأمين ولد عبد الرحمن الشيخ، وهو صحفي لامع ومترجم قدير كان يعمل في ذلك الوقت في الإذاعة الوطنية لموريتانيا، ومصلحة السينما التابعة لوزارة الثقافة، وقد استقطبته مجموعة النواة الأولى من خلال الدعوة الفردية، وأصبح أول أمير للحركة الجديدة، وانتقل لاحقاً ليعمل خلال فترة الثمانينيات والتسعينيات في رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة، واستقر هناك[١٥].

٢ ـ الشخصية **الثانية**، التي تولت قيادة الحركة عام ١٩٧٩، كانت مدير البرامج العربية في إذاعة موريتانيا، ومقدم برنامج بريد المستمعين الحسن ولد مولاي اعلي الذي ارتبط بالمجموعة في آخر عام ١٩٧٧، وكان قد حج ذلك العام، وكان له دور بارز في العمل الإسلامي بعد ذلك، سواء في الحركة الإسلامية أو في الجمعية الثقافية الإسلامية، وفي غير ذلك من الأعمال الدعوية والتنظيمية[١٦].

٣ ـ الشخصية **الثالثة**، التي تولت قيادة الحركة في مؤتمر ١٩٨٠، هي محمدي ولد خيري، وهو من السابقين للتبشير بفكر الإخوان المسلمين في أواخر الستينيات في محاظر ولاية اترارزه، في الجنوب الغربي الموريتاني، ثم واصل حمل المشعل الدعوي داخل مدرسة تكوين المعلمين، وفي المدرسة العليا للأساتذة، وفي بعض الثانويات داخل مدينة نواكشوط[١٧].

---

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه.

(١٧) ولد سيدي باب، **مظاهر المشاركة السياسية في موريتانيا**، ص ٩٩.

٤ ـ الشخصية **الرابعة** هي بوميه ولد أبياه، تولى قيادة الجماعة مرتين، إحداهما عام ١٩٨١، والأخرى عام ١٩٨٣، وهو أستاذ في التعليم الثانوي استقر في الخليج العربي منذ مطلع التسعينيات.

٥ ـ الشخصية **الخامسة** هي محمد الحبيب ولد أحمد، تولى قيادة الحركة عام ١٩٨٢، وهو إعلامي بارز وداعية خطيب عمل خلال حقبة التسعينيات مديراً للجنة مسلمي أفريقيا في غرب أفريقيا.

٦ ـ أما الشخصية **السادسة** في مسار تطور العمل الحركي، فهي الفقيه العلامة محمد فاضل ولد محمد الأمين، وقد تولى قيادة الجماعة في عام ١٩٨٤. وفي ذلك المؤتمر حصلت تطورات تنظيمية مهمة تمثلت في أنه قرّر عقد المؤتمر كل خمسة أعوام، وانتخب إلى جانب الأمير مكتب تنفيذي هو الذي يدير العمل، ويشترط في أفراده أن يكونوا في العاصمة نواكشوط، وهو الجهاز التنفيذي الفاعل، ويرأسه الأمير. كما انتخب المؤتمر مجلساً للشورى يتولى المداولة بين مؤتمرين، ويقرّ القوانين، ويصادق على الخطط، بمعنى أنه يمارس صلاحيات تشريعية في غياب المؤتمر الذي كان في سابق نشأة الجماعة منذ أواخر السبعينيات يُعقد تلقائياً كل سنة[١٨].

١ ـ أزمة السرية والاستيعاب

نتيجة للسرية المطلقة التي اندفع إليها تنظيم الجماعة الإسلامية، متأثراً بالتجارب السائدة لدى الحركات السياسية في موريتانيا، وبفعل طغيان فكر المحنة الذي تسجله أدبيات الإخوان المسلمين، والذي كان منتشراً في ذلك العهد، إضافة إلى تجارب القمع التي بدأت تلاحق العديد من الحركات الإسلامية في الوطن العربي مصدر الإلهام والاقتداء، فقد عجزت الجماعة الإسلامية بسريتها المربكة عن استيعاب الانفجار الكبير للصحوة الإسلامية، مما دفع بها إلى إنشاء حركات ومحاور مستقلة موازية تؤدي الوظائف التنظيمية نفسها التي تؤديها الحركة الأم، ولكن بمعايير تنظيمية وحركية أخف.

يقول ولد مزيد: «نشأت تنظيمات الإسلاميين والروابط في إطار محاولة من الحركة الإسلامية الأم للاستفادة من طاقات الشباب في العمل الإسلامي

---

(١٨) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١، في: «الإسلاميون يتحدثون لأول مرّة عن تاريخهم مع العمل السري».

الذي توسع توسعاً عجزت الحركة بأفرادها المحدودين عن إدارته وتوجيهه وترشيده، فضلاً عن التحكّم فيه وتسييره في المسار الذي تريد»[١٩].

وقد أدت عملية حلّ هذا الإشكال إلى خلق ثنائية في القيادة والتوجيه، كما أتاح فرصة لتعددية تنظيمية سابقة لأوانها في الحقل الإسلامي، حيث عرفت الساحة في الفترة نفسها ميلاد تيار «اليسار الإسلامي»، وبرز بعض الدعاة المؤثرين الذين لم يستوعبهم إطار الجماعة، مثل الشيخ محمد ولد سيدي يحيى، وفعلاً قررت الجماعة عام ١٩٨٧ الانفتاح على الساحة واستيعاب التنظيمات الموازية (الروابط، والإسلاميين، والشخصيات المؤثرة) داخل تنظيمها بعدما تبين عجز الهيئات التي كانت تعاني خلافات عميقة أيضاً منذ مؤتمر ١٩٨٦، حتى إن مجلس شورى الجماعة لم يجتمع إلا مرة واحدة. وقد ثقلت عربات قطار الساحة على مقصورة الجماعة، فلم تستطع سحبها، فشكّلت لجنة للتحضير لمؤتمر جديد، وهو المؤتمر الذي عُقد عام ١٩٩٠، والذي أسس لنقلة وكيان جديد، هو الحركة الإسلامية في موريتانيا «حاسم»[٢٠].

٢ ـ خيالات السرية تتحطّم

يقول ولد مزيد: «ومن أجل تجاوز الخلافات والثنائية عُقد في حزيران/يونيو ١٩٩٠ مؤتمر جامع، وتم تأسيس حركة إسلامية باسم جديد هو الحركة الإسلامية في موريتانيا (حاسم)، وتم صهر كل التوجهات في عمل واحد، وصار للإسلاميين جميعاً تنظيم واحد يجمع كلمتهم. وقد انبثق عن هذا المؤتمر مجلس شورى ضم أهم الفاعلين في مجال العمل الإسلامي»، وقد انتخب ولد مزيد أميراً لهذا التنظيم[٢١].

بعد ذلك بعام ونصف العام، تجدّدت الخلافات والانسحابات على وقع الانتخابات البلدية عام ١٩٩٠، وحرب الخليج عام ١٩٩١، ونجمت عن هذه الوضعية انسحابات واعتذارات، وتبين أن هنالك اختراقاً كبيراً من السلطة، وهو ما دعا إلى عقد مؤتمر طارئ، وأنجزت دراسة وافية وغربلة دقيقة لأسماء

(١٩) المصدر نفسه، وهو الملمح ذاته الذي تؤكده وثيقة من أوراق محمد جميل منصور (رئيس حزب تواصل الإسلامي، وأحد القيادات التاريخية للإسلاميين) بحوزتنا نسخة منها حول النشأة والتطور.

(٢٠) مقابلة خاصة مع محمد جميل منصور في ١٢ شباط/ فبراير ٢٠١١.

(٢١) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في ٢٠ شباط/ فبراير ٢٠١١.

المشاركين فيه، وتطلب ذلك جهوداً مضنية.. وتم الإعداد بشكل جيد.. وعقد المؤتمر في ظروف متميّزة عام ١٩٩٤، وصدرت عن المؤتمر وثائق مهمة، وتقرر ترتيب الأولويات، وكانت الأولوية في تلك المرحلة للتربية وإحكام التنظيم، وتقرر التخفيف من العمل السياسي فكان مؤتمراً ناجحاً ـ يقول ولد مزيد ـ وتحقق فيه كثير من الاحتياط. ولعل ذلك كان سبباً في الاهتمام الزائد بمتابعة الحركة من طرف النظام أمنياً، حيث وضعت الخطط من قبل خصوم الحركة في النظام للاعتقالات التي تمّت بهذا الشكل الواسع لأول مرة في تاريخ الحركة الإسلامية في موريتانيا عام ١٩٩٤.

ثالثاً: مرحلة تصفية العمل السرّي

وفي عام ١٩٩٤ عُقد المؤتمر التأسيسي الثاني لحركة حاسم، وقد مورست كل الاحتياطات الضامنة لمنع حضور العناصر التي تتجاوز بشكل واسع ضوابط العمل الحركي السرّي المنظَّم. عُقد المؤتمر في ظروف جيدة، إذ أوصى بإحكام البنية التنظيمية والانغلاق الداخلي، وشدّد على الانفتاح السياسي[٢٢].

غير أن الضربة الأمنية في ٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٤ عاجلت التنظيم الجديد، ولم تسمح بخروج نتائج المؤتمر إلى حيّز التنفيذ؛ كما أن الضربة قوّضت مصداقية القيادة، وأثرت تأثيراً سيئاً جداً في الكثير من المنتسبين الذين انسحبوا زرافات ووحداناً، فضلاً عن المناصرين والمتعاطفين. وكشفت الضربة، بشكل لا لبس فيه، استحالة إدارة العمل الإسلامي عبر التنظيم السري. وهنا اتجهت القيادة إلى تهدئة النفوس الثائرة، وحاولت امتصاص الضربة المروّعة، يقول ولد مزيد: «وكانت اعتقالات واسعة النطاق خطط لها تخطيطاً كبيراً، وصودرت فيها الكتب والأشرطة والأجهزة والممتلكات، وحصل فيها ما لم يحصل بعد الستينيات من إذاعة ما اعتبرته أجهزة النظام اعترافات»... ويقول الشيخ مزيد: «وقد أبانت هذه الحملة عن جهل كبير وغباء شديد، وكمثال على ذلك فقد اعتبر إعلام السلطة أن من وسائل الإدانة وجود مذكّرة في علم الإدارة تتعلق بالتخطيط والرقابة»[٢٣]!

ورغم أن الاعتقالات كانت أشبه بعملية محدودة، ولم تستغرق إلا خمسة

(٢٢) مقابلة خاصة مع محمد جميل منصور في ١٢ شباط/فبراير ٢٠١١.

(٢٣) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١.

عشر يوماً، وخرج جميع المعتقلين بعفو عام من السلطات بعد وساطة من المفتي العام لموريتانيا الإمام بداه بن البصيري، إلا أن أغلب القيادات لاذت بالسكون والهمود، غير أن بعضهم لم يستسلم، واستطاع الخروج من السجن قبل صدور العفو، وأصدر بياناً بعنوان: «هذا بلاغ للناس» فنّدوا فيه كل دعاوى النظام حول التيار الإسلامي[٢٤].

كما شهدت تلك الأزمة لأول مرة، يقول ولد منصور: «تضامن الحركات والأحزاب مع بعضها البعض أثناء المحن والاستهداف بالتشويه والدعاية الظالمة، حيث أصدرت العديد من القوى بيانات متضامنة مع الإسلاميين»[٢٥].

رابعاً: استئناف وتمايز المكوّنات

أدت اعتقالات عام ١٩٩٤ إلى نتائج، من أهمها تخلي المتشبثين بوحدة آليات تنظيم العمل الإسلامي عن طريق الإطار الحركي السرّي الجامع، وأقنعتهم تجاربهم وأنماط التنظيمات التي أقاموها بضرورة اعتماد آليات العمل الجمعوي والحزبي العلني وسيلة أساسية لتأطير الساحة الإسلامية، وكانوا قد حاولوا ذلك مع مطلع التعددية الحزبية، لكن التعسف في تأويل قانون الأحزاب حال دون ذلك مع تجربتي الجبهة الإسلامية وحزب الأمة عام ١٩٩١[٢٦]، ولكنهم كانوا يستفيدون من الجمعية الثقافية الإسلامية التي شكّلت منذ مطلع الثمانينيات غطاء وواجهة علنية للتنظيم الإسلامي في صيغتي الجماعة الإسلامية وحاسم[٢٧].

وقد انحازت قيادات، من أبرزها الأميران السابقان في تنظيمي الجماعة وحاسم، وهما الشيخ محمد فاضل ولد محمد الأمين، والمفكر الإسلامي أبو بكر ولد أحمد، إلى صف النظام منذ الانتخابات الرئاسية عام ١٩٩٢، بينما انحازت قواعد واسعة وقيادات مؤثرة إلى صف المعارضة، خصوصاً مجموعة حزب الأمة يتقدمها الداعية المؤثر محمد ولد سيدي يحيى، والسياسي البارز

---

(٢٤) انظر: **أخبار الأسبوع**، العدد ٦١ (١٢ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٤).

(٢٥) مقابلة خاصة مع محمد جميل منصور في ١٢ شباط/فبراير ٢٠١١.

(٢٦) مقابلة خاصة مع الشيخ محمد الأمين ولد مزيد في ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١١.

(٢٧) وصف الباحث محفوظ ولد الوالد الجمعية الثقافية الإسلامية بأنها شكّلت الأم الحنون للتيار الإسلامي، وأهم مكسب حقّقه التيار في علاقته بالسلطة، خلال عقدي الثمانينيات والتسعينيات. انظر: ولد الوالد، «النشأة الصحوة الإسلامية في موريتانيا،» ص ٤٦ ـ ٤٧.

محمد جميل ولد منصور، وعشرات من القيادات المؤثرة، وجموع غفيرة من الشباب، والعديد من أئمة المساجد في نواكشوط.

كما انحازت المجموعة التي تعتنق الفكر السلفي، هي الأخرى، وبدأت الساحة تتمايز بشكل كبير، حيث انحازت الشخصيات الفقهية الأقرب إلى الإسلام الفقهي والمدرسي، إلى التعاون والاندماج في مؤسسات الدولة، خصوصاً الأجهزة الرسمية للنظام. ولم تخلُ حكومة من حكومات النظام من وجوه إسلامية معروفة، وبلغت المشاركة أوجها مع تولي الإسلاميين في عام ٢٠٠١ ثلاث حقائب وزارية في وقت واحد، وهي سابقة في تاريخ مشاركة الإسلاميين في السلطة، حيث تولى أبو بكر ولد أحمد وزارة التربية والتعليم، وتولى وزارة التوجيه الإسلامي إسلم ولد سيدي المصطف، وتولى محمد فاضل ولد محمد الأمين كتابة الدولة المكلفة بمحو الأمية وبالتعليم الأصلي(٢٨).

وقد اتجهت المجموعات المتأثرة بفكر حركة الإخوان المسلمين إلى المعارضة، وأخذت تؤطر الساحة بالوسائل الدعوية والتربوية، وبدأت تنشط في الجمعيات الثقافية المستقلة عن الحكومة وأجهزتها، فأسست جمعية شبيبة بناء الوطن عام ١٩٩٧، وجمعية الحكمة للأصالة وإحياء التراث عام ١٩٩٨، وأعاد المهتمون بالعمل الخيري بعض الهيئات الخيرية في منتصف عام ١٩٩٦.

وبدأ الجناح السياسي مراحل جديدة من الاحتجاج عبر المساهمة الفاعلة في تنشيط حزب المعارضة الرئيسي اتحاد القوى الديمقراطية ـ عهد جديد، حيث نشطت عناصر الإسلاميين في أمانتي الإعلام والشباب فيه، ممّا دفع النظام، ضمن عوامل أخرى، إلى حل الحزب في ٢٨ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٠.

ومع بداية عام ٢٠٠٠، أسس جناح الإسلاميين السياسي المعارض جريدة **الراية** الأسبوعية ذات الهوية الإسلامية الاحتجاجية القوية، التي صدر منها ١١١ عدداً، وتميّزت بقوة الخطاب الفكري والدعوي، وبعد حظرها أصدروا جريدتي **السماحة** و**المرصد** الأسبوعيتين.

كما نشّطت القيادة السياسية خطابها المعارض للتطبيع والعلاقات الكاملة بين موريتانيا وإسرائيل، وجاء في بيان صادر بتاريخ ١٠/١١/١٩٩٩، موقع باسم قيادات التيار الإسلامي المعارض: «إننا ننكر الاتفاق الأخير بين النظام

---

(٢٨) ولد سيدي باب، **مظاهر المشاركة السياسية في موريتانيا**، ص ١٢٧.

والكيان الصهيوني، وما سبقه من خطوات التطبيع، ونعتبر التراجع عن هذه الخطوة هو أدنى الواجب، ونحمّل النظام ما سينجر عن هذه الخطوة المشؤومة من عزلة لبلادنا في الوسط الإسلامي والعربي وتخريب الاقتصاد الوطني، كما ندين حلّ حزب الطليعة الوطنية، ونندّد بقطع العلاقات مع العراق الشقيق»[٢٩].

وتواصلت المظاهرات والمسيرات المتعاطفة مع انتفاضة الأقصى الفلسطينية منذ انطلاقتها إثر زيارة أريبل شارون للمسجد الأقصى عام ١٩٩٩، وأقيمت مسيرات وجموع كان من أبرزها التجمّع الذي حضره الآلاف وقد أعقبته اعتقالات في صفوف الإسلاميين (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠) لم تستمر طويلاً.

وفي العام ٢٠٠١ شارك الإسلاميون في إعادة تأسيس حزب المعارضة الرئيسي (تكتل القوى الديمقراطية)، وشاركوا في الانتخابات التشريعية والبلدية على قوائم الحزب، وأحرزوا نصراً قوياً في مقاطعة عرفات، أكبر مقاطعات العاصمة نواكشوط.

ودخل على الخط منذ عام ١٩٩٨ علماء جدد، أخذ صوتهم المعارض يصدع بالإنكار على السلطة، وفي عام ٢٠٠٢ أصدر العلامة الشيخ محمد الحسن ولد الددو فتوى نشرت على نطاق واسع بوجوب قطع العلاقات مع إسرائيل، وقد وقّعها كبار العلماء في البلاد، كما اتخذ الشيخ من جامع الذكر، في وسط العاصمة نواكشوط، منبراً ثابتاً عصر كل خميس، حيث بدأت مرحلة جديدة من ازدهار وتنوع الخطاب الدعوي والتربوي المُسيَّس.

خامساً: اعتقالات عام ٢٠٠٣ وتحولاتها

وفي عام ٢٠٠٣، وبعد أن أبرز التيار الإسلامي المعارض قوته المتصاعدة التي تؤكد دخوله مرحلة جديدة من خلال معارضته للحرب على العراق، وإعلان تضامنه مع القضية الفلسطينية، عبر مسيرات واحتجاجات. وعلى بعد ستة أشهر من موعد الانتخابات الرئاسية، أقدم النظام بتاريخ ٤ أيار/مايو ٢٠٠٣ على اعتقال عشرات من العلماء والأئمة والدعاة الإسلاميين، وقد واجه الإسلاميون هذه الاعتقالات بالرفض والمقاومة الاحتجاجية القوية، ونجح الجناح السياسي

---

(٢٩) بيان صادر عام ١٩٩٩ بمناسبة ترفيع مستوى العلاقات بين موريتانيا وإسرائيل، بحوزتنا نسخة منه.

والإعلامي المعارض في تحويل هذه المعركة إلى معركة حول المسجد ومكانته، بعدما صرح وزير التوجيه الإسلامي مهدداً بتحويل المساجد إلى مخابز.

وهذه المرة اتجه الإسلاميون إلى الاحتجاج وتجييش الشارع ضد النظام، خلافاً لموقف الاستسلام عام ١٩٩٤، وقد عرفت الساحة عشرات المسيرات الاحتجاجية وتصاعدت مع استمرار النظام في التصعيد، وخصوصاً بعد إغلاق المنبر الإعلامي الذي تمثله صحيفة **الراية** والعديد من المنظمات الخيرية والجمعيات والمعاهد الثقافية[٣٠].

ومع تصاعد الأزمة، انفجر النظام من داخله، حيث أجرى العديد من التعديلات الوزارية. وفي ليلة الأحد في ٨ حزيران/يونيو حاصرت الدبابات القصر الرئاسي، وسيطرت على مقار الإذاعة والتلفزيون، وكاد النظام يسقط، واختفى الرئيس والحكومة عن الأنظار حوالى ٤٨ ساعة، وأخرجت الجماهير المعتقلين من السجن، وتمكنت القيادة السياسية للإسلاميين من الخروج إلى بروكسيل وتأسيس المنبر الموريتاني للإصلاح والديمقراطية بتاريخ ٨/٨/٢٠٠٣، مما سمح بالقيام بنشاط سياسي وإعلامي مزعج للنظام في الخارج والداخل على السواء.

وفي ٢٥/٨/٢٠٠٣ أفرج عن المعتقلين الإسلاميين، وبعد أيام قليلة من بدء النشاط السياسي المهيئ للانتخابات الرئاسية، أعلن التيار الإسلامي دعمه لمرشح الرئاسة، المتحدر من المؤسسة العسكرية، رئيس موريتانيا السابق محمد خونه ولد هيداله بتاريخ ٢٧ آب أغسطس ٢٠٠٣، حيث وقّع معه الشيخ محمد الحسن ولد الددو اتفاقية سياسية، وبدأ موقع الراية الإسلامي في نشر طوفان من بيانات التأييد والمساندة من الداخل والخارج تبارك هذا الاتفاق[٣١].

لم ينجح المرشح المدعوم من الإسلاميين وقوى سياسية أخرى عديدة في انتخابات السابع من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، لأن التزوير اعتبر سيد الموقف في تلك الانتخابات، كما اختتمت الحملة على وقع اعتقال المرشح الأبرز حينها الرئيس السابق محمد خونة ولد هيدالة، مما يوحي بعدم جدّية الانتخابات، ولكنه جاء في الرتبة الثانية، ولم تخرج الانتخابات البلاد من جو الأزمات السياسية.

---

(٣٠) أغلق النظام حينها كلية الشريعة والثانوية التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود، التي ترعاها وتموّلها المملكة العربية السعودية، كما أغلق ثلاث جمعيات وقسم هيئة الأعمال الخيرية الإماراتية.

(٣١) انظر نص هذه الاتفاقية على موقع الراية: <http://www.rayah.info/browse.php?comp=viewarticles&file=article&sid=735>.

اتجه الإسلاميون والعديد من الفاعلين الآخرين إلى تأسيس حزب سياسي جديد، هو حزب الملتقى الديمقراطي «حمد» الذي رفضت السلطات استلام أوراقه بتاريخ ٧/ ٤/ ٢٠٠٤، ورغم ذلك سادت هدنة حذرة بين الإسلاميين والنظام في أواخر عام ٢٠٠٣ وبدايات عام ٢٠٠٤. وفي بعض اللحظات ساد اعتقاد بأن التعايش ممكن. لكن أجواء التفاؤل هذه تبدّدت على وقع اكتشاف محاولة انقلابية، وإدخال أسلحة قيل إن لعناصر إسلامية متعاطفة مع منظمة فرسان التغيير العسكري دوراً فيها، من بينهم أمين التنظيم في مشروع الحزب الذي لم يرخص. وقد حاول الإسلاميون النأي بأنفسهم عن هذه المحاولة، ولكن النظام اعتقل قياداتهم مؤقتاً ليفرج عنهم لاحقاً بعدما تبين أن لا صلة مؤكدة ومباشرة تربطهم بالتخطيط لهذه المحاولة.

وقبل حوالى أربعة أشهر من سقوطه، أعاد نظام ولد الطائع اعتقال العشرات من الإسلاميين بأجنحتهم المختلفة، واستمرت مجدداً موجة من الاحتجاجات والمعارضة السلمية لم تتوقف إلا بعد سقوط نظام ولد الطائع في ٣/ ٨/ ٢٠٠٥، حيث فتحت المرحلة الانتقالية (٢٠٠٥ ـ ٢٠٠٧) أفقاً جديداً من المشاركة السياسية للإسلاميين.

سادساً: مرحلة المشاركة السياسية

مع نهاية عام ٢٠٠٥، أسس التيار الإسلامي ما عرف بمبادرة الإصلاحيين الوسطيين بتاريخ ٢٣/ ١١/ ٢٠٠٥ بعدما رفض نظام المجلس العسكري للعدالة والديمقراطية الترخيص لحزب الملتقى الديمقراطي «حمد» (٣/ ١١/ ٢٠٠٥)، وأخذت المبادرة على عاتقها توضيح الهوية الفكرية[٣٢] والسياسية للإسلاميين، والبحث عن سبل تمكّنهم من ولوج الحياة الديمقراطية، معتبرين أن رفض حكومة المجلس العسكري الانتقالي الترخيص لحزبهم ستبقى ثلمة في جدار البناء الديمقراطي[٣٣].

وشارك الإصلاحيون الوسطيون في انتخابات ٢٠٠٦، وحصلوا على إحدى عشرة بلدية، ودخلوا إلى البرلمان بفريق يتكون من خمسة نواب، وثلاثة أعضاء

---

(٣٢) انظر نصّ هذه الرؤية في: السراج، ٧/ ٢/ ٢٠٠٦، أو موقع الراية، <http://www.rayah.info/browse.php?comp=viewarticles&file=article&sid=2541>.

(٣٣) انظر البيان الصادر بهذا الخصوص على موقع الراية: <http://www.rayah.info/browse.php?comp=viewarticles&file=article&sid=2431>.

في مجلس الشيوخ، ولم تتجاوز مشاركة الإسلاميين ٣٠ بالمئة من مجموع دوائر الانتخاب على المستوى الوطني «خوفاً من فزاعة الاكتساح»، كما يقولون[٣٤]، ودخلوا من نافذة المستقلين.

مارست المبادرة نشاطها كهيئة سياسية عرفية بعدما رفض رئيس المجلس العسكري اعل ولد محمد فال الترخيص للحزب، وهاجم الإسلاميين في خطاب شهير[٣٥].

وفي الانتخابات الرئاسية، حصل مرشح الإسلاميين للانتخابات الرئاسية على ٧ بالمئة، وفي الشوط الثاني دعموا زعيم المعارضة التاريخي أحمد ولد داداه الحاصل على نسبة ٤٨ بالمئة.

وأهم مكسب حققه الإسلاميون خلال هذه الفترة هو قيادتهم عدة مرات لائتلاف قوى التغيير الديمقراطي الذي يتكون من ١١ حزباً سياسياً، وهو الذي يرجع إليه الفضل في المكاسب المعتبرة التي حققتها المعارضة الموريتانية في انتخابات ٢٠٠٦ البلدية والتشريعية.

وفي ٣ آب/أغسطس ٢٠٠٧ اعترفت حكومة سيدي محمد ولد الشيخ عبد الله للإسلاميين بحزبهم التجمع الوطني للإصلاح والتنمية، المعروف اختصاراً بـ «تواصل»، ودخلوا حكومة الرئيس ولد الشيخ عبد الله بوزيرين ولم يمكثوا فيها إلا أقل من شهرين، ثم خرجوا منها تحت وطأة الوقع المتسارع للأزمة السياسية خلال شهري حزيران/يونيو وتموز/يوليو ٢٠٠٨.

نشط الحزب بقوة في الأزمة السياسية (٢٠٠٨ ـ ٢٠٠٩) مناهضاً الانقلاب العسكري الذي قاده الجنرال محمد ولد عبد العزيز، واتسم موقف الحزب بعد انتهاء الأزمة بما يسمّيه قادته «المعارضة الناصحة»[٣٦].

الخطاب والانتشار

لم يحظ الخطاب السياسي للتيار الإسلامي إلى حد الساعة بدراسات

---

(٣٤) انظر حوار محمد جميل منصور في: **السراج**، ٧/٦/٢٠٠٦، ص ٣ وما بعدها.

(٣٥) اعتبر رئيس المجلس العسكري أن قبول الحزب الإسلامي «خيانة لله والرسول». انظر: **السراج**، ٥/٦/٢٠٠٦.

(٣٦) مقابلة خاصة مع محمد جميل منصور في ١٢ شباط/فبراير ٢٠١١.

معمّقة تقرأ سياقاته وتحدياته. وسنحاول أن نجمل هنا المحاور العامة التي تناولها منذ النشأة وحتى الآن. فقد ركّزت بيانات الثمانينيات على مطلب تطبيق الشريعة، وافتقر خطاب الحركة ساعتها للوضوح، وانصبّ وتركّز على عموميات فكرية وتربوية ذات مستندات من نصوص القرآن والسنّة قوية، حيث نلاحظ تركيزاً كبيراً على موضوع وحدة المجتمع المسلم في وجه دعوات الانقسام والخصوصية العرقية التي اجتاحت الساحة الموريتانية في تلك الفترة والتحذير إزاء دعواتها من الفتن[٣٧].

وقد تطور الخطاب مع مطلع التسعينيات، خصوصاً مع الإلحاح على بلورة خطاب سياسي للمشاريع الحزبية التي رفضت (١٩٩٠ ـ ١٩٩١).

ومع مطلع القرن الجديد، بدأ الخطاب السياسي يتجه إلى الحداثة، وينفصل عن القوالب القديمة، مقدماً آراء فكرية تتجاوز خطاب الثمانينيات، مستفيداً من محاور الخطاب العقلاني عند كل من حسن الترابي وراشد الغنوشي، وهو ما لاقى نقاشاً ساخناً في الساحة الإسلامية، وسرّع وتيرة الانفصال والتمايز الفكري بين مختلف مكونات تنظيم الثمانينيات الجامع[٣٨].

يرتكز الخطاب السياسي للتيار الآن على إعادة ترميم الوحدة الوطنية ورأب صدوعها، كما يطرح مطالب تتعلق برؤى التميز الإيجابي لصالح شريحة الأرقاء السابقين[٣٩]. كما تبنّى التيار طرحاً ديمقراطياً يرتكز على ثلاثة أسس هي: المرجعية الإسلامية، والانتساب الوطني، والخيار الديمقراطي. واهتم هذا الخطاب بموضوع مكافحة الفساد السياسي والإداري[٤٠]، وطرح رؤى تتعلق

---

(٣٧) صدر بيان ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٧، وقد حمل عنوان: «دعوها فإنها منتنة» موقّع باسم الإسلاميون، محذّراً من مخاطر الانقسام، وبحوزتنا نسخة منه.

(٣٨) انظر: ولد سيدي باب، **مظاهر المشاركة السياسية في موريتانيا.**

(٣٩) أصدر حزب تواصل الإسلامي وثيقة بهذا الخصوص ضمّنها رؤيته لتجاوز مخلفات الاسترقاق، حيث توجد شريحة واسعة من الموريتانيين تعاني مخلفات العبودية والاسترقاق، ولا يزال العديد من هؤلاء يعاني إما من وقوع الاسترقاق فعلاً أو من مخلّفاته. وقد نشأت حركة سياسية من أبناء الأرقاء السابقين تطالب بإصلاحات عقارية ومساواة أمام القانون، وتتّهم الدولة والعنصر العربي المتنفذ بممارسة نوع من التميّز في النزعات الإدارية التي يكون الأرقاء السابقون طرفاً فيها.

(٤٠) أصدر حزب تواصل الإسلامي وثيقة بهذا الخصوص بتاريخ ٨/ ١٢/ ٢٠١١، وقد كشفت مستويات من الفساد وطالبت بالإصلاح، انظر: «ورقة حول الفساد ومحاربته والتطورات الأخيرة،» الأخبار (أول وكالة أخبار موريتانية مستقلة) (٨ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http://www.alakhbar.info/9266-0-00f-f5-0-b0-f0 fac0cb0-f.html>.

بالإصلاح الديمقراطي، كان آخرها الوثيقة التي طالبت بتغيير الدستور، واعتماد النظام البرلماني بدل النظام الرئاسي، وإبعاد الجيش عن السلطة[٤١].

وبخصوص الانتشار، فهو حاصل بصورة نسبية كبيرة، مع ملاحظة أنه لا يزال يعاني انحباساً في المدن الكبيرة، بعيداً عن الأرياف والمحليات البعيدة عن المركز. ومع ذلك، يسيطر الإسلاميون على أهم اتحاد طلابي (الاتحاد الوطني لطلبة موريتانيا) في الجامعات، كما يسيطرون على ثالث مركزية عمالية كبيرة في البلاد (الكونفدرالية الوطنية للشغيلة الموريتانية)، ومنظمات حقوقية متنوعة. ولهم حضور مميّز في الإعلام المستقل، حيث يملك مقرّبون منهم العديد من الصحف والمواقع الإخبارية النشطة، من أهمها صحيفة **السراج** اليومية التي تصدر بانتظام منذ العام ٢٠٠٥.

سابعاً: الحركات الإسلامية الأخرى

كما أشرنا من قبل، فإن التيار الإسلامي منذ نشأته في أواسط السبعينيات وكامل عقد الثمانينيات، وحتى منتصف التسعينيات، عاش في تنظيم واحد. وشهدت هذه التجربة الكثير من الأزمات التنظيمية والقيادية، واتجه منذ اعتقالات عام ١٩٩٤ إلى التمايز. توجد الآن ثلاثة تيارات أخرى في الساحة، وهي توازي الحركة الإسلامية التي يمثلها حزب تواصل الإسلامي، ولكنها غير سياسية، وهي جماعة التبليغ والدعوة والتيار السلفي وشخصيات مستقلة.

١ ـ جماعة التبليغ والدعوة

بدأت جماعة التبليغ عملها في أواخر الثمانينيات، واتخذت لها مركزاً ثابتاً وسط العاصمة نواكشوط في واحد من أهم وأقدم الجوامع في العاصمة (مسجد الشرفاء). يرتكز عمل هذه الجماعة على الدعوة إلى الله والتربية الإسلامية في أبعادها التزكوية والروحية، بعيداً عن الخوض في السياسة وكل ما يفرق الكلمة أو يؤثر في الود بين المسلمين.

لاقت هذه الجماعة نجاحاً كبيراً، وانتشرت انتشاراً واسعاً، وخصوصاً أنها

---

(٤١) انظر نصّ هذه الوثيقة في: التجمع الوطني للإصلاح والتنمية (تواصل)، «إسلاميو موريتانيا يطلقون مبادرة لتجاوز الأزمة الراهنة،» الأخبار (أول وكالة أخبار موريتانية مستقلة) (٢٨ شباط/ فبراير ٢٠١١)، <http://www.alakhbar.info/15821-0-5f-c00c-c-cf0b-f-0-fa-f-.html>.

نجحت في التوغل بالدعوة إلى القرى والأرياف البعيدة، ونجحت في الوصول إلى شرائح لم يصلها خطاب الحركة الإسلامية الإخوانية التي يرتكز نشاطها في المدن الكبرى. وقد أطرت عشرات الآلاف من الدعاة والوعاظ والمرشدين للأخلاق الفاضلة، ونقلت الجماعة نشاطها منذ عام ٢٠٠٢ إلى إحدى المقاطعات الجنوبية للعاصمة، بعدما ضاق بها مركزها القديم. وهي تُقيم باستمرار نشاطاً أسبوعياً يحضره الآلاف من محبيها كل ليلة جمعة، وحافظت على الابتعاد عن السياسة حتى في الفترات التي استُهدف قادتها بالاعتقال وإيقاف النشاط التعبدي الروحي الصرف.

ويقول منافسو التيار الإسلامي إن أفرادها يصوّتون للإسلاميين في الانتخابات، والمعروف أن الجماعة لا تلزم أفرادها بموقف محدد في الشأن السياسي الذي يعتبره قادتها من «الأحوال»[٤٢] التي لا تتسق مع أصول الجماعة ومنهجها في إصلاح الفرد وتزكية روحه بالأذكار وجهد البلاغ الدعوي العام.

٢ ـ التيارات السلفية

يعتبر التيار السلفي في موريتانيا حاضراً منذ القرن الثالث العشر الهجري، وقاد ثورة تجديدية مع العلامة الشهير لمجيدري ولد حبيب الله الذي رجع من الحج متأثراً بأفكار شيخ الإسلام أحمد بن تيمية[٤٣]. وأحكمت السلفية، بمعنى فهم السلف لمسائل علم الكلام، سيطرتها في موريتانيا مع الشيخ سيديا باب ولد الشيخ سيديا الذي اعتمدت دولة الاستقلال قطعة من شعره نشيداً وطنياً تضمّن العديد من الأفكار التي ينتصر لها السلفيون فقهياً وعقائدياً.

وفي الستينيات، برز العلامة بداه ولد البصيري الذي أسس مدرسته على أسس سلفية متينة، وتميز بالشجاعة في نصح السلطة الموريتانية، كما تميز بإصراره على رفض الحركات العلمانية واليسارية. ويحفظ الموريتانيون مقولته الشهيرة: «دين بلا سياسة لا يستقيم، وسياسة بلا دين عار الدنيا ونار الجحيم»[٤٤]. ويغلب

---

(٤٢) يشير مصطلح الأحوال في عرف الجماعة إلى كلّ ما يخالف الآداب والأصول والسَمْت العام الذي يُشكل في مجموعه منظومة منهجية للجماعة. انظر: مقابلة خاصة مع الشيخ أحمد ولد محمد (من القيادات القديمة في الجماعة) في ٢٧ شباط/ فبراير ٢٠١١.

(٤٣) ولد الوالد، «نشأة الصحوة الإسلامية في موريتانيا».

(٤٤) محمد عبد الرحمن إديقبي، «الإمام بداه ولد البصيري ومنهجه في الإصلاح،» (بحث لنيل شهادة المتريز، المعهد العالي للدراسات والبحوث الإسلامية، نواكشوط، ٢٠١٠)، ص ١٥.

على الجماعات الإسلامية في موريتانيا هذا النمط من الفكر السلفي الذي يُشكل مرجعية مؤثرة في تاريخ الحركات الإسلامية الموريتانية.

غير أن التيارات السلفية بدأت تنتشر في موريتانيا مع مطلع التسعينيات متأثرة أكثر بالسلفية الوهّابية، وكذا السلفية الجهادية. ويغلب الاعتدال على التيارات السلفية الموريتانية التي ترفض في غالبها ممارسة العنف، ومارست حواراً ومراجعات وتعهدات بعدم ممارسة العنف خلال العام ٢٠١٠، وخرج العديد من المتأثرين بفكر السلفية الجهادية المعتقلين في أغلبهم على خلفية الاشتباه في الضلوع في إنشاء تنظيمات جهادية.

وقد قاد الشيخ محمد الحسن ولد الددو، رئيس مركز تكوين العلماء في موريتانيا، وهو من التيار الوسطي المتأثر بفكر الإخوان المسلمين، ومقرّب من حزب «تواصل» الإسلامي، مساعي لدى سلطة الجنرال محمد ولد عبد العزيز، مما شجع السلطة أكثر على تبنّي الحوار الذي أدى إلى خروج العشرات من المحكومين والمتهمين بالضلوع في عمليات وتنظيمات جهادية ممن تعهدوا بالانخراط في النشاط الدعوي العام من دون استخدام السلاح(٤٥).

٣ ـ المتأثرون بتنظيم القاعدة

تأثر العديد من الشباب الموريتاني بأفكار تنظيم القاعدة منذ مطلع التسعينيات، وقد هاجر العديد من هؤلاء إلى أفغانستان، حيث استقبلهم أسامة بن لادن بحفاوة، وأعجب بعلمهم، واحتلوا مكانة مهمة في القيادة الفكرية للتنظيم. ومن أبرز هؤلاء القيادي أبو حفص الموريتاني (محفوظ ولد الوالد)، ويقال إنه رئيس اللجنة الشرعية في التنظيم، ومنهم مهندس تخطيط السفن النعمان ولد بلاهي الذي كان قائداً في الجبهة الشمالية لقوات طالبان، وشارك هو والعديد من رفاقه مع حركة طالبان في معاركها ضد الغزو الأمريكي عام ٢٠٠١، واستشهد هو نفسه وبعض رفاقه هناك.

وقد بدأت العلاقة الرسمية للفرع الموريتاني مع القاعدة تأخذ شكل العهد والبيعة لأسامة بن لادن من دون حضور الظواهري منذ عام ٢٠٠٦. أما

(٤٥) المختار السالم ولد أحمد سالم، في: الأخبار (أول وكالة أخبار موريتانية مستقلة)، <http://www.alakhbar.info/9855-0-f-c-0-fc-f0.html>.

قبل ذلك فكانت العلاقات بالموريتانيين ذات طابع شخصي(٤٦).

٤ ـ السلفية الجهادية المتأثرة بقاعدة المغرب الإسلامي

تؤكد العديد من المصادر أن نشأة فرع القاعدة في المغرب الإسلامي المعروفة سابقاً بالجماعة السلفية للدعوة والقتال، ترجع إلى ما بعد اعتقالات أيار/مايو ٢٠٠٣ التي طالت كل مكونات الظاهرة الإسلامية في موريتانيا، حيث اتصلت عناصر موريتانية(٤٧)، من أبرزها الخديم ولد السمان وحماد ولد محمد الخيري، بتنظيم الجماعة السلفية للدعوة والقتال الجزائري، وتلقى حوالى ثلاثة عشر شاباً تكويناً عسكرياً أولياً، وقررت الجماعة إدخال موريتانيا ضمن نشاطها. وفي العام ٢٠٠٥ هاجمت الجماعة ثكنة للجيش الموريتاني في بلدة لمغيطي(٤٨)، ليصل نشاط الفرع الموريتاني الناشئ خلال الخمسة أعوام الأخيرة إلى أكثر من خمس عشرة عملية، كان آخرها العملية التي يقول التنظيم إنها كانت تستهدف الرئيس الموريتاني الحالي محمد ولد عبد العزيز رأساً(٤٩).

ثامناً: الشخصيات المؤثرة

لا يمكن أن نغفل عند الحديث عن الحركات الإسلامية الدور الكبير لشخصيات مهمة، يأتي في مقدمتها الشيخ محمد ولد سيدي يحيى الذي بدأ منذ منتصف الثمانينيات نشاطاً دعوياً واسعاً عبر الشريط الإسلامي الذي كان أهم وسيلة للدعوة والبلاغ المؤثر، خصوصاً في ظل الحصار المفروض على الحركة.

وقد ركّز ولد سيدي يحيى على الدعوة والتعليم والإفتاء والإرشاد

---

(٤٦) انظر الحوار الذي أجراه اعلية علاي مع أبي صلاح (المسؤول السابق في القاعدة في موريتانيا)، في: «حوار حول التيار السلفي الموريتاني،» **المجلة العربية للعلوم السياسية**، العدد ٢٨ (خريف ٢٠١٠)، ص ١٤٢.

(٤٧) أكد محمد الأمين بن أحمد (مدير المخابرات الموريتانية) أن التنظيمات العسكرية في موريتانيا نشأت في الأساس على خلفية سقوط بغداد عام ٢٠٠٣، انظر تصريحات ولد أحمد في: أمين محمد، «موريتانيا: غزو العراق سبب الإرهاب،» الجزيرة نت (٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/95310256-6b5b-49b8-a090-51133198897a.htm>.

نضرب هنا عن البسط في موضوع «الفرع الموريتاني» لتنظيم القاعدة، نظراً إلى ارتباطه الوثيق بتنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي من جهة، ونظراً إلى تركيز هذه الورقة على الحركات السياسية في الأساس.

(٤٨) «حوار حول التيار السلفي الموريتاني،» ص ١٤٢.

(٤٩) **السراج**، ٢/٢/٢٠١١.

الأخلاقي، مستخدماً لغته الخاصة، ووظف الأمثال والنكات والسخرية اللاذعة من الحكومة، وكان ذلك مقبولاً، بل ومرحباً به في الشارع الموريتاني، لأن الرجل وحركته مُنعا من إنشاء حزب سياسي.

ومن الشخصيات المؤثرة أيضاً التي لا تنضوي تحت أية يافطة حركية، الشيخ عبد الله بن بيه، وهو فقيه مؤثر ذو نزعة صوفية[٥٠]، تولى الوزارة في السبعينيات، وتميز خلال السنوات الأخيرة بنقد فقهي قوي للمرتكزات الفكرية التي تؤسس للفكر السلفي التكفيري، وكشف مؤخراً أخطاءً فادحة لهؤلاء نشأت عن قراءة مصحَّفة لفتاوى ابن تيمية، وتسبّبت في خلط فكري بين دار الإسلام ودار الكفر والدار المركبة منهما[٥١]، وهو الآن نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ويقود المركز الإسلامي لترشيد الأفكار والسلوك، وله باع طويل في الفقه المقارن وأصول الفقه.

خاتمــة

إن الحركات الإسلامية في موريتانيا ذات تأثير قوي وحضور فاعل في المجتمع الموريتاني، وهي إلى حد الساعة، رغم نفوذها، فشلت في أن تصل إلى السلطة بمفردها أو بتحالف سياسي تقوده، وتختلف عن باقي الاتجاهات الفكرية، قومية ويسارية، بنجاحها في العديد من جوانب العمل الاجتماعي الخيري الذي يركّز على بناء المساجد وكفالة الأيتام.

وقد تصدّرت الحركات والتنظيمات الإسلامية خلال السنوات العشر الماضية الفعاليات الثقافية والإعلامية والفكرية، ومع بروز النزعة التكفيرية في مجتمع متسامح، أقامت العديد من المؤتمرات الفكرية حول الوسطية وترشيد الأفكار والسلوك، وهي تساهم عبر حضورها القوي في إقامة مناخ إسلامي يُميز موريتانيا بهويتها العربية ـ الإسلامية من كثير من البلدان العربية الأخرى.

---

(٥٠) انظر موقع الشيخ عبد الله بن بيه على شبكة الإنترنت: <http://www.binbayyah.net/portal/>.

(٥١) انظر برنامج الشريعة والحياة حول مؤتمر ماردين وحواراً للشيخ عبد الله بن بيه مع موقع الإسلام اليوم أجراه وليد الحارثي، في: «عبد الله بن بيه: مؤتمر «ماردين»، تصحيح للأفكار في ضوء مقولات شيخ الإسلام،» الإسلام اليوم (٤ نيسان/ أبريل ٢٠١٠)، <http://islamtoday.net/nawafeth/artshow-90-130490.htm>.

٥٦ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في ليبيا

محمود محمد الناكوع

أولاً: الحالة السياسية في البلاد قبيل الاستقلال

قبل أن نتناول الحركات الإسلامية الحديثة تاريخاً وفكراً وممارسة، من المهم أن نستعرض بإيجاز الوضع السياسي في البلاد، وبالتحديد منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وحتى الإعلان عن استقلال البلاد. فقد نالت ليبيا استقلالها في ٢٤ كانون الأول/ديسمبر ١٩٥١ بعد كفاح عسكري وسياسي دام نحو أربعين عاماً (١٩١١ ـ ١٩٥١). وجاء كسب ذلك الاستقلال ثمرة من ثمار التضحيات البشرية التي قدرت بأكثر من نصف مليون مواطن، بحسب رأي الشيخ الطاهر الزاوي[١].

وعندما خسرت إيطاليا الحرب العالمية الثانية، وتم انسحاب قواتها من ليبيا في عام ١٩٤٣، أصبحت البلاد تحت حكم الإدارة العسكرية البريطانية، ما عدا المناطق الجنوبية (فزان) التي أصبحت تحت سيطرة القوات العسكرية الفرنسية (وعند انهزام إيطاليا خضعت المنطقة الشمالية للبريطانيين الذين أنشأوا إدارة عسكرية مؤقتة في كل من برقة وطرابلس. وخضعت المناطق الجنوبية (فزان) لحكم الفرنسيين الذين أنشأوا بدورهم إدارة عسكرية فيها)[٢].

وخلال هذه المرحلة، أي ما بين عامي ١٩٤٣ و١٩٥١، كانت البلاد وقياداتها الوطنية تخوض المعركة السياسية لنيل الاستقلال.

---

(١) الطاهر الزاوي، **مقدمة أبطال الجهاد في طرابلس الغرب**، ط ٢ (لندن: دارف المحدودة، ١٩٨٤)، ص ٢١.

(٢) محمد فؤاد شكري، **ميلاد دولة ليبيا الحديثة: وثائق تحريرها واستقلالها**، ٢ ج (القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٩ ـ ١٠.

وأعطت بريطانيا الضوء الأخضر للقيادات السياسية والثقافية لإطلاق نشاطاتها.

وفي منتصف عام ١٩٤٣ بدأ الحراك العملي في تأسيس النوادي الثقافية، ثم الأحزاب السياسية، التي بلغ عددها أكثر من عشرة أحزاب سياسية، كان من أهمها[٣]: حزب المؤتمر الوطني بزعامة بشير السعداوي؛ وجمعية عمر المختار برئاسة خليل الكوافي.

المهم أن تلك المرحلة بكل ما فيها من سلبيات وصراعات أعدّت القيادات والجماعات السياسية لمواصلة عملية الكفاح السياسي على المستويين الإقليمي والدولي، وتمكّنت مع عوامل خارجية من أن تحقق هدفها، وهو انتزاع الاستقلال بقرار من الأمم المتحدة، وأصبحت ليبيا لأول مرة في التاريخ دولة مستقلة، لها دستورها ومؤسساتها التشريعية وفق نظام ملكي اتحادي.

وأصبح ملكها محمد إدريس السنوسي، حفيد المصلح الإسلامي محمد علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩).

وفي ١٩ شباط/فبراير ١٩٥٢ تم تنظيم أول انتخابات نيابية في ليبيا، لكن حزب المؤتمر شكك في نزاهتها، ووقعت أثناءها صدامات وأعمال عنف بين الشرطة والمواطنين، أدت إلى سقوط قتلى وجرحى في المدن الساحلية في ولاية طرابلس، كما جرى اعتقال عدد كبير من أنصار حزب المؤتمر.

وبسبب تلك الأحداث، تغيّرت الأوضاع السياسية تغيّراً دراميأً، أدى إلى نتائج سلبية، حيث أعلنت الحكومة (حكومة محمود المنتصر) حالة الطوارئ، واعتُقل بشير السعداوي، ثم جرى إبعاده إلى خارج البلاد للتخلص من وجوده كزعيم معارض طموح[٤]. وفي الوقت ذاته، حُل حزبه الذي كان أكبر الأحزاب، ثم أُلغيت فكرة الأحزاب في كل البلاد[٥]. وأدى منع الأحزاب من التشكل والعمل بصورة قانونية وعلنية إلى خيار العمل السرّي، ودُفعت مجموعات من الشباب الليبي إلى ذلك الطريق الوعر، منذ ذلك التاريخ وحتى الآن[٦].

---

(٣) محمود الناكوع، **بذور الديمقراطية في ليبيا** (سياتل، الولايات المتحدة: دار الآفاق، ١٩٨٩).

(٤) محمد المفتي، **السعداوي والمؤتمر: بين التمجيد والنسيان** (طرابلس الغرب: [د. ن.]، ٢٠٠٥)، ص ١٣١ ـ ١٣٥.

(٥) مجيد خدوري، **ليبيا الحديثة** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٦).

(٦) محمود الناكوع، **رحلتي مع الناس والأفكار** (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٧)، ص ١٢٣.

ثانياً: الإخوان المسلمون

ـ المرحلة الأولى

مر تاريخ حركة «الإخوان المسلمين» في ليبيا بثلاث مراحل، وكانت انطلاقة المرحلة الأولى في أواخر العقد الرابع من القرن العشرين. ويمكن وصف تلك المرحلة بأنها مرحلة التعريف بالمنطلقات والأفكار العامة للحركة، والدعوة إلى نشرها، والعمل من آجل الاستقطاب التأسيسي لها في أوساط الشباب الليبي.

من أهم أسباب وصول فكر ودعوة الإخوان إلى ليبيا، وخاصة إلى مدينة بنغازي، هروب ثلاثة من الشبان المصريين، وهم من جماعة الإخوان المصرية، من مصر، ودخولهم إلى ليبيا، وهم عز الدين إبراهيم، ومحمود الشربيني، وجلال سعدة. وكان هروبهم بسبب الاتهامات التي وجهت إلى عدد من الإخوان في حادث اغتيال النقراشي، رئيس الحكومة المصرية، في عام ١٩٤٩.

يصف المفوض البريطاني في برقة دي كاندول، ذلك الحدث قائلاً: «إن أبعاده تجاوزت نطاق السياسة المحلية. ففي ذات يوم من أوائل تموز/يوليو ١٩٤٩، بينما كنت في إحدى زياراتي المعتادة إلى الأمير إدريس، أخبرني بأنه في مساء اليوم السابق سمع طرقاً على النافذة، فلما استوضح جلية الأمر، وجد ثلاثة شبان غرباء يطلبون مقابلته بصورة ملحّة.

وحين دخلوا عليه، قالوا إنهم لاجئون من مصر بعد أن اتهموا زوراً بالإشتراك في جريمة اغتيال النقراشي باشا. وقد استجاروا بالأمير متوسلين إليه باسم الواجب الإسلامي، فلم يجد بدأ من إجابة مطلبهم، وأمر بإسكانهم في قصر المنار، وهو قصر الأمير[(٧)].

وفي اليوم التالي مباشرة، أغلقت الحدود المصرية مع برقة، كما ألقي القبض على اثنين من الشخصيات البرقاوية كانا يزوران مصر (يقال إنهما بشير لنقي، وعبد ربه الغناي. إضافة من المؤلف)، وبعد ذلك طلبت الحكومة

---

(٧) انظر الوثيقة المرفقة وكتاب اللجوء من قبل شبان الإخوان المسلمين، وكتاب الموافقة من الأمير في ملحق الدراسة.

المصرية من حكومة بريطانيا تسليم الفارين رسمياً، فلم أجد رداً مناسباً غير الإشارة إلى فروض الإسلام، تاركاً للسفارة البريطانية في القاهرة أن تجادل السلطات المصرية كما تشاء[8].

وعلى إثر هذا الموقف، احتضنت مدينة بنغازي، بكل شخصياتها هؤلاء الشبان. واستطاع عز الدين بالذات من خلال التدريس في المدارس الليلية، ومن خلال العلاقات التي أقامها مع الناس، أن يعطي صورة جيدة عن الإخوان ودعوتهم، فترك أثراً ملموساً، وبذر أفكاراً كان حصادها انتماء عدد من الشباب إلى حركة الإخوان.

وحول بدايات وجود الإخوان في ليبيا، ذكر عبد الله أبو سن، وهو أحد شخصيات الإخوان في ليبيا، في مقابلة مع مجلة **المجتمع** الكويتية، أن «حركة الإخوان بدأت في ليبيا في أواخر أربعينيات القرن العشرين على أيدي مجموعة من المدرّسين المصريين المنتمين إلى جماعة الإخوان المسلمين، وكذلك بعض الإخوان الذين لجأوا إلى ليبيا، وعلى رأسهم عز الدين إبراهيم»[9].

وفي طرابلس، وبقية المدن الأخرى في ولاية طرابلس، كانت الانطلاقة الأولى في أوائل العقد الخامس من القرن الماضي، أي بعيد الاستقلال، حيث جاء إلى البلاد عدد كبير من المدرّسين المصريين للتدريس في المدارس الإعدادية والثانوية، وفي المعاهد، وكان بعضهم من الإخوان أو من المتعاطفين مع الإخوان.

أما المنطلقات الفكرية التي قامت عليها الحركة في ليبيا، فهي المنطلقات ذاتها التي وضعها مؤسسها في مصر عام ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م الإمام حسن البنّا. فهو العقل الذي جاء بتصورات شاملة عن نظرة الإسلام إلى الحياة، وركّز في بدايات دعوته على الأخلاق، والتعليم، وبناء الفرد المسلم بناءً سليماً. ودعا إلى «تربية الشعب على العزة والكرامة والحرص على قوميته إلى أبعد حدّ». وقال إن الإخوان: هي «جماعة رياضية. . . ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[10].

---

(٨) إيريك آرمار فولي دي كاندول، **الملك إدريس عاهل ليبيا: حياته وعصره** (مانشستر، بريطانيا: محمد بن غلبون، ١٩٨٩)، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٩) **المجتمع** (الكويت)، العدد ١٠٥٤.

(١٠) **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: المكتبة التوفيقية، [د. ت.])، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

كان يعنى عناية فائقة بأساليب التربية، ويركّز عليها أكثر من سواها وعلى نحو أكبر، مما يستطيع غيره أن يقوم به. كان لا يرتاح لتعجل الشباب في استباق الأحداث وجني الثمر. يطالبهم بالتأني وبالهدوء، بالإعداد المحكم الرصين المنتج. . . كان يروّض الإخوان على الصبر[١١].

وبسبب الصدام الدامي بين الإخوان في مصر والثورة، جاء إلى ليبيا في العهد الملكي عدد من الشخصيات الإخوانية منهم:

- د. محمود أبو السعود، وهو اقتصادي معروف.
- د. مصطفى مؤمن، وهو مهندس معماري مشهور.
- المهندس يوسف ندي، رجل الأعمال العصامي المعروف.
- المهندس عمر الشاوي.

وكانوا يمارسون أعمالاً مهنية في مجالات تتناسب مع قدراتهم. وكانت لهم علاقات مع عدد من الليبيين، ومنهم من ينتمون إلى تيار الإخوان.

وفي العقدين الخامس والسادس، ورغم الظروف الصعبة نسبياً، نشأ تيار الإخوان في ليبيا، وأصبح عدد المنتمين إليه، والمتعاطفين معهم، يُقدر بالمئات، وذلك رغم منع الأحزاب في ليبيا رسمياً.

ومن حسن نهج مدرسة الإخوان أنها ذات مبادئ إسلامية عامة، وأنها تتصف بالمرونة في أشكال تنظيمها، لذلك تأثر بأفكارها العشرات من الشخصيات الليبية الذين عرفوا بمكانتهم السياسية أو العلمية أو الاجتماعية في العقدين الخامس والسادس، ثم في العقد السابع من القرن الماضي. ومنهم من تولى مراكز مرموقة في مؤسسات الدولة، وكانوا من أفضل من خدموا شعبهم، أداء ونظافة.

من المهم التشديد على دور الكتب والمجلات الإسلامية، التي انتجتها أقلام إخوانية، ومنها كتب سيد قطب، مثل: **دراسات إسلامية**، **والعدالة الاجتماعية في الإسلام**، **والسلام العالمي والإسلام**، **وهذا الدين**، **والمستقبل لهذا الدين**، **وفي ظلال القرآن**، **ومعالم في الطريق**، وغيرها. ومن المجلات: مجلة **المسلمون**،

---

(١١) عمر التلمساني، **حسن البنا الملهم الموهوب**، ط ٢ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٢)، ص ١١٩ و١٧١.

ورئيس تحريرها سعيد رمضان، ثم **الحضارة الإسلامية** برئاسة مصطفى السباعي. وكذلك كتب محمد قطب.

وفي سياق الحديث عن تلك المرحلة، يقول عاشور الشامس:

ومن أوائل الكتاب والمفكرين الذين عمّقوا فينا المفاهيم الإسلامية: الأستاذ سيد قطب، والعلامة الهندي أبو الحسن الندوي، ومحمد قطب، والشيخ محمد الغزالي، والسيد سابق، وغيرهم من كتّاب الإخوان. وكان لرسائل حسن البنّا دور تربوي في حياتي الأولى من دون شك، وخاصة كتاب **مذكرات الدعوة والداعية**. من هنا جاء ارتباطي بمنهج ومدرسة «الإخوان المسلمين»[(١٢)].

... ومن الشخصيات الإسلامية البارزة التي كانت على صلة بالإخوان في طرابلس، أحمد صدقي الدجاني، بل إن البعض كان يعتبره من الإخوان.

ـ المرحلة الثانية

من المعروف لدى أهل الفكر والرأي في الوطن العربي، أن نتائج حرب حزيران/ يونيو ١٩٦٧ التي ألحقت فيها إسرائيل خسائر فادحة بعدد من الجيوش العربية، وخاصة الجيش المصري، قد أحدثت ردود أفعال كبيرة في كل المستويات السياسية في الوطن العربي، ومنها التيارات والحركات الإسلامية وقياداتها.

وفي ليبيا، وبعد الحرب بشهور قليلة، بادرت مجموعة من الشخصيات المنتمية فكرياً إلى مدرسة الإخوان، ببحث إمكانية إنشاء تنظيم يجمع أكبر عدد من الأشخاص المقتنعين بمنطلقات وأفكار «الإخوان المسلمين»، وأغلبهم على علاقات اجتماعية متواصلة، والرابط فيها هو الانتماء إلى تيار الإخوان.

انتهت المشاورات والاتصالات إلى عقد سلسلة من الاجتماعات نتج منها تأسيس تنظيم للإخوان في طرابلس له لجنة قيادية كالآتي:

أ ـ الشيخ فتح الله محمد حواص، ويعرف بالشيخ فاتح حواص، رئيساً للتنظيم، وكان يعمل مدرّساً في معهد مالك بن أنس في الظهرة بطرابلس.

---

(١٢) عاشور الشامس، «لمحات خاطفة من رحلة لم تنته،» **المنتدى الليبي**، السنة ٤، العدد ١ (صيف ٢٠١٠).

ب ـ محمد رمضان هويسة، مسؤول العلاقات الخارجية، وكان يعمل في مجال المقاولات.

ج ـ محمود محمد الناكوع، مسؤول شؤون التنظيم، وكان صحافياً في صحيفة **العلم**.

د ـ عمرو خليفة النامي، مسؤول النشاط الجامعي، وكان في مرحلة الدراسات العليا في بريطانيا.

هـ ـ مختار ناصف مسؤول الشؤون المالية، وكان موظفاً في مؤسسة حكومية، وهي اشتراكات الأعضاء التي كانت بسيطة جداً.

ونظراً إلى سرية العمل، لم تكتب المجموعة أي نظام أساسي، أو ميثاق، أو بيان، فكل شيء في الصدور، والثقة بين الأفراد هي أساس العلاقة والنشاط.

وفي الوقت ذاته، كان لإخوان بنغازي تنظيم مشابه، وكان من قياداته: عبد الكريم الجهاني، وإدريس ماضي، ومصطفى الجهاني، ومحمد الصلابي، وصالح الغول، وآخرون. وكانت هناك علاقات تنسيقية لتبادل الآراء والمعلومات حول النشاط العام.

ورغم ذلك المنع ظلّ هناك هامش يتسع للنشاط الثقافي، والخطب حتى وإن كانت سياسية. وطوال العهد الملكي (١٩٥٢/ ١٩٦٩) لم تعتقل السلطات أعضاء تلك التجارب التنظيمية الإخوانية لا في طرابلس، ولا في بنغازي.

وعندما وقع التغيير العسكري بقيادة الضباط الوحدويين في الأول من أيلول/ سبتمبر ١٩٦٩، وانتهى النظام الملكي، لم يكن هناك وجود فعلي للتجربة التنظيمية الإخوانية، ولم يتم حلها بصورة حاسمة من قبل اللجنة أو الأسرة القيادية.

وبسبب ملفات الأمن منذ النظام الملكي التي تضمّنت قائمة بأسماء العناصر النشطة والمعروفة، جرى اعتقال قرابة ثلاثين شخصاً في طرابلس في نيسان/ أبريل ١٩٧٣، أثناء الإعلان عما سمّي رسمياً بالثورة الثقافية والإدارية.

كان في مقدمة من تم اعتقالهم اللجنة القيادية، والبعض يسمّيها الأسرة القيادية. واستمر الاعتقال لمدد أقصاها قرابة واحد وعشرين شهراً. ورغم البدء باجراءات محاكمة تلك المجموعة، إلا أن المحاكمة توقفت بأمر سياسي، وأفرج عن الجميع إثر خطاب للعقيد القذافي، رئيس مجلس قيادة الثورة، قال فيه، إذا

أراد الإخوان العمل للإسلام، فعليهم أن يعملوا له خارج ليبيا، وأن يتجهوا إلى جمعية الدعوة الإسلامية، ويهتموا بنشر الإسلام في أفريقيا وآسيا.

ـ المرحلة الثالثة

في أواخر العقد السابع، وأوائل العقد الثامن من القرن الماضي، كانت الصحوة الإسلامية في حالة مدّ، وتفاعلات واسعة الانتشار. وتزامنت تطورات الصحوة وزخمها مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩. وكانت كل أوروبا الغربية، والولايات المتحدة، وكندا، تعجّ بنشاط الشباب المسلم، المتمثل في المؤتمرات، والندوات، والمخيمات، والمنشورات، والتظاهرات.

وفي ذلك الوقت، كان هناك الآلاف من الشباب الليبي يدرسون في تلك البلدان الغربية، ويشاهدون ذلك الحراك الإسلامي العام، فتفاعل بعضهم تفاعلاً إيجابياً مع مدّ الصحوة الإسلامية.

وفي ما بعد، أسس الشباب الليبي في الولايات المتحدة تنظيماً خاصاً بهم أطلقوا عليه اسم «الجماعة الإسلامية ـ ليبيا»، وأصدروا مجلة ناطقة باسم الجماعة تسمّى **المسلم**، صدر عددها الأول في غرة (ذو القعدة ١٤٠٠هـ/ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠)، ومن قياداتها في تلك المرحلة عبد الله الشيباني وآخرون[١٣].

تُعتبر الجماعة الإسلامية أول تنظيم لإخوان ليبيا ينشأ خارج البلاد. وبعد أن أكمل عدد كبير منهم دراساتهم العليا والمتوسطة (الدكتوراه، والماجستير) عادوا إلى البلاد، واستأنفوا سرياً تنظيم عناصر الإخوان. وكانت بدايات عودتهم في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي.

من بين الشخصيات التي شاركت في إحياء النشاط في تلك المرحلة: عماد البناني وعبد المنعم المجراب والأمين بلحاج وعبد المجيد بروين. ومن العناصر السابقة، انضم إلى المحاولة الجديدة كل من إدريس ماضي ومصطفى الجهاني.

تعتبر تلك المحاولة التنظيمية هي الأولى من نوعها التي كانت قيادةً وأعضاء تجمع كل حركة الإخوان في كل البلاد، وتم ذلك عام ١٩٨٧ تقريباً.

وفي عام ١٩٩٥، شنّت السلطات الأمنية اعتقالات واسعة، شملت عدة

(١٣) المسلم (الجماعة الإسلامية ـ ليبيا)، العدد ١ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٠).

تنظيمات، واستطاعت أعداد كبيرة من الشباب المنتمي إلى تنظيمات إسلامية الهروب من البلاد بشتى الطرق، وكان بعضهم من تنظيم الإخوان، واتجه أغلبهم إلى أوروبا الغربية.

ثم استأنفت مجموعات أخرى من الإخوان النشاط من جديد، وكان أغلبهم من العائدين من الغرب بعد أن أتموا دراساتهم العليا، وكان من قيادات المحاولة الأخيرة:

- عبد الله عز الدين، المراقب العام.
- سالم أبو حنك، نائب المراقب العام.
- مجموعة من أصحاب الشهادات العلمية العليا.

وفي عام ١٩٩٨، اكتشفت السلطات الأمنية التنظيم، ونفّذت حملة اعتقالات واسعة، وتم اعتقال قرابة مئة عضو، وحكم على المراقب العام ونائبه بالإعدام، كما حكم على أعضاء مجلس الشورى بالمؤبد، وعلى أعداد أخرى بالسجن لعدد من السنوات.

وبقي الإخوان في السجن إلى آذار/مارس ٢٠٠٦، حيث تم الإفراج عنهم جميعاً بعد تدخل من المهندس سيف الإسلام القذافي الذي جعل من مهام جمعية القذافي للأعمال الخيرية، تبنّي بعض ملفات حقوق الإنسان.

وبعد سلسلة من الحوارات والاتصالات مع عدد من قيادات الإخوان في الخارج، تم الاتفاق على الإفراج عن الإخوان، بشرط ألا يقوموا بأي نشاط تنظيمي، ولا سياسي.

وظلّ عدد من الإخوان في الخارج يواصلون نشاطهم، ويتابعون تطورات شؤون الوطن. وواصلت قياداتهم الإدلاء بتصريحات تؤكد حضورهم[١٤].

ثالثاً: حزب التحرير الإسلامي

يرى حزب التحرير أن البلدان والمجتمعات التي يعيش فيها المسلمون هي بلدان ومجتمعات غير إسلامية، ولا يطبق فيها شرع الله، وبالتالي يرى أن

---

(١٤) «زيارة خاصة، للمراقب العام سليمان عبد القادر،» قناة الجزيرة (٣٠ أيار/مايو ٢٠٠٩)، ولمزيد من التفاصيل انظر: محمود الناكوع، **الحركات الإسلامية الحديثة في ليبيا** (لندن: دار الحكمة، ٢٠١٠).

الأنظمة التي يحكمون بها هي أنظمة غير إسلامية أيضاً. لذلك فإن هذه البلدان هي «دار كفر» لا «دار سلام»، وعليه تركّز عمل الحزب على الفصل بين الدارين عن طريق الدعوة والعمل لإقامة دولة «الخلافة الإسلامية» التي يراها قضية مركزية ومصيرية بالنسبة إلى المسلمين، بل وبالنسبة إلى العالم أجمع. وهو في عمله لا يركّز على الجوانب التربوية والخيرية والوعظية والمؤسساتية، وإنما يرى الأساس في كل هذا في الصراع الفكري، وفي المدخل السياسي الإسلامي عبر توفير القوة السياسية التي تصنع قرارات تنفيذها على أرض الواقع.

وصلت دعوة حزب التحرير إلى ليبيا في أواسط خمسينيات القرن الماضي، وبحسب رواية محمد سعد، أحد العناصر القيادية في الحزب، الذي غادر البلاد، ويعيش في الولايات المتحدة، فإن أول من أنشأ حلقاته الأولى هو الشيخ حسن عبد اللطيف أبو سلطان الذي كان مدرّساً في معهد التعليم العالي في مدينة بنغازي، وهو فلسطيني من مواليد عام ١٩١٨. وتم ترحيله من البلاد عقب الانقلاب عام ١٩٦٩.

تميز عمل الحزب بالدعوة إلى نشر مفاهيمه السياسية بالطرق السلمية، من خلال توزيع المناشير والكتيّبات، والتركيز على المساجد كأطر للقاء مع الناس. ولم تختلف دعوة الحزب إلى إقامة «الخلافة الإسلامية» كهدف رئيسي في ليبيا عنها في عهد الثورة عن المرحلة التي كان ينادي بها قبل الثورة حكم العقيد القذافي، بل إن الحزب اعتبر **الكتاب الأخضر** الذي أصدره القذافي واعتمده أساساً فلسفياً لحكمه، مخالفاً للشريعة في أغلب أفكاره، شأنه في ذلك شأن أغلب الحركات الإسلامية، إلا أن ما ميّزه من سائر هذه الحركات هو المواجهة السياسية المباشرة[١٥].

وفي العقد السادس من القرن الماضي، شهد التنظيم نمواً في أوساط المدارس الثانوية، وفي الكليات الجامعية، في كل من طرابلس وبنغازي. وكان المسؤول الأول في الحزب في ليبيا عبد الله أبو القاسم المسلاتي. أما المسؤول عن طرابلس وما حولها، فكان حسن كردي. ومن أبرز عناصره الآخرين: صالح النوال، ومحمد احفاف، ومحمد الترهوني، وعلي القصبي، وعلي كاجيجي،

---

(١٥) انظر: فتحي الفاضلي، «البديل السياسي في ليبيا.. ودولة ما بعد «الثورة» ٩»، **القدس** (٢١ آب/ أغسطس ٢٠٠٩)، <http://www.alqudstalk.com/forum/showthread.php?t=2805>.

وعبد الله حمودة، وعلي العكرمي، ومحمد علي يحيى معمر الذي تمكن من الهرب من السجن وتوجه نحو مصر بعد الاعتقالات التي حدثت خلال ما سمّي بالثورة الثقافية والإدارية، إثر خطاب زوارة الشهير في نيسان/ أبريل ١٩٧٣[١٦] التي طاولت العديد من الكتّاب والشعراء، وأصحاب الاتجاهات السياسية، المتحزب منهم وغير المتحزب.

وفي ذلك العام، ١٩٧٣، اعتقلت السلطات الليبية جميع أو جلّ قيادات وأعضاء الحزب، وبلغ عددهم نحو أربعين شخصاً ما بين عضو ودارس، وكثير منهم من الشبان الذين تراوحت أعمارهم ما بين السادسة عشرة والخامسة والعشرين، وكانت لهم مواقف صلبة أثناء التحقيقات[١٧].

وبينما أفرج عن العدد الأكبر منهم في تموز/ يوليو ١٩٧٤، وأغلبهم من الشبان الصغار، تم الإبقاء على قرابة عشرة من العناصر القيادية.

في بداية الثمانينات اجتمع القذافي مع وفد من قيادات حزب التحرير من غير الليبيين لمناظرته ومناقشته بشأن ما أعلنه وأثار ضجة كبيرة بين الإسلاميين حينها في موضوع مرجعية الحديث النبوي تجاه النصّ القرآني، ودعوته إلى التخلي عن هذه المرجعية. وبالفعل، جرت مناقشة فكرية بين الوفد والعقيد القذافي امتدت على مدى أربع ساعات، قام بعدها الحزب بطبع تفاصيل المناظرة وتوزيعها على المسلمين في العالم بأكثر من لغة بيّنوا فيها أن منكر حجيّة أحاديث رسول الله كافر[١٨].

كانت هذه الحادثة جزءاً من المواجهة السياسية المفتوحة بين حزب التحرير والنظام الليبي، وأدت إلى استعارها من جديد، وعلى إثرها في نيسان/ أبريل ١٩٨١ جرى مرة أخرى اعتقال ثلاثين شخصاً من نشطاء الحزب في طرابلس وبنغازي وأجدابيا. وفي نيسان/ أبريل ١٩٨٢ جرت محاكمتهم أمام المحكمة الثورية التي حكمت بالإعدام حضورياً على كل من: عبد الله

---

(١٦) محمود الناكوع، **ملامح الصراع السياسي والثقافي في ليبيا**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٧)، ص ١٣١.

(١٧) محمود الناكوع، **أقباس على طريق الشباب**، ط ٣ (القاهرة: مطبعة الأمل، ١٩٨٨)، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٨) بيان صادر عن المكتب الإعلامي لحزب التحرير في (١ رمضان ١٤٠٣هـ) الموافق فيه ١١ حزيران/ يونيو ١٩٨٣م.

المسلاتي، وحسن كردي، وكان يعاني مرض السل، وعبد الله حمودة، وصالح النوال، ومحمد احفاف، ونمر خالد عيسى، وناصر سريس، وعلس عوض الله، وبديع حسن بدر.

أما المحكومون الأربعة الأخيرون فهم من فلسطين، وكانوا يعملون بالتدريس في أجدابيا.

وقد نفّذ حكم الإعدام فيهم جميعاً في نيسان/أبريل ١٩٨٣. وتوقف بعدها نشاط الحزب(١٩) بشكل علني داخل ليبيا، وتحول إلى عمل سري، في حين تابعت المواقع الإعلامية التابعة للحزب في الخارج حملتها على النظام الليبي.

رابعاً: الجماعة الإسلامية المقاتلة

تعتبر الجماعة الإسلامية المقاتلة من أهم وأقوى التنظيمات الإسلامية الليبية التي اعتمدت خيار التغيير بقوة السلاح، وخاضت مواجهات عسكرية مع قوات السلطة المتمثلة في الجيش، أو الشرطة، أو اللجان الثورية.

إرهاصات ميلاد هذه الجماعة كانت في أوائل ثمانينيات القرن الماضي، وتزامنت تلك البدايات مع بروز تنظيم «اللجان الثورية»، وهو أحد أذرعة السلطة الحاكمة، وهو تنظيم مسلح.

ومن أبرز الشخصيات الإسلامية التي تمت تصفيتها بسبب خطبها ومواقفها الإسلامية المعلنة، والرافضة للخطاب الرسمي، وخاصة في ما يتعلق بالسنّة النبوية، ودور العلماء، هو الشيخ الشهيد محمد البشتي الذي قتلته اللجان الثورية عام ١٩٨٣.

مع بداية أعمال العنف التي نفذتها اللجان الثورية عام ١٩٨٠ وما قبلها، والتي استهدفت عشرات الشخصيات في داخل البلاد وخارجها، اشتد غليان الصراع داخل المجتمع الليبي، وخاصة في أوساط الشباب الذين شاهدوا زملاءهم وإخوانهم يعلقون على أعواد المشانق في الجامعات، وفي الميادين العامة، وداخل السجون.

أثناء ذلك الغليان، اتجهت مجموعات من الشباب بقوة نحو ما تطرحه

---

(١٩) الفاضلي، «البديل السياسي في ليبيا.. ودولة ما بعد «الثورة» ٩».

العقول والأقلام الإسلامية، وقيادات الصحوة الإسلامية. في تلك الأجواء المأزومة الملتهبة، كانت بذور أفكار العنف المضاد في داخل البلاد، وفي خارجها، تجد تربة خصبة للنمو والانتشار.

وعلى المستوى العالمي، كانت هناك تحولات إسلامية كبرى، لها صداها وانعكاساتها على كل المجتمعات الإسلامية، ومنها نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، والثورة الأفغانية (١٩٧٩ ـ ١٩٩٢). كل تلك التطورات الداخلية، والتغيرات الإسلامية العالمية، كانت تصبّ في صالح التيارات الجهادية المقاتلة.

وأصبح الشباب المتدين في ليبيا يبحث ويقرأ عن الفكر الجهادي. وكانت الأشرطة وما تتضمنه من مادة جهادية، ومنها خطب عبد الله عزام، وغيره، إلى جانب خطب الشيخ محمد البشتي، وأعمال الشهيد سيد قطب، وخاصة **معالم في الطريق**، وبعض ما **في ظلال القرآن**، وآراء أحمد بن تيمية في مادة الفتاوى المتعلقة بالجهاد، هي بعض المصادر التي ألهبت حماسة الشباب، ودفعتهم إلى إنشاء تنظيم سرّي معارض. وكانت لهم مجلة اسمها **الفجر** تصدر عن مركز الإعلام الإسلامي، وكانت توزع في لندن في تسعينيات القرن الماضي، عندما كانت لندن فاتحة أبوابها وملفاتها لاستقبال عناصر كثيرة من كل التيارات الإسلامية، وخاصة تلك التي كانت في أفغانستان أثناء الحرب ضد الاحتلال السوفياتي لأفغانستان.

وبالرجوع إلى بعض أدبيات الجماعة، ومقالاتهم، ورسائلهم في مجلة **الفجر**، نجد صياغة شديدة العنف في نهج التغيير، وتجسد ذلك العنف في عدة عمليات في عدة مناطق من البلاد من غربها إلى شرقها[٢٠].

وظلّ تنظيم هذه الجماعة يعمل بشكل سري في داخل البلاد وخارجها إلى ١٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥، حيث صدر أول بيان بشأن الإعلان عن قيام الجماعة الإسلامية المقاتلة في ليبيا. وجاء فيه: «تعلن الجماعة الإسلامية المقاتلة عن قيامها من أجل أداء واجب الجهاد في سبيل الله... وقد آن الأوان للجماعة الإسلامية المقاتلة أن تخرج من طور السرية إلى طور العلنية، نظراً إلى

(٢٠) الفجر (الجماعة الإسلامية المقاتلة)، السنة ٣، العدد ٢٤ (١٩٩٧).

المرحلة الحساسة التي يمر بها العمل الجهادي في ليبيا. وقال البيان إن إزالة مثل هذا النظام المرتدّ، وتخليص الشعب الليبي المسلم من معاناته، لا يمكن أن يتم بدون جراح وآلام وتضحيات...).

وفي البيان ذاته أوضحت قيادة الجماعة السياسة العامة في عدة نقاط منها:

ـ جماعة مسلمة تعدّ العدة لجهاد أعداء الله، وعلى رأسهم الطواغيت الحاكمين بغير ما أنزل الله حتى لا تكون فتنة، ويكون الدين كله لله.

ـ الاعتقاد والفهم والمنهج: عقيدة أهل السنّة والجماعة، وما كان عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين.

ـ الغاية والهدف: مرضاة الله عز وجل، والعمل على إقامة دينه والتمكين له في الأرض.

ـ الوسيلة: اتباع أمر الله تعالى بالجهاد في سبيله، والدعوة إليه من خلال جماعة ذات أمير وعهد على السمع والطاعة والجهاد.

ـ أسلوب العمل: إعداد الأفراد إعداداً شاملاً[٢١].

وللجماعة منطلقات عبّرت عنها في كتاب يحمل عنوان: **خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة**، أعده أبو المنذر الساعدي الذي يعتبر فقيه الجماعة، أو المنظّر الشرعي للجماعة[٢٢].

وفي عام ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م صدرت الطبعة الثالثة لتلك الخطوط العريضة. وفي مقدمة الكتاب نقرأ: «فها هي الطبعة الثالثة لكتاب **خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة** تخرج إلى النور بعد مرور أكثر من أربع سنوات على المعركة الدائرة بين الجماعة الإسلامية المقاتلة ونظام الردّة والعمالة في ليبيا»[٢٣].

ورغم الكلام الذي نجده في صفحات الكتاب (١٧٠ صفحة)، فليس في الكتاب أي تحليل فكري للواقع الليبي، أو النظام الحاكم في ليبيا.

(٢١) البيان الأول للجماعة الإسلامية المقاتلة (١٨ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٥).

(٢٢) «خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة،» ليبيا وطننا، <http://www.libya-watanona.com/>.

(٢٣) **خطوط عريضة**، ط ٣ (٢٠٠٣)، المقدمة ص ٥.

ومن قيادات ذلك التنظيم الأسماء التالية:

ـ عبد الحكيم الخويلدي، ولقبه أبو عبد الله الصادق، أميراً للجماعة.

ـ سامي مصطفى الساعدي، ولقبه أبو المنذر، المنظّر الشرعي للجماعة.

ـ صلاح فتحي سليمان، يعرف بعبد الرحمن الحطاب (قتل في درنة أثناء مواجهات مع قوة عسكرية حكومية عام ١٩٩٧).

ـ خالد الشريف (أبو حازم)، نائب أمير الجماعة.

ـ مفتاح الدوادي. أمير الجماعة، عام ١٩٩٢.

ـ نعمان بن عثمان، رئيس اللجنة الإعلامية والسياسية، والناطق باسم الجماعة تحت اسم أبو تمامة الليبي، وعبد المجيد الليبي.

ـ مصطفى قنيفيد، مسؤول اللجنة العسكرية.

ـ عبد الوهاب قائد، آمر القطاع الجنوبي.

ـ عبد الحكيم العماري، رئيس اللجنة الأمنية، قتل عام ١٩٩٦.

ـ صالح عبد السيد، رئيس اللجنة الشرعية، قتل عام ١٩٩٦.

وكان جل هؤلاء من طلبة كلية الهندسة في طرابلس، وبعضهم من كلية الطب، وكلية العلوم السياسية.

منذ المواجهات التي وقعت بين عناصر الجماعة وقوات الدولة، والتي تصاعدت خلال عامي ١٩٩٥ و١٩٩٦، وقيام الأجهزة الأمنية بتضييق الخناق عليهم، انتهى نشاطهم داخل البلاد، ثم جرى اعتقال أميرهم ونائبه من قبل المخابرات الأمريكية، وسُلّموا إلى السلطات الليبية.

بعد الإفراج عن عبد الحكيم بالحاج الخويلدي ورفاقه، أجرى معه الصحفي نعيم العشيبي مقابلة نشرت على موقع «ليبيا اليوم» بتاريخ ١٣ نيسان/أبريل ٢٠١٠، قال فيها إنه اعتقل في ماليزيا، في شباط/فبراير ٢٠٠٤ من قبل سلطات الجوازات والهجرة الماليزية، بتدخل من وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، ثم نقل إلى بانكوك للتحقيق معه من قبل عناصر من الوكالة الأمريكية، ثم تم ترحيله إلى ليبيا وتسليمه إلى السلطات الليبية بتاريخ ٨/٣/٢٠٠٤.

مرة أخرى، يبرز سيف الإسلام القذافي ساعياً لفتح قنوات الحوار عبر مؤسسة القذافي للأعمال الخيرية: «أبدت المؤسسة استعدادها ورغبتها، كما جاء في البيان الإعلامي في ١٥/٦/٢٠٠٥، في فتح باب الحوار مع المنتمين إلى هذه الجماعة. ثم بدأت الجمعية في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٦ في حوار مع بعض من هؤلاء الجماعات بهدف إقناعهم بالعدول عن العنف»[٢٤].

ومنذ عام ٢٠٠٧، دخلت الحوارات مرحلة متقدمة نسبياً، وتم الإفراج عن تسعين شخصاً لهم علاقة بالجماعة المقاتلة. واستمرت الحوارات التي شارك فيها الشيخ علي الصلابي لعدة شهور[٢٥].

وفي ما بعد، انتهت الحوارات إلى بلورة صيغة، تؤكد تخلي قيادات وأعضاء الجماعة عن قناعاتهم المتشدّدة السابقة، وقاموا بمراجعات فكرية استمرت نحو سنة أو أكثر، وانتهت المراجعات بصدور كتاب تضمّن مادة المراجعات، وكان عنوانه **دراسات تصحيحية في مفاهيم الجهاد والحسبة والحكم على الناس**، تم إعداده تحت إشراف قادة الجماعة الإسلامية المقاتلة. صدرت الطبعة الأولى للكتاب عام ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، وقد أثنى كثير من العلماء على مادة الكتاب.

وترتب على الحوارات والمراجعات إطلاق سراح قيادة الجماعة، وكل أعضاء الجماعة الذين اقتنعوا بالمراجعة. وكان سيف الإسلام القذافي هو الذي سعى إلى تسوية تلك المسائل الشائكة والمتعلقة بالصراع الذي كان حامياً بين السلطة وتلك الجماعة، وجماعات أخرى أيضاً.

خامساً: حركة التجمّع الإسلامي

بدأت الحركة على شكل مجموعة من الملتزمين إسلامياً، مع المحافظة على السنّة النبوية بصورة معتدلة في حوالى عام ١٩٧٤، كما يروي الشيخ محمد أحداش. وفي أوائل التسعينيات من القرن الماضي، انضموا إلى تنظيم الإخوان المسلمين في ليبيا لمدة قصيرة جداً. ثم وقعت خلافات تنظيمية،

(٢٤) تقرير مؤسسة القذافي للأعمال الخيرية لعام ٢٠٠٦.

(٢٥) أهم الأخبار والتصريحات التي دارت حول الحوار نشرت في الصحف ومواقع الإنترنت أيام ٢ و٣ و٤ آب/ أغسطس ٢٠٠٩، ومنها تصريح الشيخ علي الصلابي.

وحدث انشقاق أدى إلى انسحاب عدد منهم من تنظيم الإخوان، وأسسوا «حركة التجمع الإسلامي» على نمط التنظيمات الجبهوية المرنة التي تسعى إلى جمع أكبر عدد من الإسلاميين من دون فرض قيود تنظيمية، ومن دون الارتباط بأي تنظيم إسلامي خارج البلاد.

تأسست حركة التجمّع الإسلامي عام ١٩٩٠، ومن أبرز قياداتها: مصطفى الطرابلسي وجمال الورفلي ومحمد أحداش وإدريس ماضي ومصطفى الجهاني، والأخيران هما من الإخوان المسلمين المخضرمين، وانضما إلى التجمّع، وكلاهما قتلا في سجن أبو سليم عام ١٩٩٦، كما قتل للأسباب نفسها جمال الورفلي وجمال الفيتوري وتوفيق بن عمران، وجميعهم ينتمون إلى التجمّع الإسلامي. ويُعتبر مصطفى الطرابلسي، وهو أستاذ جامعي متخصّص في الجغرافيا، المنظّر الرئيسي للتجمّع. وله بعض الأوراق التي تبحث في مسائل تتعلق بالدولة الإسلامية، والحكم الإسلامي، والطريق إلى ذلك[٢٦].

وكان مصطفى الطرابلسي، كما يروي البعض، معجباً بأفكار وأساليب د حسن الترابي، في خياراته التنظيمية وتطويرها.

تركّز المنطلقات الفكرية للتجمّع على التربية الشرعية، وتدرس في حلقات، كما تهتم بالعقائد، والفقه، والفكر الإسلامي بصورة عامة. ومن الكتب التي كانت متداولة بين الأعضاء: **كبرى اليقينيات الكونية**، للشيخ محمد سعيد رمضان البوطي؛ **والأصول الثلاثة: الله، الرسول، الإسلام** لسعيد حوّى. مع الاهتمام بالفقه المالكي. وحدّثني أكثر من شخص أن أفكار الشيخ راشد الغنوشي، رئيس حركة النهضة الإسلامية في تونس، كانت إحدى مصادر التثقيف عند بعض عناصر التجمّع.

وكان من بين تنظيم التجمّع مجموعة تؤمن بالعمل الجهادي، أي العمل المسلح، بقيت في التجمّع نحو عام، ثم انسحبت، وانضمت إلى الجماعة الإسلامية المقاتلة. وعندما حدثت الصدامات المسلحة بين المجموعات المقاتلة وقوات الدولة، جرت اعتقالات، عام ١٩٩٥، شملت عناصر من الجهاديين الذين كانوا في التجمّع، وعندها اكتشفت السلطات تنظيم التجمع

(٢٦) «مدى وجوب التأسي بمنهجه عليه السلام في إقامة الدولة الإسلامية» (أوراق مطبوعة).

واعتقلت عدداً منهم، وفرّ الآخرون إلى خارج البلاد. من أولئك الذين تمكّنوا من مغادرة البلاد: مصطفى الطرابلسي ومحمد أحداش وعادل صنع الله وعبد الوهاب الهلالي وسالم بشاشة وآخرون. وتم رثاء العناصر القيادية التي قتلت عام ١٩٩٦[٢٧].

وللتجمّع ميثاق يحدد منطلقاته وأهدافه، بحسب قول أحد العناصر، لكن لم أتمكّن من الحصول على نسخة منه.

سادساً: المجموعات السلفية

السلفية، بشكل عام، لفظة تعني التدين على طريقة السلف الصالح، وهم صحابة رسول الله (ﷺ)، ومن تبعهم واقتدى بهم. على هذا الأساس، فجميع الحركات الإسلامية تعتبر نفسها بمعنى من معاني الاقتداء الكثيرة هي سلفية.

وهناك ما يمكن أن نسمّيه بالسلفية النصية الحرفية، وهي مدرسة يكثر روّادها والمنظّرون لها في العربية السعودية، وفي مناطق أخرى من العالم الإسلامي.

المدرسة النصية الحرفية تُعنى كثيراً بالمظاهر الخارجية، مثل: إعفاء اللحي، وتقصير السراويل، وغيرها من الملابس لتصل إلى ما فوق الكعبين، ولا تجيز بعض آرائها للسيدات سياقة السيارات. وهناك مجموعة فكرها شديد الولاء للسلطة ولولي الأمر فيها.

هذا الفكر وصل إلى ليبيا في كثير من مفاهيمه وصوره من المدرسة السلفية السعودية التي تعرف في بعض فروعها بالمدخلية نسبة إلى أحد علماء السعودية ربيع المدخلي.

وعرف عدد من الشباب أفكار ذلك التيار بشكل خاص خلال تأدية مناسك الحج والعمرة، حيث توزع الكتيبات مجاناً، وجلها تركز على الجوانب التي أشرنا إليها. لكن هذا التيار كان يقلق بمفاهيمه وسلوكه الكثير من المواطنين، ومنهم رواد المساجد.

الجدير بالملاحظة أن الفكر السلفي ظل عند عموم المجتمع الليبي، كما

(٢٧) جيل ليبيا (٩ تموز/ يوليو ٢٠٠٩)، <http://www.jeel-libya.net> ، والمنارة (٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٩).

عبر عنه الأئمة الكبار من أمثال الإمام ملك بن أنس، صاحب المذهب السائد في ليبيا، وهو الأصل في عبادة ومعاملات المجتمع الليبي، وهو الأصل في الفتاوى التي تتعلق بشؤون الأفراد والأسر.

خاتمة

تميّزت الحركات الإسلامية في ليبيا في عهد العقيد القذافي بسمة مشتركة، وهي معارضة النظام وما فرضه من سياسات ومن أفكار تجسدت في **الكتاب الأخضر** وغيره من الطروحات والأفكار التي اعتبرت من قبلهم مخالفة للشريعة.. ونظراً إلى غرابة هذه الأفكار وما صاحبها من عنف منذ السنوات الأولى لانقلاب ١٩٦٩، فقد اتخذت الحركات الإسلامية موقفاً معارضاً لحكمه وسياساته وأفكاره، ولذلك عوقبت كلها بعنف من جانب نظام الحكم الذي كان يعتمد أساليب القمع وكبت الحريات. ولكن تلك الحركات كانت تختلف في التعبير عن أفكارها وأساليبها، وفي التعامل مع نظام الحكم. فمثلاً لم يعتمد الإخوان المسلمون نهج المعارضة المسلحة مطلقاً في ليبيا في العهدين الملكي والجمهوري أو الجماهيري، واقتصروا على البرامج الدعوية والإعلامية، سواء في داخل البلاد أو خارجها، بل حاولوا في العقد الأول من القرن الحالي أن يدخلوا في حوارات مع السلطة بهدف تحقيق إصلاح مناسب والتحول من مرحلة غير دستورية وفوضوية إلى مرحلة دستورية تكرّس دولة القانون، غير أن السلطة لم تكن جادة في ذلك، وفشلت تلك المحاولات الإصلاحية.

وبالنسبة إلى حزب التحرير، فهو لم يعتمد بدوره نهج المعارضة المسلحة، وركّز على نشر مفاهيمه السياسية بالطرق السلمية، وكان منتسبوه يوزعون المناشير التي تبشر بأفكارهم، وهي أفكار حزب التحرير المعروفة. وقد تعرض أعضاء الحزب لسلسلة من الاعتقالات والتعذيب والإعدامات لسبب واحد هو إصرارهم على مواجهة سياسية مفتوحة مع النظام الليبي، وكانوا يعلنون ذلك خلال التحقيقات مع المسؤولين من رجال الأمن، وكان القذافي يعتبر ذلك تحدياً له ولحكمه ولسلطته، وترتب على ذلك استخدام كل أنواع العنف معهم للقضاء عليهم.

أما الجماعة الإسلامية المقاتلة، فقد اعتمدت نهج القوة لتغيير الحكم في ليبيا، وسلّحت أعضاءها، وخاضت معارك عدة ضد رجال الأمن، وخاصة في المناطق الشرقية من البلاد، وهي المناطق التي شهدت معارضات متنوعة

للنظام الليبي، لأسباب عديدة قبلية وتنموية وسياسية، وبعد سنوات من المواجهات تمكّن النظام الحاكم بقوة السلطة وأدواتها الفتاكة أن يعتقل المئات منهم، وانتهى نشاطهم، ثم جرت حوارات معهم انتهت إلى مصالحة معهم، وأجرت قيادتهم مراجعة لمفاهيمهم، وصوبوا الأخطاء التي وقعوا فيها. وبذلك انتهت جميع الحركات الإسلامية في ليبيا إلى خيار الإصلاح السلمي، لكن السلطة الحاكمة لم يكن لديها أية توجهات للسماح لتلك الحركات بالمشاركة في أي نشاط سياسي أو حتى ثقافي يعكس قناعاتها. هذا الواقع حرم الحركات الإسلامية عموماً حتى من العمل الاجتماعي والمؤسساتي والثقافي، فقد كان ينظر إلى أي نوع من هذا الأمر من قبل النظام بأنه خروج عن مفاهيم «الثورة الثقافية»، والنظرية الثالثة، ومضامين الفلسفة التي يقوم عليها النظام على أساس المؤتمرات الشعبية التي تختزل كل الحراك الشعبي في المدن وفي البادية بين القبائل. مع ذلك يبقى الإسلام في ليبيا إسلاماً فطرياً عميق الجذور في ثقافة المجتمع الليبي، وتبقى الثقافة الإسلامية التقليدية الرائد الأساسي وسط التجمّعات القبلية وفي الأوساط المدينية التي ينهل منها الجيل الجديد، إلا أن تسرّب المفاهيم والأفكار الإسلامية الجديدة بدأ مع الألفية الجديدة يفعل فعله، فكرياً وثقافياً، من دون أن يكون هناك استيعاب من النظام لضرورة التغيير باتجاه الحريات والإصلاح والسماح بالتعددية السياسية. وظلت الأوضاع على تلك الحال حتى تفجرت ثورة الشعب بتاريخ ١٧ شباط/فبراير ٢٠١١. وهي الثورة التي بدأها شباب أغلبهم من الأوساط الشعبية التي لا أيديولوجيا لهم، وكل مطالبهم مجموعة من القيم والمبادئ العامة، ومنها: الحريات العامة، ووضع دستور للبلاد، وتوظيف ثروة البلاد توظيفاً سليماً وعادلاً، وجاءت تلك الثورة تفاعلاً مع ثورتي تونس ومصر. وفي أثناء كتابة هذه الصفحات كانت ثورة الشعب الليبي لا تزال في بداياتها، ومن المتوقع أن تشارك الحركات الإسلامية، وهي صغيرة العدد وقليلة الخبرات السياسية في النشاط السياسي الذي ستتضح معالمه بعد استقرار البلاد، وبعد النتائج التي ستظهر في نهاية الصراع بين سلطة القذافي والثورة الشعبية القائمة حتى الآن في ٢٨ آذار/مارس ٢٠١١.

ملحـــق

بسم الله الرحمن الرحيم

حضرة صاحب السمو الأمير الجليل السيد إدريس السنوسي حفظه الله

نحمد إليكم الله الذي لا إله إلا هو، ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم ومن دعا بدعوته إلى يوم الدين وبعد

فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يا سمو الأمير:

في غرة هذا الشهر المكرم الذي تفتح فيه أبواب الجنان، وفي هذه الأرض المباركة بإذن ربك المتشرفة بالدعوة السنوسية الحقة، وفي رحاب أمير برقة المستقلة ذي الغيرة الدينية والأنفة العربية والروح الإنسانية العالية... في هذه الأوضاع مجتمعة يستقر بنا المقام بإغلاق هذا التسيار بعد سفر طويل شاق، ونحن أشد ما نكون أملاً في تحقيق ما ابتغيناه وسعينا إلى إدراكه.

يا صاحب السمو:

نحن ثلاثة من شباب "جماعة الإخوان المسلمين" بمصر الشقيقة... أصابنا من الاضطهاد والعسف ما أصاب كل من يمت بصلة إلى هذه الجماعة التي لم يكن لها من مقصد إلا إقامة "الدولة" على قواعد "الدين" بتطبيق الشريعة الإسلامية الغراء.

فلم يكن أمامنا يا صاحب السمو - وقد اشتدت بنا حركة الظلم والتنكيل - وإنه شر الرعاء الحطمة - إلا أن نخرج من بلدنا إلى بلد نستطيع العيش فيه آمنين مطمئنين نعبد الله مخلصين له الدين مقتفين "الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله، ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً، ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز".

فاتجهنا نحو سموكم وكلنا أمل أننا سنجد في رحابكم الطمأنينة تامة وقد أجمع القوم من حضر ومن بادية أننا لن نجد الأمان إلا في كنف سموكم «والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم».

يا صاحب السمو:

حقيقة إننا متهمون، وأن الحكومة جادة في البحث عنا.. ولو كنا مطمئنين إلى أن العدالة في مصر تأخذ مجراها، وأن أجهزة السلطة الحاكمة غير متحكمة فيها لما تحملنا كل هذا السفر الطويل الشاق.

أيها الأمير العربي المسلم:

لقد جئنا إليكم نطلب الأمان في وقت عز فيه على الفرد أن يجد الطمأنينة على حياته ونفسه إلا في كنف سموكم...

والأمر لكم، وإننا رهن إشارتكم وطوع نصحكم..

وإنه لما يشرفنا - يا سمو الأمير أعزك الله - أن نكون من العاملين تحت لوائكم الخادمين تحت إشرافكم؛ مكرسين كل قوانا لخدمة شعب برقة الكريم ودولتكم الفتية..

أعز الله بكم الإسلام وحقق على يديكم آمال العرب، وأتم لشعب برقة الأبي حريته ونهضته في ظل رعايتكم وتوجيهكم..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

المخلصون لسموكم:

محمود يونس الشربيني	المحامي
عز الدين ابراهيم	طالب في كلية الآداب بجامعة فؤاد
جلال الدين حمدة	كلية الآداب بجامعة فؤاد

١٩٤٩/٧/٨

سعادة السيد الصديق عابد

بعد التحية

في الساعة ١٢ ونصف ليلة البارحة اركبو علينا المصريين الثلاثة الذين بعثوهم حكومتكم بعثة للبحث عنهم وقد انزلناهم بسرايانا الهنا ر وقد اعطينا الخبر للوالي بانهم اتوا في عهدتنا واعطينا خبر للقنصل وحسب بلاغه فهذا انه شددوا في طلب تسليمهم فرفضنا رفضاً باتاً فهددني بانه لاستباح البعثة هنا حتى تقبض عليهم فلهذا يجب ان تكون الحراسة عليهم كافية وان تكون المسؤول عنهم في هذه المدة قابلاً أميناً ومأمونة خوفاً من ان تحصل فيهم هتيكة وقد حذرناهم وقلنا لهم لا يبارحوا القصر حتى ياتوا من سفرنا وكلما يحتاجونه اليه يحضره لهم محمد ابو عمر الفضل لهذا اعلمنا سيادتكم لاتخاذ اللازم ودمتم محترمين

محمد ادريس السنوسي

٥٧ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في سورية

عبد الغني عماد

مقدمة

تعود العلاقة بين الإسلام والدولة في سورية إلى ما قبل الاستقلال السياسي لسورية في العام ١٩٤٦. فقد أتاحت فترة التنظيمات العثمانية فرصة للكثير من علماء الدين الدمشقيين لتأسيس جمعيات دعوية وخيرية، لكنها كانت بشكل أو بآخر تعمد إلى ممارسة أدوار عامة وسياسية. وقد عكست هذه الجمعيات رغبة «العلماء» في بلاد الشام عموماً في استرداد نفوذهم بعد تضاؤل سلطتهم المعنوية عقب الإجراءات التي اتخذتها الدولة العثمانية آنذاك في ما يعرف بالتنظيمات التي منحت قيمة إلى المعارف غير الدينية، إذ برزت سلطة المصلحين الذين حاولوا المزاوجة بين مرجعيتهم الدينية الإسلامية والحداثة الأوروبية ومفاهيمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي لا بد أن تتأسس الدولة الحديثة عليها؛ وهم اعتبروا العلماء التقليديين عائقاً في مشروع الإصلاح الذي اتبعته الدولة العثمانية منذ نهايات العام ١٨٦٠، والذي كان أحد أوجه التغيير فيه يتجلى في إقامة نظم للتعليم الموحد[(١)].

تكاثرت الجمعيات الدينية التي قادتها شخصيات دينية بارزة في المجتمع الدمشقي، فتأسست جمعية الهداية الإسلامية (١٩٣٠)، ثم جمعية التمدن الإسلامي (١٩٣٢)، التي أدت دوراً بارزاً في رفد الكتلة الوطنية التي كان لها

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الغني عماد، **السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر: دمشق طرابلس وحلب** (بيروت: دار النفائس، ١٩٩٣)، ص ٣٣ ـ ٤٨.

دور محوري في نيل استقلال سورية بعدد من القيادات الشهيرة، وفي الوقت نفسه أمدت حركة الإخوان المسلمين السورية في ما بعد بعدد من القيادات البارزة، وكان لمجلتها تأثير واسع في مصر والمشرق العربي بشكل عام[٢].

تأسست أولى التنظيمات الإسلامية المعنية بالحياة العامة في ثلاثينيات القرن الماضي في أجواء مقاومة الاستعمار الفرنسي وتداعياته السياسية والتربوية، وقد شكّلت جمعية الشبّان المسلمين (١٩٣٦) في حمص مع أبو السعود عبد السلام، ومع جمعية دار الأرقم في حلب (١٩٣٦) التي قادها عمر بهاء الدين الأميري، بالإضافة إلى شباب محمد في دمشق، بذور التأسيس الأول للإخوان المسلمين في سورية على يد مصطفى السباعي[٣].

عكست تلك المرحلة انخراطاً واضحاً للحركة الإسلامية في الحياة السياسية السورية قبل أن تغرق في نفق الانقلابات العسكرية المتتالية. فقد تمكّن الإخوان المسلمون حينها من تشكيل ما يسمّى «الجبهة الإسلامية الاشتراكية» عام ١٩٤٩ والوصول إلى البرلمان عبر أربعة نواب، بل إنهم تمكنوا عبر حنكة وكاريزمية مصطفى السباعي، المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية، من إيجاد مخرج وسطي حول وضع مادة «دين الدولة هو الإسلام» في الدستور، التي أثارت حينها الكثير من النقاش والخلاف، قدمه السباعي بأن يكون دين رئيس الدولة هو الإسلام، وبأن يكون الفقه الإسلامي هو المصدر الرئيسي للتشريع. وهذا يعني أن التشريع يمكن أن يستند إلى مصادر أخرى، بل إن السباعي اعتبر في نقاشاته أن الإسلام دين علماني[٤]، بل وهو بفضل شخصيته البراغماتية تكيّف مع القيادة الناصرية زمن الوحدة، فكتب عام ١٩٥٩ كتابه الشهير **اشتراكية الإسلام** ليؤمّن بذلك الغطاء الشرعي لقوانين الإصلاح الزراعي التي طبقها عبد الناصر، وأعلن باسم الإخوان دعمه له في مواقفه بعد العدوان الثلاثي، وخاصة بعد أن حوّل عبد الناصر إلى بطل ألهب خيال السوريين.

---

(٢) **التمدن الإسلامي** ترأس تحريرها أحمد مظهر العظمة وكتب فيها مقالات شهيرة محمد كرد علي وعبد الرحمن الشهبندر ولطفي الحفار ومعروف الدواليبي وغيرهم من كبار الأدباء والكتاب.

(٣) يوهانس رايسنر، **الحركات الإسلامية في سوريا**، ترجمة محمد إبراهيم الأتاسي (بيروت: رياض الريس، ٢٠٠٥)، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(٤) عبد الرحمن الحاج، «ظواهر الإسلام السياسي وقياداته في سورية: استعادة الخيار الديمقراطي،» في: مصطفى السباعي، «لماذا يجب أن يكون دين الدولة الإسلام؟،» جمعية خريجي المعاهد والجامعات للدفاع عن دين الدولة (دمشق) (١٩٥٠)، ص ٧، <http://www.strescom.org>.

لذلك نجح الإخوان بعد عودة الحياة السياسية الديمقراطية بعد الانفصال من الحصول على عشرة مقاعد في البرلمان[٥].

منذ أن عاشت سورية عهد الانقلابات العسكرية، غاب عنها الاستقرار السياسي، وتعطلت الديمقراطية والتداول السلمي للسلطة، ورغم أن الإسلاميين لم يتورطوا في لعبة الانقلابات، بل كانوا ضحية لها، تولدت أحقاد متراكمة بينهم وبين الانقلابيين البعثيين منذ أحداث حماة (١٩٦٤) ودمشق (١٩٦٦)[٦]، عزّزها احتقان طائفي وسياسي ناتج من احتكار السلطة[٧] أدى إلى جولات دموية عنيفة ونتائج كارثية انتهت بشكل دراماتيكي في الثمانينيات من القرن الماضي في عهد حافظ الأسد بالتدمير الكامل في حماة[٨]، تشتت بعدها الإخوان في بقاع شتى، وغاب تأثيرهم في الداخل بعد أن تم استئصالهم عسكرياً وقانونياً مع صدور القانون الرقم (٤٩) في ٧/٧/١٩٨٠ الذي حكم بالإعدام على كل منتسب إلى الإخوان المسلمين.

نجح نظام الأسد (الأب) في اجتثاث الإخوان المسلمين، وفي عهد الأسد (الابن)، ورغم المحاولات التصالحية، وخصوصاً بعد إصدار ما سمّي «ميثاق شرف العمل السياسي» الذي يعلن فيه الإخوان نبذهم للعنف بكل أشكاله وتأييدهم مبدأ «الدولة المدنية»[٩]، ثم إصدارهم برنامجهم السياسي الذي يعدّ قفزة نوعية على مستوى خطاب الحركة وأدائها، فإن ذلك كله لم ينعكس على طريقة تعامل السلطة معهم[١٠]، إلى أن انفجرت الثورة السورية، وبدأت معالم المشهد السياسي بالتغيّر بشكل جذري.

والواقع أن الإطاحة بكل أشكال العمل الحركي للإسلام السياسي، ونجاح النظام في تشتيته وتجفيف منابعه ومطاردة كوادره، إثر مجزرة حماة (١٩٨٢)

---

(٥) رضوان زيادة، **الإسلام السياسي في سوريا** (دبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٨)، ص ١٨٣.

(٦) يوم اقتحام الجامع الأموي بالدبابات لتفريق واعتقال المجتمعين سلمياً، من علماء ومواطنين، رداً على مقال نشره ضابط في مجلة الجيش فيه مسّ بالذات الإلهية، وقد اقتيد يومها الجميع إلى سجن المزّة.

(٧) نيكولاس فاندام، **الصراع على السلطة في سورية، الطائفية والإقليمية والعشائرية في السياسة، ١٩٦٠ ـ ١٩٩٥** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٦).

(٨) لمزيد من المعلومات حول الإخوان المسلمين في سورية، انظر دراسة فادي شامية المخصصة لهذا الموضوع في فصل جماعة الإخوان المسلمين من المجلد الأول من هذا الكتاب.

(٩) **الحياة**، ٤/٥/٢٠٠١.

(١٠) زيادة، **الإسلام السياسي في سوريا**، ص ١١٩.

التي تمثل ذروة نهج الاجتثاث التي اتبعه النظام تجاه هذا التيار، ترك الساحة الإسلامية فارغة، ورسم بالتالي حدود وسقف العمل الإسلامي المسموح به ضمن إطار ما يمكن أن نسميه تديّناً شعبياً ـ صوفياً صامتاً، تعليمي الطابع، مستأنساً وعظياً من جهة، وقريباً من السلطة أو مهادناً لها أو أحد صنائعها من جهة أخرى. ويمكن رسم ملامح الجماعات الإسلامية السورية وتياراتها ضمن هذا الإطار.

أولاً: العلماء من المغالبة إلى المشاركة

أدى علماء سورية وقياداتها الدينية دوراً مهماً في صوغ الحياة السياسية منذ استقلال الدولة السورية عن السلطنة العثمانية عام ١٩١٩. إلا أن التطورات اللاحقة، وخاصةً في ما يتعلق بالعملية السياسية الديمقراطية آنذاك، التي سمحت بتعاظم دور الأحزاب، أدت إلى انكفاء هذا الدور المباشر ليتحول إلى حالة رمزية، في حين أن بعض القيادات الدينية اكتسبت قيمة مضاعفة بانخراطها في العمل الحزبي المباشر. فقد كانت كاريزمية الشيخ عصام العطار، والشيخ مصطفى السباعي، بانخراطهما في تنظيم الإخوان المسلمين مثالاً على هذا الأمر، في حين فضل عدد آخر من القيادات تجنب السياسة مقابل رموز أخرى انتهجت خطاً انحصر بالتصدّي لما تراه مسيئاً للقضايا التي تتعلق بالدين والأخلاق، وممارسة نهج يقدم العلماء فوق السياسة، باعتبارهم مرجعيات أكبر من مجرد موظفين في الجهاز الديني الرسمي، مثل الشيخ حسن حبنكة الميداني، والشيخ عبد الكريم الرفاعي، وغيرهما.

من الناحية التنظيمية، لا يمكن الحديث عن جماعة متماسكة بالمعنى التقليدي للجماعة الديني، وإنما يمكن النظر إليها باعتبارها جماعة نخبة دينية من دون رأس، لكل عضو فيها أتباعه المستقلون، وجميعهم متنافسون على جذب الأتباع عمودياً. أما تشكيلها أفقياً، فالرابط بين أعضائها متعلق بـ «الدور الوظيفي» الذي تنهض به الجماعة الدينية في المجال العام، فعضوية الجماعة تنبني على حجم الأتباع، والكاريزما الشخصية. لهذا السبب، فإن الخطباء البارزين يتمتعون بعضوية متميّزة في هذه الجماعة/النخبة[١١]. ومنذ العام ١٩٦٣، حين أصبحت السلطة تحت حكم حزب البعث، ازداد حرص بعض

(١١) الحاج، «ظواهر الإسلام السياسي وقياداته في سورية: استعادة الخيار الديمقراطي،» ص ٢٦.

القيادات الدينية على إقامة علاقات مصلحية مع السلطات الحكومية، بعضها لأسباب شخصية، وبعضها الآخر يتعلق برؤية تدعو إلى الاستفادة القصوى من الواقع الجديد لتثير الوعي الديني وحماية الأخلاق العامة. ومن هؤلاء كان أحمد كفتارو، ومحمد الشامي، ومحمد النبهان. وبعد انفجار أحداث الثمانينيات بين السلطات الحكومية والإخوان المسلمين، التي نتج منها هجرة عدد كبير من العلماء والمشايخ، أمثال: مصطفى الزرقا ومحمد المبارك وعبد الله علوان وسليمان الأشقر وناصر الدين الألباني، بدأ يتسلل إلى الوعي العام أحساس بالقهر والاضطهاد الديني غذّته طبيعة النظام وبعض الممارسات من جهة، وغياب الشفافية، وتعطيل الحياة الديمقراطية من جهة أخرى. واجه النظام السوري حالة الفراغ هذه الناتجة من هجرة العديد من كبار العلماء، والخوف من تسرب مشاعر الاضطهاد تجاه أهل السنّة بإجراءات غضّ فيها البصر عن صعود بعض القيادات الدينية الشابة التي بدأت في الظهور في المدن الكبرى، وخاصةً في حلب ودمشق، حيث برز الداعية محمد راتب النابلسي في دمشق مستفيداً من إرث عائلته، مقدماً خطاباً تربوياً يستند إلى منهجية «الإعجاز العلمي» التي شاعت في أكثر من بلد عربي. أما في حلب، فقد سطع نجم الشيخ أحمد حسون الصوفي النشأة في خطب الجمعة، ودروس الثلاثاء الأسبوعية في جامع الفرقان التي تميزت بمنحى روحي صوفي، وقد نجح في تقديم نفسه إلى السلطات كحليف عضوي للنظام بعد خلاف مزمن مع مدير أوقاف حلب السابق صهيب الشامي الذي ينتمي إلى عائلة دينية متحالفة مع النظام أيضاً، فعيّن خطيباً في جامع الروضة، ومفتياً عن المدينة عام ٢٠٠٢، وعضواً في مجلس الإفتاء الأعلى في سورية. وقدر له أن يترشح ويفوز لدورتين متتاليتين في الانتخابات لمجلس الشعب (١٩٩١ ـ ١٩٩٩) قبل أن يعيّن مفتياً عاماً للجمهورية السورية خلفاً للشيخ أحمد كفتارو عام ٢٠٠٤. واللافت حينها أن بروز الشيخ حسون تزامن مع بروز قيادات عديدة في حلب، كان بينها الشيخ محمود عكام الذي تميزت أطروحاته ودروسه في المدرسة الخسروية وجامع التوحيد بنزعة فكرية ومنحى اعتراضي واضح[١٢]. وهو ما دفعه إلى ترشيح نفسه للانتخابات عام ١٩٩٥، لكنه ما لبث أن انسحب منها ليفوز الشيخ حسون. وفي

(١٢) الشيخ د. محمود عكام مفتي محافظة حلب، وخطيب الجامع الأموي الكبير في حلب وأستاذ في كلّيتي الحقوق والتربية في جامعة حلب.

دمشق، برزت مع التسعينيات أيضاً وجوه شابة كان منها عبد اللطيف الفرفور، ومعاذ الخطيب، ومحمد حبش. ومع عودة أسامة الرفاعي عاد النشاط إلى «جماعة زيد»[١٣] وجمعياتها الخيرية ونشاطاتها المسجدية في المجتمع الدمشقي. وفي الواقع، بقي غالب القيادات الدينية التاريخية في الخارج، ورغم عودة بعضهم، كالشيخ عبد الفتاح أبو غدة، فإنه لم يسمح لأحد من هؤلاء العائدين بممارسة أي دور باستثناء جماعة زيد، كما أن ما أعطى المزيد من الفرص للقيادات الدينية الجديدة بالظهور في عهد الأسد (الابن) سياسته التي بدت للوهلة الأولى بأنها تمهد لتحول في نهج السلطة.

يمكن القول إن القيادات الدينية الجديدة في إطار المتغيّرات مع العهد الجديد والوعود بالإصلاح أبدت ميلاً للتعاون والنشاط السياسي، سواء بصورة التحالف مع النظام أم بصورة مستقلة عنه. في المقابل، لم يكن خافياً على أحد تلك الميول الرسمية لاستقطاب واحتواء هذه القيادات الدينية الصاعدة وإغراقها بالوعود والمناصب، واستبدال كهول العهد السابق بها. وهذا ما عبّر عنه حضور الرئيس الأسد لبعض المناسبات الدينية، كخطبة عيد الفطر (٢٠٠٢) التي ألقاها الشيخ محمود عكام، والذي قيل حينها إنه وعد بوزارة الأوقاف، وكذلك زيارة الرئيس الأسد لشيخ «جماعة زيد» في مسجد الرفاعي في دمشق، التي اعتبرت حدثاً غير مألوف في ذلك الحين، استهدف تقديم رسالة اطمئنان إلى المجتمع الدمشقي المحافظ. ترافق ذلك مع سعي العديد من هذه القيادات إلى تعزيز مكانتها في دوائر النظام، إلا أن إطلاق المعارضة السورية «إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي» أطلق تياراً اعتراضياً خارج نطاق ومنطق التحالف مع السلطة.

في الواقع، وسط كل هذه الأسماء والقيادات بقي د. محمد سعيد رمضان

---

(١٣) ظهرت هذه الجماعة في الفترة ١٩١٩ ـ ١٩٥٨، وكان الشيخ عبد الكريم الرفاعي أبرز من قادوا هذه الجماعة التي اعتمدت على الحلقات المسجدية التعليمية لتقديم معرفة تثقيفية وتربية أخلاقية إسلامية متينة. وقد وجدت انتشاراً واسعاً في دمشق، وامتدّت عبر شبكة مساجد على الرغم من وفاة مؤسّسها عام ١٩٧٣، إذ لم يجد أتباعه صعوبة في الاستمرار مع خليفته الشيخ أسامة؛ فقد سهّل لهم ذلك النموذج الصوفي في نقل المشيخة، بالإضافة إلى الشخصية الكاريزمية للشيخ أسامة. وقد تلقّت الجماعة ضربة أمنية قاسية إثر محنة الثمانينيات أدّت إلى قتل وسجن العديد من أعضائها ولجوء قادتها إلى العربية السعودية. ولم يعد الشيخ أسامة الرفاعي إلى دمشق إلا في سياق رغبة الأسد (الأب) بتسهيل انتقال السلطة إلى ابنه ومحاولة التصالح مع هذه الشريحة.

البوطي، الأستاذ في كلية الشريعة في دمشق، من الأسماء المتميّزة طيلة عهدي الأب والابن في ظل حكم آل الأسد في سورية. وقد لمع نجمه بقوة في الثمانينيات للأسباب السابق ذكرها نفسها، وأتيح له المجال واسعاً ليظهر في جميع المناسبات، وتم تخصيص برنامج أسبوعي له في التلفزيون السوري، مستفيداً من قدرات شخصية متميزة وقدرة على التأثير في المتلقي، فضلاً عن تمكّنه من اللغة العربية أسلوباً وكتابة وبلاغة، هذا فضلاً عن دروسه العلمية الأسبوعية في بعض مساجد دمشق، ومؤلفاته العديدة التي تعالج مواضيع مختلفة برؤية معاصرة، الأمر الذي مكّنه من بناء شعبية في أوساط المثقفين، زاد منها نفوذه الذائع الصيت مع النظام وعلاقته المباشرة مع الرئيس حافظ الأسد الذي منحه المزيد من حرية الحركة.

الشيخ البوطي من مواليد عام ١٩٢٩ من أصول كردية تنمي إلى جزيرة «بوطان» في تركيا، تأثر بوالده الشيخ ملا رمضان[١٤] (١٨٨٨ ـ ١٩٩٠) الذي كان بدوره من كبار الصوفية النقشبندية. في هذه الأجواء نشأ الشيخ البوطي وتلقى تعليمه في مدارس دمشق، ثم تابعها في الأزهر الشريف ليحصل منها على شهادة الدكتوراه من كلية الشريعة. وله أكثر من تسعين كتاباً تتناول مختلف القضايا الإسلامية، وهو من كبار ممثلي الاتجاه الصوفي والأشعري في سورية، كما أنه يعتبر من الناحية الفقهية المدافع الأبرز عن هذا الاتجاه، وخصماً عنيداً للدعوة السلفية ولحركة الإخوان المسلمين، وله كتاب في ذلك هو **اللامذهبية أكبر بدعة تهدد الشريعة الإسلامية**، وآخر بعنوان **السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهباً إسلامياً**.

فإلى جانب أحمد كفتارو، كان البوطي الشخصية الأبرز التي عرفها الجمهور السوري عبر ظهوره المتواصل ودروسه الأسبوعية في مسجد بني أمية ومسجد الإيمان والدرس التلفزيوني الأسبوعي (دراسات قرآنية)[١٥]. أسس البوطي خصامه مع الإسلام الحركي في كتابه **الجهاد** عام ١٩٩٣ حين فرّق بين مفهوم «الدعوة» ومن يسمّون بالإسلاميين أو الجماعات الإسلامية «فهؤلاء ليسوا أكثر من جماعات تسعى إلى الوصول إلى الحكم والسلطة». وقد تركّز كتابه

---

(١٤) انظر: «ترجمة الشيخ الملا رمضان البوطي رحمه الله،» نسيم الشام، <http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readTragm&pg_id=31934>.

(١٥) انظر: سيرة حياة د. محمد سعيد رمضان البوطي،» نسيم الشام، <http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=mufty&pg_id=1992>.

على مناقشة المسائل الخلافية حول موضوع الجهاد، وخاصةً مع الإسلاميين، عبّر فيه عن موقفه حين قال إنه «لا يجوز في ميزان الشريعة الإسلامية الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم مهما ظهر منه الجور أو الفسوق». وهو في الكتاب يناقش مسألة الخروج على الحكام، ويتخذ من الإسلاميين في الجزائر (جبهة الإنقاذ الإسلامية) مثالاً ليعتبر الخروج على الحاكم هو في حدّ ذاته خروج عن مبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة. وهو في تحليله يتبنّى الرواية الحكومية الرسمية كاملة في سورية والجزائر، على الرغم من أن أحداثها كانت نتائج انتخابات حرة، ولا يكتفي بذلك بل يعتبر رؤيته هذه من «حقائق الإسلام»، وهي تدخل في باب «الحرابة» التي يعتبر قمعها «واجباً على الحكام والفئات الشعبية معاً».

هذا النمط من الإنتاج الفقهي الذي قدمه البوطي، ينتمي إلى نتاجات الخطاب السلطاني المؤسس على فكرة السمع والطاعة، والتحذير من المعارضة، والخروج على الحاكم خوفاً من «الفتنة»، وترديد مقولات تاريخية كـ «حاكم ظلوم خير من فتنة تدوم»، وهو ما تردّده أيضاً المدرسة السلفية التقليدية التي يناصبها البوطي نفسه أشد العداء. وهذا ما جعل البوطي متهماً بنظر الكثيرين بأنه أصبح من «فقهاء السلطان»، نظراً إلى الحظوة التي تمتع بها في عهدي آل الأسد.

تميّزت علاقة البوطي بالسلطة بأنها كانت على الدوام إيجابية، لذلك كان مفهوماً موقفه المعارض للتظاهرات الاحتجاجية في سورية، معتبراً تلك التظاهرات «أخطر أنواع المحرّمات»، متصدّياً أكثر من مرة للشيخ القرضاوي، وهو في دفاعه عن السلطة لا يكفّ عن استحضار «نظرية المؤامرة» على الإسلام والأمة، وهي النظرية نفسها التي يستخدمها النظام، ومنها تتناسل كل مواقفه وتصوّراته. لذلك يحرم الخروج على الحاكم مطلقاً بحجة المؤامرة الخارجية، ويحصر وظيفة المعارضة بمجرد «النصح»، ويعطل كل «الحقوق»، بل يذهب في كتابه **يغالطونك إذ يقولون** إلى وضع شروط لصيانة الدولة للحريات، وأهمها أن يتبيّن أنه ليس هناك وحي خارجي يقود المعارضة، فإن تبيّن ذلك، يجب مصادرة الحريات. لكنه لا يتحدّث إطلاقاً عن الاستبداد والتفرّد بالسلطة والقمع وتأليه الحاكم والتوريث السياسي والكيفيات الآيلة إلى توسيع أطر المشاركة الشعبية والديمقراطية، وحتى التحول من الدولة الأمنية إلى الدولة المدنية، بل إن ما يثير الدهشة في خطاب البوطي ذلك الإصرار

العجيب على مساءلة الناس باعتبارهم وحدهم الذين يجب أن يتكيّفوا مع ثوابت السلطة السياسية، وعدم الجرأة على مساءلة السلطة على أفعالها، باعتبار ما يصدر عنها أوامر لا يمكن دفعها، بل يجب تبريرها والاستسلام لها. إن تعطُّل عقليته النقدية تجاه السلطة وتحفُّزها الدائم نحو مساءلة الناس، يبرزان بوضوح في جوابه عمّن سأله عن حكم من أجبر على توحيد غير الله وأكره على القول: إن ربه هو الرئيس. أجاب: «لماذا تسألني عن النتيجة، ولا تسألني عن السبب؟ أليس السبب هو خروج هذا الشخص مع المسيرات إلى الشارع والهتاف بإسقاط النظام وسبّ الرئيس والدعوة إلى رحيله؟»[١٦] طبعاً، يتجاهل البوطي هنا أن التظاهرات نفسها هي نتيجة لسبب أيضاً، وبالتالي كان عليه وفق هذا المنطق أن يفكر فيه تماماً كما لم يفعل عندما حرّم الخروج بالتظاهرات من دون أن يتحدّث عن عمليات القمع والقتل التي يتعرّض لها المتظاهرون.

مع ذلك، ورغم نجومية البوطي وصداقته المتينة مع النظام، لم ينجُ من انتقادات التيار الأشعري الشافعي المتشدد والمقرّب من النظام السوري أيضاً، والمتمثل بجمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) الذين شنّوا عليه حملة عنيفة عارضين العديد من مقالاته الفاسدة على مستوى العقيدة، بل وصلت حملتهم إلى حدّ اعتباره «ممن اندلعت ألسنتهم بالباطل، واندلعت أصواتهم بالضلال، يرمون السلع الرديئة بحجج واهية فاسدة..». وقد ركّز هذا التيار هجومه على البوطي متهماً إياه بالإنحراف عن عقيدته الأشعرية الشافعية، ومحاولة تشويهها من خلال شطحات تتبّعوها له فيها، كما يزعمون، تصريحه بالقبول بالحلول والتجسيم، وأخرى تؤيد المعتزلة في مسألة القدر، وقضية رفضه تكفير الكافر، والشك في نبوة الرسول وأنه لا يجوّز الكبيرة بحقه، ومسألة اعتباره المنافقين أنهم مسلمين مع علمه بنفاقهم، إلى جانب قضايا فقهية أخرى مثيرة للجدل[١٧].

في الواقع، تمثل شخصية البوطي مثالاً نموذجياً للفقيه السلطاني الذي يسعى إلى انتزاع مرجعية معترف بها عند العامة، لكن هذه المرجعية بقيت بلا

---

(١٦) انظر نص الفتوى، في: «السؤال عن السبب أولى من السؤال عن حكم النتيجة،» نسيم الشام، <http://www.naseemalsham.com/ar/Pages.php?page=readFatwa&pg_id=14658&back=89285>.

(١٧) انظر نصّ الدراسة التي نشرها الأحباش في هذا الموضوع، في: <http://alharary.com/vb/t1656.html>.

تكريس بعيداً عن المناصب الرسمية، وما كان لها أن تصل إلى ما وصلت إليه لولا «الرعاية الرسمية» التي أحيط بها، على الرغم مما يتمتع به من مؤهلات ومواصفات.

في المقابل، كان من أهم نتائج الثورة أنها أقامت فرزاً حاداً بين القيادات الدينية الملتصقة بالنظام، والقيادات الدينية المستقلة على تفاوت مواقفها، وقد برز مبكراً مواقف معارضة للنظام كان أبرزها للشيخ أحمد الصياصنة، والشيخ كريّم راجح، والشيخان سارية وأسامة الرفاعي، والشيخ ابراهيم سلقيني. وكان لافتاً الخطب النارية للشيخين سارية وأسامة الرفاعي في مسجد زيد بن ثابت، وكذلك خطب الشيخ كريّم راجح القوية في مسجد الحسن الذي يحظى بشعبية قوية في المجتمع الدمشقي(١٨)، ثم صدور بيان رابطة العلماء السوريين الذي اعتبر مساندة التظاهر السلمي واجباً شرعياً على كل مسلم. وهي استنكرت الهجوم الذي تعرّض له د. يوسف القرضاوي إثر صدور بيان الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين الذي طالب بوقف إراقة الدماء، معتبراً أن عصر الحزب الواحد والزعيم الأوحد قد تجاوزه الزمن، وأن الحلّ ليس بتغيير وزراء أو تشكيل حكومات، بل بإطلاق الحريات وإلغاء قانون الطوارئ والمحاكم العسكرية، مناشداً الجيش السوري حماية الشعب لا قمعه، مطالباً بإطلاق المعتقلين. وقد وقّع على البيان عدد كبير من العلماء، ورئيس الرابطة الشيخ محمد علي الصابوني(١٩) الذي خاطب وزارة الأوقاف قائلاً: «لا يحق لأية جهة حكومية أو غير حكومية أن تتحدّث باسم العلماء. يتطلع علماء الشام في سياق الثورة إلى إنجاز هيئة تشبه «هيئة علماء السنّة في العراق»، مع حرصهم على عدم الانجرار إلى الخطاب الطائفي أو المذهبي، لكنهم يشعرون أن عصر تهميش العلماء ومصادرة دورهم وصوتهم وتوظيفه لصالح السلطة الحاكمة وضد الشعب، قد بات أمراً لا يجوز السكوت عليه. لذلك يمكن أن نتوقع المزيد من الأصوات التي سوف تخرج عن المؤسسة الدينية الرسمية في سورية».

---

(١٨) انظر نص إحدى الخطب، في: <http://syrianchange.com/2011/08/24/%D8%AB%D9%84%D8%>.

(١٩) وعدد كبير من العلماء ومنهم عدنان زرزور ومحمد فاروق البطل ومحمد لطفي الصباغ ومحمد أحمد ميرة... انظر: «علماء سوريا يساندون مطالب المتظاهرين،» الجزيرة نت (٢١ نيسان/ أبريل ٢٠١١)، <http://www.aljazeera.net/news/pages/b1b4b95e-d3a8-41ea-ab03-65b4b714990d>.

ثانياً: التديّن الشعبي والبدائل الصوفية

يحظى التديّن الشعبي وموضوع التصوف في سورية وعلماؤه باهتمام متميّز، فهو تيار عميق الجذور وله شعبية كبيرة مستمدة من تقاليد وتاريخ عريق، ورموزه لها قدر كبير من التبجيل تتمتع به قديماً وحديثاً، وهو على العموم أدى دوراً تاريخياً في مختلف المجالات، وخاصةً على صعيد التعليم الديني، وتحديداً منذ أن أحاط الحكم العثماني التصوف بالرعاية والاهتمام طيلة أربعة قرون.

يمكن للدارس بسهولة أن يلاحظ حجم المؤلفات والكتابات في مختلف المدن والمكتبات السورية، في دمشق وحلب وحماة وحمص وإدلب ودير الزور وغيرها حول الصوفية ومواضيعها، ويمكنه أن يلاحظ انتشار الأضرحة ومدى تعلق بعض الناس بها. ويكفي الإطلالة على فهرس المكتبة الحديثة التي أنشأها النظام السوري باسم «مكتبة الأسد الوطنية» في دمشق ليجد فيها حوالى ١٥٠٠ كتاب مطبوع، و٤٠٠ كتاب مخطوط،عن التصوف تاريخاً وسلوكاً وفكراً وتراجم لأبرز أعلامه.

منذ الثمانينيات من القرن المنصرم ازداد الاهتمام بالتصوف وأهله، وحظي برعاية حكومية ملحوظة، فضلاً عن الحضانة التي حظي بها نوع آخر من التديّن الشعبي التعليمي الذي يسعى إلى نشر التديّن الشعبي الصامت بعيداً عن السياسة أو ميول العمل الجماعي العام. وفي الواقع إن البحث في ظاهرة هذا النوع من التديّن في سورية يدخل مباشرة في رسم ملامح الخريطة السياسية للجماعات والتيارات النافذة في أوساط التديّن الشعبي الرائج تحت سقف النظام، والذي نما بوضوح منذ بداية التسعينيات، ثم عاد ليطفو على السطح مع الألفية الجديدة في بداية عهد الرئيس بشار الأسد.

أبرز هذه الجماعات اليوم في سورية تتمثل في جماعة أبو النور (الكفتاريون)، والتيار الأشعري الذي يمثله د. سعيد رمضان البوطي، والجماعة النسوية البارزة والناشطة والمعروفة باسم «القبيسيات»، بل حتى الأحباش بكيفية ما (من حيث علاقتها الوطيدة بالنظام ودورها المميز، وخاصة في لبنان في فترة الوجود السوري). وفي الواقع إن هذه القيادات وغيرها، تجاوز تأثيرها الحدود السورية، بل إن بعضها أصبح له فروع في عواصم عربية ودولية عديدة، وأصبح له منهجية متميّزة في الدعوة والتنظيم وبعض الاجتهادات العقائدية.

واللافت وسط هذا النشاط أن التيار السلفي الذي كان قد شهد صعوداً في بداية الاستقلال، وكان الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، ثم في ما بعد الشيخ ناصر الدين الألباني، والشيخ عيد العباسي، من أبرز رموزه، قد تعرّض مبكراً للحصار والتضييق الحكومي والأمني، إذ منع الشيخ الأرناؤوط من الخطابة، وتم إبعاد الشيخ الألباني إلى الأردن، فضلاً عن منع تداول الكتب السلفية بشكل عام إلا في ما ندر.

الفرضية التي نذهب إليها في هذا التحليل هي أن ضمور تأثير التيار الإخواني إثر تشتيته واجتثاثه كان من شأنه أن يطلق عقال السلفية بكل اتجاهاتها، ذلك أن إفراغ ساحة العمل الإسلامي، وضرب الإخوان المسلمين وملاحقتهم وتجريمهم طيلة ثلاثة، بل أربعة، عقود من المحنة الكبرى، كان بإمكانه أن يساهم بشكل أو بآخر في تسرّب بعض التيارات السلفية الأكثر تشدداً، وبالتالي إفقاد المجتمع السوري الآليات التي كان يمتلكها لإحداث قوة التوازن والعقلنة في تديّنه العام، وذلك في إطار مواجهته لما يتعرّض له من قبل النظام. كان من شأن الحضور الإخواني أن يعقلن تلك الاتجاهات المتشددة، خاصةً إذا ما وضع في إطار نظام ديمقراطي تعدّدي تداولي يعترف بالآخر السياسي المختلف، إلا أن هذا لم يحدث، ليس فقط بسبب القبضة الأمنية الحديدية، بل أيضاً بسبب اعتماد النظام منذ البداية سياسة «البدائل»، واعتباره أن البديل ليس بالمصالحة والحوار والنقد الذاتي المتبادل والانفتاح على خطاب المواطنة والديمقراطية، مقيماً نوعاً من «الخصخصة»، مفسحاً بالمجال فيها لنوع واحد من «الإسلام» النمطي يقوم على التديّن الفردي والشعبي الصامت، المتسم بالموادعة، والتصوف والزهد، وهو في الوقت نفسه تديّن جدالي يثير قضايا خلافية، بعضها تاريخي، وبعضها كلامي لا علاقة له بالواقع، يطرح قضايا سجالية، يظهر فيها النظام صاحب صدر واسع لكل الاتجاهات، ومرجعاً صالحاً يلوذ به المتظالمون في الوقت نفسه، كما يترك هامشاً لنمط مريح من الحراك الإسلامي.

سوف تعرض الدراسة أبرز هذه التيارات التي سمح النظام لها بالعمل في إطار رهانه على هذا النوع من «الإسلام» القائم على الموادعة كبديل من الاتجاهات الحركية، لامتصاص حيوية الحالة الإسلامية وحراكها، والتي كانت تموج بها مختلف الساحات العربية منذ مطلع الثمانينيات، وفي الواقع تحقق بعض النجاح للنظام في هذا الاتجاه، إلا أن الأمور ما لبثت أن بدأت تنقلب باتجاهات معاكسة مع ثورة الشعب السوري.

١ ــ الكفتاريون (جماعة أبو النور)

تعود هذه الجماعة في تأسيسها إلى الشيخ محمد أمين كفتارو (١٨٧٥ ـ ١٩٣٨)، الكردي الأصل، وهو ابن الملا موسى الذي نزل في سفح جبل قاسيون المطلّ على دمشق، واستقر في حيّ ركن الدين قرب جامع أبي النور الذي كان في ذلك الوقت مصلى صغيراً دفن فيه أحد المجاهدين في تحرير بيت المقدس في الحرب مع الصليبيين، والمكنّى باسم أبي النور. تتلمذ الشيخ محمد أمين على يد كبار مشايخ الطريقة النقشبندية[٢٠] بعد أن أرشده إليه شقيقه الشيخ صالح، وبقي ملازماً للشيخ عيسى حتى وفاته (١٣٣١هـ/ ١٩١٣م)، وحصل منه على الإجازة في العلم والتربية والتزكية، وتفرّغ بعدها لتأسيس دعوته في جامع أبي النور، وقام بنشاط مهم على صعيد التصوف والتربية الروحية، معتبراً هذا الأمر وسيلة لا غاية، وأنه أسلوب تربوي يساعد المسلم على تزكية النفس وتطهير القلب وتقوية الإرادة. لذلك كان التصوف أحد المرتكزات الأساسية في تكوين مدرسته الإسلامية[٢١].

في هذه الأجواء نشأ الشيخ أحمد كفتارو (١٩١٥ ـ ٢٠٠٤)، متشبعاً بتربية صوفية على يد والده، إلى جانب كبار الطريقة النقشبندية في دمشق[٢٢]، من أمثال الشيخ أبو الخير الميداني (ت ١٩١١)، وذلك بموازاة تلقيه للعلوم الدينية الأولية على خطى والده الذي استخلفه على رعاية أتباع الطريقة. كان طموح الشيخ أحمد قد امتد باتجاه تأسيس معهد للتعليم الديني في ذلك الحين، وذلك في سياق الردّ على «صدمة الحداثة» المباغتة التي تجسدت في أسوأ صورة، أي في صورة الاستعمار الفرنسي آنذاك، وعند أول فرصة سنحت له، بعد أن كان مجرد مدرّس ديني في دار الفتوى في القنيطرة، قام بتأسيس «معهد الأنصار

---

(٢٠) الشيخ عيسى الكردي الذي استقطب علماء الشام، وقد تلقى الطريقة عن الشيخ قاسم الهادي، عن الشيخ حسن النوراني المجاز، عن الشيخ صالح السبكي، عن الشيخ خالد الجزري، عن الشيخ إبراهيم، عن الشيخ خالد النقشبندي.

(٢١) راجع سيرة الشيخ أحمد أمين كفتارو على موقع أبو النور، <http://www.abunour.net>.

(٢٢) يحتاج الحديث عن الطريقة النقشبندية إلى الكثير من التفصيل، إلا أنه من المهم ذكر أحد مبادئها والمتعلّق بمعنى الرابطة فيها، والذي يعني أن يبدأ المريد أوّل توجهه إلى ذكر الله فيتصوّر شيخه ويجعل من تصوره هذا فاتحة ذكره لله عزّ وجلّ، حيث يوصي الشيوخ مريديهم بهذا العمل على أنه ضرورة لا بدّ منها، ووجه ضرورته أن المريد لا يستطيع أن يستلهم ذلك إلا إذا تصوّر الشيخ أولاً، إذ إنه هو الذي يمكّن من دخول الحضرة الإلهية ذاكراً ومراقباً. وقد كان هذا المفهوم موضع اعتراض وإنكار عند بعض الصوفيين الأقلّ تشدّداً، إلا أنه كان معمولاً به عند الكثيرين.

الثانوي» للتعليم الديني عام ١٩٤٩. وقد استفاد من موقعه الجديد كمفتي دمشق للشافعية عام ١٩٥١ ليؤسس عام ١٩٥٢ جمعية خيرية هدفها تأمين المنح والنفقات لطلبة المعهد التابع له وتوفير الدعم للفقراء، بما يعزّز الدور الاجتماعي والمؤسساتي للشيخ، ويجذب إليه مزيداً من الأتباع[٢٣].

نجح الشيخ في استقطاب وسط دمشقي من تجار السوق وفقراء حي الأكراد، بل امتد نشاطه إلى ريف دمشق، إلا أن المؤسسة التعليمية التي أنشأها وساعدته على توسيع دائرة أتباعه وتلامذته، لم يكن بمقدورها، بسبب مخرجاتها التعليمية المنخفضة والمحدودة بالتعليم الثانوي، أن توفر له مشاريع قيادات دينية، وذلك لمعرفته بأهمية دور مثل هذه القيادات، كونه كان أحد أعضاء «رابطة علماء الشام» التي تأسست عام ١٩٤٦، والتي هدفت إلى بلورة تأثير اجتماعي وسياسي للعلماء حينها. ولهذه الأسباب انخرطت بكيفية ما في النشاط السياسي، وخاصةً الانتخابي، بعد عام على تأسيسها، إلا أنها ما لبثت أن تفكّكت مع الخمسينيات تزامناً مع ازدهار الحياة السياسية وتنامي دور الأحزاب في مختلف اتجاهاتها[٢٤].

لا يوجد تفسير واضح لهذا التطور اللافت والسريع الذي حققه الشيخ كفتارو من مجرد مدرّس ديني مغمور في مدينة ثانية مثل القنيطرة إلى مفتٍ لدمشق خلال أربع سنوات، وفي الواقع، إن ميول الشيخ وعلاقاته اتضحت أكثر بعد انتخابه مفتياً عاماً للجمهورية عام ١٩٦٤ تماماً في الوقت الذي استولى البعثيون على السلطة. سمح هذا الموقع له بتعزيز البنية المؤسسية لجماعته، فأنشأ معهد تعليم ديني للإناث (معهد بدر ١٩٦٤)، ثم خطا خطوة كبيرة مع توسع الجماعة وتزايد الأتباع من خلال إقدامه على إنشاء «مجمّع أبو النور» عام ١٩٧١ ليضم بعد ذلك، لأول مرة، التعليم الجامعي (للذكور والإناث)، وذلك مع المعهد الشرعي أولاً (عام ١٩٧٥)، ثم مع كلية الدعوة الإسلامية (١٩٨٥) في المجمّع ذاته[٢٥]. وكان هذا مؤشراً على حصول اختراق للطبقة المتوسطة والغنية من تجار السوق، أسهم فيه موقعه كمفت عام للجمهورية. وبموازاة هذا

---

(٢٣) عبد الرحمن الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠،» مركز التواصل والأبحاث الاستراتيجية (لندن) (٢٠١١)، <http://www.strescom.org>.

(٢٤) زيادة، **الإسلام السياسي في سوريا**، ص ١٤.

(٢٥) وصف المجمع استناداً إلى الموقع الخاص به، <http://www.abunour.net>.

التطور الذي وفَّر له تمدداً غير قليل في المدارس النظامية لخريجي التعليم العالي من مؤسسته، كما وفَّر له منصبه أيضاً علاقات دولية وأتباعاً في أنحاء مختلفة من العالم، وبشكل خاص في الدول الإسلامية لآسيا الوسطى في فترة ما بعد الاتحاد السوفياتي، حيث أنشأ فروعاً لمؤسسته، وأوفد عدداً من خريجي مؤسساته إلى التعليم هناك[٢٦].

مع النصف الثاني من الثمانينيات المنصرمة، برز أتباع الشيخ كفتارو كجماعة متمايزة في ظل الفراغ «الإسلامي الحركي» الناتج من تصفية معالم هذا الوجود إثر الصدام الدموي مع الإخوان المسلمين آنذاك. وعملت مؤسسات الشيخ ودروسه على ملء الفراغ، واستفادت من هذه الظروف إلى أبعد حدّ، فبلغت جماعة الشيخ عشرات الآلاف عبر الخريجين من المعهد العالي الذي بدأ بشكل غير قانوني، ولكن اعتماداً على موافقة ضمنية وضوء أخضر من الرئيس نفسه، وفَّر للجماعة قيادات ذات تأهيل عالٍ انتشرت في العديد من المدن السورية الرئيسية، فضلاً عن وجودها في عدد من دول العالم، وبشكل خاص في دول آسيا الوسطى الإسلامية والقوقاز وشرق أوروبا الإسلامي (ألبانيا والبوسنة).

أصبحت جماعة أبو النور أو الكفتارية جماعة دينية من الجماعات السورية الوازنة مع بداية التسعينيات، وقد تميّزت هذه الجماعة على مستوى البنية الهرمية بشبكة العلاقة التقليدية ذات الطابع الشخصي المتمركز على معادلة «الشيخ والمريد». فقد كانت جميع الخيوط تنعقد عند شخصية الشيخ، ومنه تستمد تماسكها[٢٧]. وهي حملت منذ تكوينها طموحات مؤسسيها السياسية، التي وجدت تعبيراتها بتبادل المنافع والمصالح مع السلطة، وهي منافع وخدمات في غالبيتها تطلعات لم تتعدَّ الوصول إلى مناصب رسمية عليا في الحكومة، وخاصةً تلك المتعلقة بإدارة المجال الديني وما يتصل به من تعليم وأوقاف وغيره. وفي الواقع، إن هذه البنية الهرمية المركزية حول شخصية «الشيخ» حملت في طياتها بعدين تركا أثراً واضحاً في أعضاء الجماعة، فالجمع بين التصوف النقشبندي الشديد والصلب وبين البراغماتية المغرقة، كان من أبرز خصائص هذه الجماعة وطباع الشيخ ذاته، وهو ما انعكس على مصيرها بعد

(٢٦) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ - ٢٠١٠،» ص ٢٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.

وفاته لاحقاً وترك أثراً مهماً عليها، شأنها بذلك شأن غالبية الجماعات الدينية التقليدية.

تميّزت الجماعة منذ التسعينيات بتنظيم «المريدين الجدد» تحت نظام المريد الأقدم. والمرشدون بدورهم في الجماعة يتبعون تسلسل «الأقدمية» بغضّ النظر عن المؤهلات العلمية أو الدينية، ولا ينافس هذا المعيار إلا معيار الولاء المطلق للجماعة، مجسداً بالشيخ وتلاميذه، كالشيخ رجب ديب والشيخ علاء الدين الزعتري وغيرها. وفي الواقع، نجحت جماعة أبو النور في تكوين جماعة قيادية حوله من علماء ودعاة، بينهم المشايخ عمر الصباغ ونظمي الدسوقي ورمضان ديب وأحمد راجح وصالح السقا وأحمد الجزائري ومحمد خير الصباغ ومحمد عدنان الأفيوني ونذير شخاشيرو ومحمد حسن الحمصي وزياد الدين الأيوبي ود. بسام الصباغ ومحمد شريف الصواف[٢٨] وغيرهم. وقد لاقى هذا الانتشار صدى واسعاً في دمشق وحلب، لكنه لم يكن في المستوى نفسه في مدن أخرى، مثل حمص وإدلب ودير الزور وغيرها. إلا أن الانتشار الواسع لجماعة أبو النور النقشبندية، وخاصةً في حلب، لم يمنع من وجود طرق أخرى، مثل الرفاعية والقادرية والكلتاوية، وهذه الأخيرة أسست معهداً لمريديها في حلب أشبه بمعاهد الإعداد الحزبي والسياسي[٢٩]، استقطب العديد من أصحاب التعليم المتدني[٣٠].

انتشرت في تلك المرحلة «معاهد الأسد للقرآن الكريم في سورية»، وادعى حينها كل من جماعة أبو النور والشيخ د. محمد سعيد رمضان البوطي أنه وراء إقناع النظام بتعميمها، وهي تجربة أراد النظام من خلالها أن يمرر رسالة يؤكد فيها عدم ابتعاده عن التديّن، رغم علمانية الدولة، من جهة، وحلقة لكي يفرغ فيها الدعاة شحناتهم الروحية والدعوية، من جهة أخرى. وقد عين

(٢٨) انظر أسماء العلماء المؤسسين والعاملين في المجمع على الموقع الخاص بالمجمع، <http://www.abunour.net>.

(٢٩) الطريقة الكلتاوية الصوفية المتشدّدة يتزعّمها الشيخ محمود الحوت، وكان قد أسّسها الشيخ محمد النبهان وتتبع لها جمعية خيرية ومعهد للتعليم الشرعي يقوم على مبدأ الإقامة الداخلية. كذلك برز محمود أبو الهدى الحسيني أحد شيوخ الصوفية للطريقة الشاذلية في مدينة حلب، والذي أصبح في ما بعد مديراً للأوقاف في المدينة نفسها. انظر: الحاج: المصدر نفسه، ص ٥١.

(٣٠) علي الأمين السويد، «تحالف النظام السوري والصوفية البعثية،» **الحوار المتمدن**، العدد ٣٤٤٢، ٣١/٧/٢٠١١، <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=269347>.

في منصب مدير لهذه المعاهد د. محمد الحبش (مواليد ١٩٦٢) عام ١٩٨٩، وهو زوج حفيدة مؤسس الجماعة الشيخ أحمد كفتارو، الذي بدأ يلمع نجمه إضافة إلى الجيل الجديد في الجماعة.

إلا أن الطموحات السياسية تفجرت مع الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٣، التي أبدى فيها محمد الحبش[٣١] رغبة واضحة عندما رشح نفسه إلى مجلس الشعب السوري، لكن المفاجأة كانت في إعلان شيخ الجماعة التبرؤ من هذا الترشُّح، ومن أفكاره «الليبرالية عن المرأة»، واعتباره لا يمثل الجماعة في الانتخابات، ولا في أي مجال آخر. وعلى الرغم من التشكيك في صحة هذا البيان، كون صدوره تزامن مع مرض الشيخ، وكون الجماعة لم تعتد على إصدار مثل هذه البيانات، إلا أن هذا البيان كان مؤشراً لبوادر صراع داخل الجماعة بلغ ذروته في بداية الألفية الثانية. وكان ما نسب إلى الشيخ بمباركته ترشيح كوليت خوري في الانتخابات بطلب من السلطات قد أثار جدلاً كبيراً، ومع ذلك تمكّن محمد الحبش من الفوز معتمداً على لائحة مشتركة وشبكة علاقات نسجها مع تجار السوق.

بدا صراع الورثة واضحاً، وخاصة بين الأبناء، للحدّ من النفوذ المتنامي للدكتور الحبش، ومع وفاة الشيخ كفتارو كان هذا الصراع قد اتخذ منحى أكثر وضوحاً، فقد أوصى الشيخ بأن يخلفه ولده صلاح، إلا أن أخاه محمود انشق عن الجماعة وانضم إليه صهره الشيخ الحبش في ظل اتهامات بالفساد والتصرف بأموال المؤسسات وخلاف على الثروة التي خلفها الشيخ الكبير. وقد أدى هذا الخلاف إلى تدخل أجهزة السلطة والقضاء بحيث اعتقل محمود كفتارو لمدة أسبوعين، وتم إغلاق المركز الإسلامي الذي يديره[٣٢]، ودخلوا في خصومات مع وزارة الأوقاف، وانتهى الأمر باعتقال صلاح كفتارو في ٢٩ تموز/يوليو ٢٠٠٩، وأقيل من منصبه في مؤسسات والده ليتم بذلك «اجتثاث» الوريث الموصى له من قبل والده الشيخ المؤسس للجماعة[٣٣].

---

(٣١) انظر الصفحة الخاصة بالدكتور محمد الحبش، على موقع التجديد، <http://www.altajdeed.org>.

(٣٢) موقع أخبار الشرق (٢٠ أيار/مايو ٢٠٠٩).

(٣٣) وُجِّهَت إليه تهمة «اختلاس المال العام» و«مزاولة المهنة بدون رخصة» و«إقامة علاقات غير مشروعة مع هيئات خارجية». أُفرِجَ عنه في ٢٦ آب/أغسطس ٢٠١٢ بعد إسقاط جميع التّهم عنه. انظر: بيان اللجنة السورية لحقوق الإنسان الصادر في ٢٨ آب/أغسطس ٢٠١٢.

وهكذا أصبحت الجماعة الكفتارية محصورة بمجموعة مؤسسات تعليمية لتلاميذ الشيخ من بقايا الصفين الأول والثاني يتصارعون على النفوذ في ما بينهم، فيما بدا نفوذ الجماعة يتآكل، وتأثيرها يتراجع بين الأتباع ونجمها يتجه نحو الأفول. وتوزّعت، بل تفكّكت، الجماعة على قياداتها التقليدية التي حافظ بعضها على منهج الشيخ (التعامل الإيجابي مع الحكومة الوطنية، والسعي إلى تسلّم مناصب حكومية)، في الوقت الذي حاول فيه د. حبش التميّز من خط النظام والنأي بنفسه عن ممارساته خلال الحراك الثوري، طارحاً ما يعرف بالطريق الثالث، إلى أن اكتشف أنه لا يوجد مجال له مع النظام القائم، فقرر الخروج نهائياً و«القطع» مع النظام بعد سنة ونصف السنة من عمر الثورة، وتحوّل عدد كبير من أتباع الجماعة إلى الثورة، وأصبحوا قيادات لها في بعض المدن، وقد ساعد على ذلك بالتأكيد تدخل النظام في قراراتها التنظيمية والإدارية بعد وفاة مؤسسها.

٢ ـ جماعة القبيسيات

شكّلت دراسة هذه الجماعة إشكالية كبيرة لدى الباحثين، نظراً إلى الغموض الكثيف الذي يحيط بها من جهة، وللدعاوى المختلفة التي أثيرت حولها، والتي اختلطت فيها الوقائع الموضوعية بالتقييمات الذاتية للباحثين والدارسين. فهذه الجماعة هي حركة إسلامية نسوية فريدة في العالم انتشرت إلى خارج الحدود السورية، مثل الخليج والأردن ولبنان واليمن وأمريكا وأستراليا وغير ذلك.

بدأت الشيخة الكبيرة منيرة القبيسي (مواليد ١٩٣٣) بتأسيس جماعتها عندما كانت الحركة الإسلامية في أوج نشاطها في الستينيات، فقد كانت في بدايتها قريبة من أفكار الشيخ أحمد كفتارو، إلا أن شخصيتها المتميزة وقدرتها على التأثير في المجتمع النسائي الدمشقي دفعها إلى الانخراط في العمل الدعوي الإسلامي على طريقتها. ليس واضحاً الكيفية التي استطاعت فيها هذه الجماعة اختراق مجتمع العائلات الدمشقية والحلبية العريقة، واستقطاب تأييدها، وتجنيد العديدات منهن لتصل إلى الأوساط الغنية وذات النفوذ. وقد نجحت هذه الجماعة الدينية النسوية في مجتمع ذكوري في تعويض محدودية حريتها بالالتجاء إلى قداسة الدعوة وتشجيع الأهل على تديّن بناتهن انسجاماً مع ثقافة متدينة محافظة بطبيعتها من جهة، وعلى نجاحها ببناء شبكة من المدارس

أثبتت نجاحها واستخدامها للتقنيات الحديثة في التربية والتعليم والاستثمار في مجال التعليم النظامي من جهة أخرى، هذا فضلاً عن الدروس المنزلية التي اشتهرت بها الجماعة في نشر دعوتها. وتقدر بعض الإحصاءات وجود ٤٠ مدرسة تابعة للجماعة في دمشق[٣٤]، والبعض الآخر يصل إلى القول إن الجماعة تشرف على ٤٠ بالمئة من مدارس دمشق الخاصة، تدور في فلكها أكثر من ٧٥ ألف امرأة ومربية لآلاف الأسر، وغالباً ما تسمى المدرسة بالدار، مثل دار الفرح التي تديرها منى قويدر في المهاجرين، ودار النعيم، ومدرستي عمر بن الخطاب والبشائر في المزة، وعمر بن عبد العزيز في الهامة، ودوحة المجد في المالكي، والبوادر في كفرسوسة. وهي تتبع منهاج وزارة التربية، لكنها تضيف دروس الدين، فضلاً عن الأنشطة والمسابقات المصاحبة. ويتميز لباس «الآنسات»، كما يعرفن في سورية، بالمعطف الكحلي الغامق والحجاب الأزرق مع الجوارب السميكة والحذاء الأسود من دون كعب. أما غطاء الوجه فليس إجبارياً، مع التشديد على عدم تشذيب الحاجب، وعدم التبرج عبر وضع المساحيق على الوجه. ويقال إن مرتبة «القبيسية» تعرف من لون منديلها، فكلما اقترب اللون من الأسود يكون هذا مؤشراً على اقترابها من الآنسة. وتشير التقديرات إلى أن «حلقات» الجماعة تضم نحو ٢٥ ألف امرأة وفتاة في دمشق وضواحيها. وهذا يجعلها من كبرى الجماعات الإسلامية.

اعتمدت الجماعة أنشطة ومنظمات خيرية لمساعدة الفقراء، وأقامت مخيّمات صيفية، ولها ما يشبه الصالات المسرحية والفنية، ولا تجد حرجاً في الفنون الغنائية والتمثيلية المحافظة التي تستثمر من قبلها للتوعية الدينية والأخلاقية ونشر التديّن، كما أن منتجاتها الفنية تحقق انتشاراً، وكذلك حفلاتها الاجتماعية في المناسبات التي تشارك فيها فئات ميسورة يذهب ريعها إلى المؤسسات الخيرية التي تشرف عليها. هذا فضلاً عن إشرافها وامتلاكها لمستشفى «سلامة» في دمشق، الذي توفر من خلاله بعض الخدمات الصحية، إضافة إلى مكتبة السلام في البرامكة المتخصّصة بكتب الجماعة.

---

(٣٤) بحسب تقديرات ٢٠٠٦. وفي الواقع تتفاوت الأرقام حول عدد المدارس والتأثير الفعلي المباشر وغير المباشر، فبعضها يتحدّث عن ٤٠ مدرسة في حين يعتبر البعض الآخر هذا الرقم مبالغاً فيه. انظر: حيان نيوف، «الشيخ كفتارو يتحدث عن خفايا عالم «القبيسيات» في سوريا: علّق على اتهامهن بـ «الصوفية» والعزوف عن الزواج وتقديس الشيخة،» منتدى منار للحوار (٥ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٧)، <http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=14520>.

وللجماعة منهج موحد في الدراسة، وهو مجموعة معينة من المواد تدرّس من كتب غالبها من تأليف الجماعة نفسها. فكتاب العقيدة المعتمد هو: **عقيدة التوحيد من الكتاب والسنة**، تأليف سعاد ميبر. ولهن عناية كبيرة بحفظ القرآن وتلاوته. وهناك كتاب **مختصر الجامع في السيرة النبوية** لسميرة زايد. وهناك أربع كتب لفقه العبادات على المذاهب الفقهية الأربعة معتمدة لديهم[(٣٥)]، ففي دمشق ولبنان يدرّسن الفقه الشافعي، وفي حلب يدرّسن الفقه الحنفي، وفي السعودية والخليج الفقه الحنبلي. وبعضهن يدرّسن المذاهب الأربعة كلها، فالجماعة غير متمسكة بمذهب أو متعصبة لمذهب معيّن من مذاهب أهل السنّة، لكنها تطلب من أعضائها الإلمام بمذهب واحد على الأقل في فقه العبادات[(٣٦)].

خلال ما يزيد عن أربعة عقود عملت جماعة القبيسيات في الدعوة الدينية بالسرّ والعلن تبعاً للظروف الأمنية والسياسية في البلاد، وتنقلت بين الدروس في المنازل والبيوت والمساجد والمدارس، ولم يسجل عليهن خلال هذه المدة أية مشاركة علنية في الحديث السياسي، سواء في تأييد النظام أو رفضه، بالرغم من إنهن أظهرن له الولاء مراراً لتحاشيه، وبذلك استطاعت الجماعة تجاوز محنة الثمانينيات[(٣٧)]. وقد بقي تنظيم القبيسيات خارج الضوء طوال عقود، وباستثناء الهجوم الذي شنّته عليه جماعة السلفية في الكويت والأردن وجماعة الأحباش في لبنان[(٣٨)]، لم يظهر اهتمام فعلي بتنظيم الأخوات القبيسيات إلا بعد تولي بشار الأسد منصب الرئاسة خلفاً لوالده، مع ازدياد انتشارهن وتأثيرهن في المجتمع السوري. وقد ظهر ذلك الاهتمام على شكل مسلسلات كوميدية

---

(٣٥) وهم على التوالي: **فقه العبادات على المذهب الشافعي** تأليف درية العيطة، **وفقه العبادات على المذهب الحنفي** تأليف نجاح الحلبي، **وفقه العبادات على المذهب الحنبلي** تأليف سعاد زرزور، **وفقه العبادات على المذهب المالكي** تأليف كوكب عبيد.

(٣٦) في الصف الأول أيضاً هناك آنسات قياديات من أبناء الشريحة الغنية في دمشق وبينهنّ: خير جحا، ومنى قويدر، ودلال الشيشكلي (توقيت قبل سنوات)، ونهيدة طرقجي، وفائزة طباع، وفاطمة غباز، ونبيلة الكزبري، ورجاء تسابجي، ود. سميرة الزايد التي أشتهرت بتأليف **الجامع في السيرة النبوية** من عشرة أجزاء.

(٣٧) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ - ٢٠١٠،» ص ١٨.

(٣٨) انظر: أسامة السيد، **التنظيم النسائي السري الخطير** (بيروت: دار المشاريع، ٢٠٠٣)، ووصل الأمر إلى أن التيار السلفي الجامي استصدر فتوى بتكفير القبيسيات بتاريخ (١٨/ ٥/ ١٤١٤هـ) من هيئة كبار العلماء ناسباً إليها مجموعة من المفاهيم والممارسات المبالغ فيها، على الرغم من أن الفتوى جاءت بالعموم ولم تسمّ الجماعة بالاسم إلا أنها وظّفت لإدانتها.

ودرامية ناقذة على شاشات التلفزة المحلية السورية والقنوات الفضائية العربية.

لم يكن صدفة خروج تلك المسلسلات التي بدأت مع مسلسل «بقعة ضوء» الذي يظهر في أحد حلقاته الأخوات القبيسيات في نمطية شديدة المحافظة والسذاجة، مركزاً على اختراقهن لطبقة الأثرياء، واستغلالهن العمل الدعوي لتحقيق مصالح استثمارية لقيادة الجماعة. تلاه عام ٢٠٠٤ مسلسل «عصي الدمع»، ناقداً لأفكار هذه الجماعة باعتبارها أفكاراً وتصورات منغلقة وجامدة ومتعارضة مع الحداثة، ثم مسلسل «الباقون» وفيه ثلاث حلقات بعنوان البرزخ، وهو يتعرض لأسلوب الدعوة والاستقطاب والمفاهيم التي تنشرها الجماعة. يبقى أخيراً مسلسل «ما ملكت أيمانكم» الذي عرض في آب/أغسطس ٢٠١٠ للمخرج نجدت أنزور نفسه، الذي دخل على خط التحليل النفسي والتناقضات الإنسانية في شخصيات تنتمي إلى جماعة القبيسيات، قال إنها مستمدة من مذكّرات حقيقية. وقد أثار هذا المسلسل موجة استياء واسعة لدى المتدينين والمحافظين، حتى إن الشيخ البوطي نفسه انتقد طريقة تعاطي المسلسل مع الموضوع، ودافع عن القبيسيات بشدة في خطبة الجمعة، معتبراً هذه الجماعة «نخبة اجتباها الله عز وجل في شامنا ينبغي أن نرفع الرأس بها عالياً، وما ينبغي أن نحاول أن نجتث الثقة بالناس الذين اجتباهم الله عز وجل في بلدنا..»[٣٩].

هناك خطبة ومن ثم شهادة طويلة للبوطي على موقع «نسيم الشام»، رداً على ما أثاره ذلك المسلسل من ردود أفعال، ليقول: «إن الأخوات القبيسيات يمثلن الإسلام الحضاري والوطني والواعي البعيد عن الغلو المترفع عن النفاق.. وقد عرفت سورية مدى أنشطتهن الثقافية المتنوعة المتسامية عن الترافعات السياسية والحزبية وتياراتها، وقد نشأ بفضل جهودهن التربوية لا جيل واحد، بل أجيال من الفتيات يتمتعن بالعمق الثقافي والسمو الأخلاقي والاعتزاز بالقيم والانتماء الوطني والوسطية الدينية السليمة. وهذه الحركة تفيض بالمثقفات صاحبات الاختصاص المتنوع: طبيبات، مهندسات، جامعيات، متخصصات بالعربية والعلوم الشرعية، وما يبعث على الاعتزاز أن فيهن اليوم كثيرات يحفظن عن ظهر قلب صحيحي الإمام البخاري والإمام مسلم كلهما سنداً

(٣٩) خطبة الشيخ البوطي، في: الوطن أونلاين (١٤ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٠)، <http://www.alwatanonline.com/index.html>.

ومتناً، وهي ميزة فريدة لم تتحقق في الأزمنة كلها إلا في هذا العصر، ولم يحتضنها من الأمكنة إلا سورية؟»[٤٠].

ولا يفوت البوطي في دفاعه عن القبيسيات أن يستحضر الرئيس حافظ الأسد ليستقوي به، قائلاً إن الرئيس كان طلب منه إبلاغ الآنسة والأخوات الدعاء له ولسورية، وذلك رداً على هدية الكتاب الفريد **الجامع في السيرة** الذي كان قد حمله إليه، من تأليف سميرة الزايد، إحدى أبرز قيادات الجماعة.

كانت المسلسلات التلفزيونية مؤشراً على اهتمام بعض الأجهزة الأمنية بهذه الجماعة، وقد ترافق ذلك مع حملة صحافية وتحقيقات جديدة من نوعها، فكتب في ٢٠٠٦ ابراهيم حميدي في صحيفة **الحياة** تقريراً مطولاً بعنوان «يرتدين الحجاب الكحلي ويملكن شبكة تدريس ونفوذ واسعة: الآنسات القبيسيات»[٤١]. وكتب شعبان عبود في صحيفة **النهار** تقريراً صحافياً بعنوان: «رجال العمائم أكثر حضوراً من المثقفين»[٤٢]، ركّز فيه على الاهتمام الأمني بظاهرة القبيسيات، كما ظهرت تحقيقات في الصحافة العالمية، مثل **نيوزويك** و**نيويورك تايمز** وغيرهما، وظهرت مبالغات من بعض الكتّاب حول هذه الجماعة وأهدافها: «إنهن تنظيم يهدف إلى إقامة إمارة إسلامية على غرار دولة طالبان»[٤٣]. مع ذلك، لم يثبت أي عمل سياسي للجماعة، بل ربما يمكن القول إن هذه الحملة وظفت للضغط على الجماعة لحملها على اتخاذ مواقف سياسية معلنة لصالح النظام، لكن مؤدى ذلك كله كان «الصمت» والثبات، حيث لم يثبت أن الجماعة تشكل أي خطر سياسي أو أمني، بل كان العكس صحيحاً، إذ أدت دوراً مهماً في الخدمات الاجتماعية والالتزام الأخلاقي ونشر التدين التعبدي غير المسيس، بما يقلل من حركات الاحتجاج الاجتماعي ضد النظام، إلى درجة أقنعت النظام بالسماح لهن رسمياً بالعمل الدعوي في المساجد والنشاط العلني في بعض المجالات.

مع انتشار تلميذات منيرة القبيسي، أصبحت زيارة الشام عندهن أشبه

---

(٤٠) موقع نسيم الشام.

(٤١) **الحياة**، ٣/ ٥/ ٢٠٠٦.

(٤٢) **النهار**، ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٤.

(٤٣) من نصّ مقابلة مع محمد شحرور في: منى سركيس، «جمعيات نسائية باطنية في سوريا باسم الإسلام: القبيسيات يعملن لاختراق مراكز القرار،» قنطرة، <http://ar.qantara.com>.

بالواجب، أو الحلم حتى أطلقت بعضهن اسم «رحلة كعبة المعاني» على رحلة الشام، في حين إن التوجه إلى مكّة المكرمة لأداء الحج والعمرة هي رحلة «كعبة المباني». وللقبيسيات عند مقابلة الآنسة أو الشيخة الكبرى دعاء خاص هو: «أللهم اجمعنا على ألمها واجمعنا على أملها». وعلى الرغم من أن رؤية شخصية الشيخة قليلاً ما تتم، فاحتجابها يزيد من هيبتها، ويمنح في الوقت نفسه فرصة الظهور والبروز لقيادات الصف الأول في الجماعة، الأمر الذي قد يسهل انتقال الخلافة إلى إحداهن، وخصوصاً أن التركيبة الصوفية للجماعة ليست من النوع المتين، فهي جماعة تخلط ما بين نمط تربوي صوفي وسلوك تربوي مؤسساتي دنيوي، الأمر الذي لا يوفر ضمانة أكيدة لانتقال سلس للخلافة من دون انشقاقات عادة ما تصاب بها الحركات الدينية(٤٤).

اللافت أن الأخوات القبيسيات كجماعة نسوية تمثل ظاهرة هي الأولى من نوعها في العالم الإسلامي، فهي فضلاً عن أنها لا تضم سوى الإناث، وتنتشر أفقياً في حلقات تعتمد بيئة منزلية بحكم نسويتها في الغالب، إلا أنها لم تنتج خطاباً نسوياً يعنى بحقوق المرأة، بل اقتربت إلى النمط الصوفي في بعض السلوكيات وأشكال الإذكار والأدعية تأثراً بالطريقة النقشبندية(٤٥). وعلى الرغم من ظاهرة العزوف عن الزواج في قيادات الأخوات القبيسيات، إلا أن ذلك لا يمثل نهجاً عاماً على الإطلاق، إذ تحرص الجماعة على تزويج الفتيات وتوجيههن نحو استكمال الدراسة ونيل الشهادات العالية في الفروع التعليمية المختلفة، إلى درجة أن الكثيرات منهن يتمتعن بمستويات علمية وشهادات متخصّصة عليا، فضلاً عن درجة من الانفتاح الديني تبلغ ذروتها في دمشق، ثم في بيروت والكويت، لكنها كلما ابتعدت عن المركز انخفض المستوى التعليمي ودرجة الانفتاح ومستوى النشاط.

---

(٤٤) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠،» ص ٤٣. وفي الواقع يثار الكثير من الكلام غير المؤكد عن العلاقة الصارمة والطاعة العمياء والانصياع التام لأوامر الشيخة ولو على حساب العلاقات الزوجية والعائلية، فعادةُ تقبيل يد التلميذة لشيختها والجلوس منحنية أمامها وغيرها من الدعاوى غير المؤكّدة يعتبرها البعض مبالغاً بها ومن باب التشنيع على الجماعة.

(٤٥) يؤكّد صلاح الدين كفتارو أن الداعية منيرة القبيسي «تربّت في كنف الشيخ أحمد كفتارو في بداية حياتها الدعوية، ما ترك الأثر المحمود الذي طالما دعا إليه الشيخ...» في ردّه على تحقيق لإبراهيم حيدي، في: **الحياة**، ٢٨/٥/٢٠٠٦.

في لبنان، تزعّمت الجماعة في البداية أميرة جبريل[٤٦]، لكنها أخلت الساحة لسحر حلبي، حيث أصبحن في لبنان يعرفن بالسَّحَريات. وقد افتتحت مدرستان كبيرتان باسم «البيادر» في بيروت وعرمون. وفي الأردن يعرفن باسم «الطَّبّاعيات» نسبةً إلى شيختهن فادية الطباع التي تملك وتدير مدارس بارزة في العاصمة عمّان (مدارس «الدر المنثور»)، إضافةً إلى مدرسة «الخمائل». أما في الكويت، فقد أسست فيها أميرة جبريل جمعية بيادر السلام عام ١٩٨١، حيث تشرف من خلالها على عدد من المؤسسات التربوية (مدرسة القطوف، وحضانة السلام، وحضانة دار الفرح)، وترأست مجلس إدارة الجمعية دلال عبد الله عثمان. وقد جاء إنشاء الجمعية نتيجة جهود كبيرة بذلها يوسف سيد هاشم الرفاعي، المرجع الصوفي الكويتي المعروف.

ومن غير المعروف التركيب التنظيمي للحلقات، لكن ما عرف عن نظام جمعية «بيادر السلام» في الكويت يشير إلى ثلاث فئات (النوادر ـ البشاير ـ البيادر)، تقسم فيها القبيسيات على أساس الأعمار، ويسود فيها بين البنات والمربية علاقة تشبه علاقة المريد بالشيخ، تستهدف الأخذ بيدهن إلى طريق الله، فهن يقلن: «لا علم ولا وصول إلى الله من مربية»، ويجب أن يتم ذلك من دون حرج «بين إخواني أكسر ميزاني». وفي الواقع، لا تملك الجماعة أفكاراً وتصورات دينية تجديدية، بل إنها أقرب إلى الجماعات التبليغية والصوفية التي تدعو إلى الالتزام الديني من خلال منظومة إحيائية وأخلاقية دعوية مبسطة، وهو ما منحها هذا الزخم في الانتشار، وهو ما يفسر أيضاً ذلك الاهتمام بالداعية المعروف عمرو خالد الذي تصفه القبيسيات بـ «مجدد الدين».

كذلك، فإن تجنب الجماعة الدخول في سجالات مع أية جهة، وحرصها على العلاقة الجيدة مع الجميع، ربما يكون أحد أسباب نجاح أسلوبها. والمتتبّع لهذه الجماعة لن يجد موقفاً واحداً، تلميحاً أو تصريحاً، يتعلق بما يجري اليوم على أرض سورية، صادراً عن هذه الجماعة، رغم الغبار الكثيف الذي يشاع حول حقيقة موقفها.

الحراك الذي تشهده سورية اليوم يعيد صياغة المشهد الإسلامي برمته، على إيقاعات فيها الكثير من المفاجآت والمتغيّرات الواعدة، ومن الصعب ضبط

(٤٦) وهي شقيقة أحمد جبريل الأمين العام للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة، وهو التنظيم الفلسطيني اليساري المعروف بتحالفه الوثيق مع سورية.

تنظيم بمثل هذا الاتساع. لذلك كان طبيعياً أن يظهر ما يشبه الانشقاق تحت اسم «حرائر القبيسيات»، ويعلن عن نفسه في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ معلناً اندراجه في فعاليات الثورة.

ثالثاً: السلفية السورية

يمكن اعتبار التديّن الشعبي والصوفي السائد في سورية بيئة غير مناسبة لانتشار السلفية الوهّابية، ذلك أن علماء الشام ومشايخها الكبار حرصوا على الدوام على إبداء الاحترام، فضلاً عن الانتساب، إلى كبار المشايخ الصوفية. وقد أدت الذاكرة التاريخية أيضاً دوراً مهماً في تعويق هذا الانتشار، منذ محاولات التمدد الوهابي السعودي في القرن التاسع عشر باتجاه دمشق، وتصدّي الوالي العثماني الدمشقي أسعد باشا العظم لها، وهذا الأمر تكرر حتى العام ١٨١٣ وأدى إلى عزل الوالي عبد الله باشا لعجزه عن التصدّي لها، واتهامه بالميل إلى مبادئها[٤٧].

مع ذلك، لا يمكن للدارس أن يتجاوز المرجعيات التاريخية المعروفة لهذا التيار، مثل ابن تيمية وابن القيم الجوزية، اللذين امتد تأثيرهما خارج الحدود السورية، بطبيعة الحال، إلا أن التيار الأشعري والصوفي بقي الأكثر رسوخاً وانتشاراً، وخاصة في العهد العثماني. ومع الاستقلال عاد بعض النشاط إلى التيار السلفي، فكان الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، والشيخ محمد عيد العباسي، والشيخ ناصر الدين الألباني، أبرز ممثليه في سورية. وقد شكّل قدوم عدد من الطلبة الجزائريين إلى المعاهد الشرعية السورية رافداً كبيراً للتيار السلفي، حيث كان معظمهم ينتمون إليه، وأصبح معهد الزهراء الشرعي والمسجد التابع له (مسجد دك الباب)، المعقل الرئيسي للتيار السلفي في سورية، وأدت الملحقية الثقافية السعودية حينها، ولفترة من الزمن، دوراً في نشر الفكر السلفي، من خلال توفير الكتب والمراجع والأدبيات التقليدية السلفية[٤٨].

إلا أن هذا التيار لم يكن حظه أفضل من حظ الإسلام الحركي، إذ اعتبر من التيارات المحظورة والمراقبة أمنياً، منذ وقوع الصدامات في الثمانينيات مع نظام حافظ الأسد، كما لم يكن يُسمح بتداول الكتب السلفية. وكان من النادر

---

(٤٧) انظر: عماد، **السلطة في بلاد الشام في القرن الثامن عشر: دمشق طرابلس وحلب**، ص ٧٢.

(٤٨) سعيد حفضان، «التيار الإسلامي في سوريا،» مدونة مكتوب، <http://jfc.maktoobblog.com>.

وجود بعض مؤلفات ابن تيمية، وناصر الدين الألباني، ومحمد بن عبد الوهاب، ومعظم علماء السعودية، كما توقفت الملحقية السعودية عن توزيع الكتب المجانية. وبنتيجة ضغوط أمنية، وأخرى إسلامية، انتقلت دار المكتب الإسلامي التي يشرف عليها الداعية زهير الشاويش إلى بيروت، وكانت تتولى نشر وتوزيع مصادر الفكر السلفي في لبنان. كما تم التضييق على أهم منظّري التيار السلفي في سورية، واضطر الشيخ الألباني بعد اعتقاله إلى مغادرة سورية نهائياً إلى الأردن، ومنع الشيخ عبد القادر الأرناؤوط من الخطابة. واعتقل الشيخ محمد عيد العباسي[٤٩] في بداية الثمانينيات لمدة ١٢ عاماً من دون تحقيق أو محاكمة، بل وخطف الشيخ زهير الشاويش من لبنان بعد أن نقل مكتبته إلى بيروت[٥٠]. ويتحدّث الشيخ العباسي تلميذ الألباني ورفيقه منذ عام ١٩٥٤ عن ظروف اعتقاله الصعبة والطويلة التي قضى منها ٤ سنوات في سجن انفرادي في المزة قبل أن ينقل إلى سجن تدمر[٥١]. إلا أن بدايات الألفية الجديدة عادت لتشهد بعض الانفراج، لجهة السماح بدخول بعض المنشورات والكتب إلى معرض الكتاب السنوي بشكل محدود.

في الواقع، غرقت السلفية في التعتيم والتشويه، وحين أصدر أبو مصعب السوري[٥٢] بياناً بمناسبة وفاة الرئيس حافظ الأسد يشكو فيه من

---

(٤٩) هو من الشخصيات السلفية التاريخية الشهيرة في سورية وأحد أبرز تلامذة الشيخ ناصر الدين الألباني ورفاقه الأوائل، انضمّ بعد خروجه من السجن إلى هيئة الإنقاذ الوطني التي يرأسها المعارض هيثم المالح، وهو حالياً أحد رموز المعارضة السورية السلفية الدعوية في الخارج.

(٥٠) تمّ الإفراج عنه بعد وساطات عربية عدّة.

(٥١) اللافت قوله إنه قبل إطلاق سراحه بعدّة شهور جرت محاكمته على أسباب نشره كتاب يردّ فيه على الشيخ البوطي، وليس على أسباب مساعدته أو لقائه بابن عمه الذي كان متورطاً مع الإخوان في أحداث الثمانينيات على الرغم من أنهم ـ أي تلاميذ الألباني ـ لم يكونوا مؤيدين للخروج والعنف في تلك المرحلة. لمزيد من التفاصيل، انظر: «شيخ السلفية في سورية العلامة محمد عيد العباسي: ثورتنا من أجل الحرية وليست لإقامة دولة إسلامية، وأعتقد أن للبوطي دوراً في سجني فهو موال للنظام،» سوريون نت (١٨ نيسان/أبريل ٢٠١٢)، <http://www.sooryoon.net/archives/52362>.

(٥٢) أحد قيادات الصف الثاني في تنظيم الطليعة المقاتلة الذي أسسه الشيخ مروان حديد. واسمه مصطفى عبد القادر حسين الشيخ أحمد المزيك الجاكيري الرفاعي، وتعرف أسرته بعائلة «الست مريم» نسبةً إلى جدّتهم. وُلِدَ في حلب عام ١٩٥٨، ودَرَس الهندسة الميكانيكية، ويُعرَف حركياً أيضاً باسم عمر عبد الحكيم، ويحمل الجنسية الإسبانية. كان يدير معسكر الغرباء في أفغانستان بالتعاون مع طالبان قرب كابل، ويعتبر أحد منظّري التيار السلفي الجهادي، وتُعَدُّ كتبه مصدراً أساسياً لبناء الفرد المقاتل، وتحوّلت مراجع في عمليات التجنيد الذاتي لدى الجماعات الجهادية. اعتُقِلَ في كويتا الباكستانية عام ٢٠٠٥ وسُلِّم إلى المخابرات الأمريكية قبل أن يتمّ تسليمه في ما بعد إلى السلطات السورية في وقت غير معروف، بحسب شهادة زوجته الإسبانية. =

خيبة أمله من إعراض السوريين عن «الجهاد»، إذ أشار حينها بمرارة إلى أن كثيراً من السوريين قد رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها، كان يعبر عما يشبه الإحباط[٥٣].

يمثل أبو مصعب نموذجاً للجيل الثالث من السلفيين الجهاديين، وقد برز اسمه كأحد منظّري التيار السلفي الجهادي في العالم بعد تفجيرات مدريد في ١١ آذار/مارس ٢٠٠٤، وتكمن أهميته أنه استخدم «التجربة الجهادية في سورية» كنموذج للفشل الذي يجب أن تتعلم منه الحركات السلفية الجهادية كي لا تكرر أخطاءها، وقدم بالتالي آليات نظرية وحركية للجهاد في مناطق مختلفة من العالم، ومن ضمنها سورية[٥٤]، إلا أن آماله في إعادة الجهاد إلى سورية لم تعكس على ما يبدو وجهة نظر القاعدة التي حرصت على عدم استفزاز النظام، وعلى استقرار سورية لتبقى ممراً آمناً لها إلى العراق.

وكما حفزت أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ التيار الجهادي السلفي في كل مكان، كذلك كان احتلال العراق رافعة لكل أطراف التيار السلفي، إذ يومها كان للنظام السوري دور في التجييش ضد هذا الاحتلال. ففي ٢٦ آذار/مارس ٢٠٠٣ دعا مفتي الجمهورية الشيخ أحمد كفتارو المسلمين في كل أنحاء العالم إلى الجهاد، واستخدام كل الوسائل الممكنة بما فيها العمليات الاستشهادية ضد الغزاة[٥٥]، وهي دعوة كررها بأسلوبه الشيخ البوطي في خطب الجمعة معتبراً الجهاد فريضة، وفي الخط نفسه، ذهب شيوخ كثيرون متكاملين مع الحملة الإعلامية الرسمية. وفي أجواء هذا التجييش، برز نجم الشيخ الشاب محمود

= وكانت السلطات السورية تنفي وجوده في سجونها إلى أن تأكّدت الأخبار بوجوده، ثم أُعلِن عن إطلاق سراحه مع مساعده أبي خالد في ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١، لمزيد من التفصيل انظر: «مصادر في حلب لـ سوريون نت: النظام السوري أفرج عن أبي مصعب السوري ومساعده أبي خالد، ومراقبون يرونه تهديداً لواشنطن،» سوريون نت (٢٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١)، <http://www.sooryoon.net/archives/41907>، والشرق الأوسط، ٢٤/٨/٢٠١١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&issueno=11957&article=637205>.

(٥٣) أبو مصعب السوري، «بيان إلى أهل السنة في سوريا وبلاد الشام خاصة،» الموقع الإلكتروني لأبو مصعب السوري (٢٢ حزيران/يونيو ٢٠٠٠).

(٥٤) مراد بطل الشيشاني، «أبو مصعب السوري والجيل الثالث من السلفيين الجهاديين،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة** ([دبي]: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١١)، ص ١٢٤.

(٥٥) الجزيرة نت (٢٧ آذار/مارس ٢٠٠٣).

قول آغاسي في مدينة حلب، مطلقاً من مسجد «علاء بن الحضرمي»، بشكل علني، خطاباً سلفياً جهادياً، ومدرّباً مجموعات من أتباعه على القتال تحت سمع وبصر الحكومة. أدى هذا الشيخ دوراً مهماً في استقطاب بعض الناشئة وتعبئتهم للجهاد وإرسالهم إلى العراق، إلا أن الجماعات الجهادية في العراق كشفت أن عمله ليس أكثر من «مصيدة أمنية لمئات الشباب الذين صدقوا دعواه، وأصدروا فتاوى بهدر دمه. اختفى الرجل ليعود إلى الظهور بعد عامين مهذب اللحية، وإماماً وخطيباً لجامع الإيمان في حي حلب الجديدة الراقي، وليلقى حتفه في عملية اغتيال في ٢٨ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧ تبنتها جماعة أطلقت على نفسها اسم «التوحيد والجهاد في بلاد الشام»[٥٦].

في الواقع، اندفع المئات من الشباب السوريين إلى العراق، وتشكّلت «لجان نصرة العراق» لتسهيل تطوع الشباب ونقل قوافلهم، إلا أن معظم هؤلاء المتطوعين لم ينضموا بناء على فكر سلفي جهادي بقدر ما كانت تقودهم مشاعر مختلطة من النخوة العربية الإسلامية[٥٧]، وفي أذهانهم استلهام تجربة حزب الله الناجحة في جنوب لبنان ودحره للإسرائيليين عام ٢٠٠٠. ومع هذا، فقد جرى استدعاء كثير من العائدين إلى التحقيق، فطريق العودة ليست بسهولة طريق الذهاب. واللافت أنه في ٢٤ آذار/مارس، وبعد أن بدأت الضغوط الأمريكية تفعل فعلها على سورية، أعلن عبر وكالة «سانا» عن وقوع اشتباك مسلح مع مجموعة «إرهابية»، هي الأولى التي توصف بهذا الوصف منذ الثمانينيات، وقد شكّك الكثيرون بمصداقيتها، بل إن الإعلام الغربي اعتبرها عملية مصنّعة[٥٨]. بعدها أعلن عن صدام مسلح أسفر عن ضبط مجموعات تكفيرية ادعى النظام ارتباطها بالقاعدة[٥٩]، وقد دلّت المعطيات المعلن عنها من قبل الحكومة على أنها بدائية على كل المستويات.

وقد كشفت معطيات المنظمات الحقوقية عن أن انتشار الفكر السلفي

---

(٥٦) رزان زيتونة، «الإسلاميون السوريون وغواية الجهاد في العراق،» في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ٢٧١.

(٥٧) حسام جزماتي، «الشباب والإسلام السياسي في سوريا، **الآداب** (بيروت)، السنة ٥٣، العددان ١١ ـ ١٢ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥)، ص ١١٦.

(٥٨) إبراهيم حيدي، «التيارات الإسلامية تتقدم في سوريا،» **الحياة**، ٤/ ١/ ٢٠٠٦.

(٥٩) باسم جند الشام للجهاد والتوحيد.

الجهادي محدود للغاية، ولا تعتنقه سوى جماعات صغيرة ومتفاوتة الحجم، ولا يوجد رابط تنظيمي معها على الأغلب[٦٠].

ووفقاً لذلك، يمكن القول إن ملف السلفية الجهادية والقاعدة في سورية ملف يشوبه الكثير من التسييس والغموض، فبعد سنوات من حكم الرئيس بشار الأسد، واستمرار السياسة الأمنية والمحاكمات الاستثنائية، تحوّل الاعتراض السياسي في بعض وجوهه إلى اعتراض سلفي. ويمكن الاستنتاج أن تأثير السلفية الجهادية لم يذهب سدى، فمن تمرس بالقتال في العراق وعاد إلى دياره وهو يحمل حقداً دفيناً على النظام السوري، أدى دوراً في الحراك الثوري، وساهم بخبرته العسكرية في المقاومة الشعبية، وضمن كتائب الجيش الحر، من دون المبالغة في قدرة تأثير هذه العناصر في النفاذ فكرياً وأيديولوجياً إلى صلب حركة الاحتجاج الشعبي الثوري.

إن تصاعد الصراع المسلح مع النظام، وحاجة الناس إلى أيديولوجيا جهادية تشحنها في معركتها الصعبة، وتزايد الاحتقان الطائفي والمذهبي، تعطي فرصة سانحة لتمدد التيار السلفي بشكل عام، ضمن قطاعات جماهيرية، وخاصة في مجتمعات أهلية مهمشة تثور على كل أشكال الضبط الأمني والقمع الدموي. وما ظاهرة الشيخ عدنان العرعور، الذي لاقى شعبية في المراحل الأولى للثورة بين شرائح واسعة من السوريين، إلا تأكيد على ذلك، على الرغم من أنه لا يحظى بكبير احترام بين مشايخ السلفية الكبار، إلا أن خطابه الشعبوي سرعان ما تكشف أأنه غير قادر على تحقيق حضور ميداني يوازي حضوره الإعلامي، إذ بدأت شعبيته بالانحسار[٦١].

من الظواهر السلفية الجديدة أيضاً الشيخ لؤي الزعبي، مؤسس جماعة «المؤمنون يشاركون» وهو يسعى إلى استنساخ تجربة حزب النور المصري في سورية، محاولاً تقديم مقاربة إسلامية سلفية معتدلة، يؤكد من خلالها أن

---

(٦٠) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠،» ص ٢٧٩ ـ ٢٨٦، حيث توجد دراسة تفصيلية معتمدة على البيانات ومحاضر الاتهام والمحاكمات للمعتقلين الذين وجهت إليهم الاتهامات.

(٦١) محمد سامي الكيال، «في السلفية السورية،» **النهار**، ٤/ ٤/ ٢٠١٢. كذلك جلب خطابه انتقاد شيخ السلفية السورية محمد عيد العباسي، انظر: «شيخ السلفية في سورية العلامة محمد عيد العباسي: ثورتنا من أجل الحرية وليست لإقامة دولة إسلامية، وأعتقد أن للبوطي دوراً في سجني فهو موال للنظام».

السلفية ضد كل فكر إقصائي، ولا مشكلة لديها إن جاء علمانيون أو إسلاميون، وأنها تطرح «المشاركة مع الجميع، مسيحيين ودروزاً وعلويين وأكراداً»، مشدداً في برنامجه على الالتزام بأهداف الثورة السورية[٦٢]. وهو يشدّد على المشاركة السلمية في الثورة وحماية ودعم جنود الجيش الحرّ. ظهر أيضاً تيار الأمة في بلاد الشام الذي يقوده نادر أسعد بيوض، وهؤلاء يمثلون النسخة السلفية العلمية المتحولة حديثاً باتجاه الديمقراطية، لكنها في الوقت نفسه تحمل خلفيات جهادية واضحة.

لا أحد يستطيع اليوم في ظل الحراك الثوري والعنف الدامي الذي يلف سورية أن يعرف أو يشخّص بموضوعية مدى تغلغل الخطاب السلفي، بصيغته الجهادية أو الدعوية، في أوساط السوريين، إلا أن كافة المؤشرات تدلّ على أن النظام وجهازه الأمني والإعلامي مستمر باستخدام «فزاعة» القاعدة، وهو في وسط هذه المعمعة أطلق «أبو مصعب السوري» من سجنه مؤخراً، إضافة إلى أخبار عن اطلاق سراح عناصر عديدة من التنظيم، ما يطرح العديد من الأسئلة، وتأتي المذكّرة التي قدمها المندوب السوري إلى مجلس الأمن أبرز دليل على ذلك[٦٣]، وقد وجدت آذاناً صاغية عند الأمريكيين وفي بعض الأوساط الغربية، جعلتها تتردّد في الموافقة على تزويد المعارضة السورية بالسلاح. في كل الأحوال، سيبقى هذا الملف مطروحاً كلما بقي الجرح السوري مفتوحاً ونازفاً، لأن فيه قدراً كبيراً من القراءات الأمنية، وقدراً قليلاً من الرؤية الموضوعية.

---

(٦٢) الشيخ لؤي الزعبي من محافظة درعا ينتمي إلى الجيل الثالث من السلفيين الذين انضمّوا إلى الجهاديين في أفغانستان في التسعينيات، ثم شاركوا في حرب البوسنة قبل أن يعود إلى سورية ليُعتقَل لمدّة ثلاث سنوات ونصف السنة. انظر: «السلفيون في سوريا مع لؤي الزعبي.. حقائق ومفاجآت في لقاء مع الإعلامية جيزيل خوري،» منتديات يا حسين (١٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١)، <http://www.yahosain.com/vb/showthread.php?t=162716>.

انظر أيضاً: «أمين عام «المؤمنون يشاركون» السلفية: العدو الحقيقي لنا خامنئي ثم حزب الله فبشار الأسد: الشيخ لؤي الزعبي لـ«الشرق الأوسط»: النظام يكذب ويخوف الآخرين منا،» **الشرق الأوسط**، ٢٦/ ٩/ ٢٠١١، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=642139&issueno=11990>.

(٦٣) وفيها يحدّد مواقع وقواعد انطلاق لها من لبنان، والتي نفاها رئيساً الجمهورية والحكومة اللبنانيان وأثارت ردود فعل متنوعة في الأوساط اللبنانية. انظر: «النظام السوري يبحث عن إثباتات لإبعاد الشبهات عنه في التفجيرات الأخيرة: قدّم لائحة بـ٢٦ اسماً من «القاعدة» أوقفوا في سوريا لمجلس الأمن،» **الشرق الأوسط**، ١٣/ ٥/ ٢٠١٢، <http://aawsat.com/details.asp?section=4&article=677009&issueno=12220>.

١ ـ جماعة زيد

برز الشيخ عبد الكريم الرفاعي (١٩٠١ ـ ١٩٧٣) واحداً من علماء دمشق الذين قادوا حركة دينية إحيائية في الأربعينيات والخمسينيات. وفي الوقت الذي اتجه غيره نحو التعليم التقليدي الشرعي، اتجه هو نحو تجار السوق وأرباب الحرف الدمشقية، منطلقاً من سوق باب سريجة في بناء علاقات قوية مع الطبقة المتوسطة، وباستقطاب طلاب الثانويات والجامعات من خلال الحلقات المسجدية التعليمية المتعددة المستويات. فقد كان يقدم معرفة دينية متماسكة معزّزة بتربية أخلاقية تشجع على تحصيل المعرفة العلمية المعاصرة[٦٤]، وأصبح بين مريديه، من الأطباء والمهندسين، من قدم النموذج الورع إلى المجتمع. وأطلق على جماعة الشيخ الرفاعي اسم «جماعة زيد»، نسبةً إلى مسجد زيد بن ثابت الأنصاري، الذي كان يخطب ويدرّس فيه.

استمرت الجماعة في دمشق، وكان الرفاعي دائم التشديد على أهمية المسجد كأساس للدعوة الإسلامية، وكان يتطلع إلى تحويل المسجد إلى جامعة[٦٥]. كما كان العنصر الصوفي محورياً في تماسك الجماعة. وقد تميزت الجماعة بقوة التنظيم وتماسكه. ولم يجد أتباعه صعوبة في الاجتماع على خليفته ونجله أسامة (مهندس من مواليد دمشق عام ١٩٤٦)، فقد سهل لهم ذلك النموذج الصوفي في نقل المشيخة بالتوصية، بالإضافة إلى الكاريزمية والسلوك القيادي الذي تمتع به شيخها الجديد[٦٦]. بقيت الجماعة طيلة ثلاثة عقود بعيدة عن أي نشاط سياسي يذكر، إلى أن وقعت أحداث العنف في السبعينيات وما رافقها من احتقان طائفي، حيث وجد الإسلاميون الراديكاليون في جماعة زيد «شبكات معدة سلفاً» من الأعضاء، يمكن أن تساعدهم في الصراع ضد النظام. ومع أن قيادة الجماعة أحجمت عن الانصياع للضغوط التي تعرضت لها من الأتباع، إلا أن أحد زعماء الصف الثاني في الجماعة مضى إلى

(٦٤) حول السيرة الذاتية للشيخ الرفاعي، انظر موقع جماعة زيد (صدى زيد)، <http://www.sadazaid.com>.

(٦٥) انظر: الشيخ سارية الرفاعي، «من فقه الدعوة،» صدى زيد (٢٠٠٦)، <http://www.sadazaid.com>.

(٦٦) انظر الدراسة الجيدة حول هذه الجماعة للباحث الفرنسي أرنو لافان، «حركة إسلامية في ظلّ نظام عسكري: جماعة زيد الدمشقية أنموذجاً،» ترجمة محمد عبد الرؤوف، في: **الإخوان المسلمون في سوريا: ممانعة الطائفة وعنف الحركة**، ص ٢٦٣ ـ ٢٨٠.

«عقد تحالف سري» مع قيادات «الطليعة المقاتلة» التي كانت تخوض صراعاً مسلحاً مع النظام، واقتنع العديد من أعضاء الجماعة بالانضمام إلى الحركة الإسلامية الراديكالية الآخذة في الصعود. وفي نهاية المطاف، تلقت الجماعة ضربة أمنية قاسية، وقتل وسجن معظم أعضائها الذين انضموا إلى الطليعة المقاتلة، فيما لجأ قادتها البارزون (بمن فيهم نجلا الشيخ الرافعي أسامة وسارية، وخليفته في رئاسة الجماعة محمد عوض) إلى العربية السعودية(٦٧).

عاد الشيخ أسامة الرفاعي إلى دمشق في الأيام الأخيرة من حكم الأسد (الأب)، في إطار التمهيد لانتقال السلطة إلى الابن، والتخفيف من الاحتقان السنّي والتصالح مع الطبقة المتوسطة والتجار الذين كانت مرجعيتهم تتمثل في الشيخ الرفاعي، بعدما تبعثرت أركان هذه الجماعة وتفكّكت، لكنها مع ذلك استطاعت في بضع سنين إعادة ترميم شبكتها المسجدية، ليبدأ الشباب من جديد بالتحلق حول أنشطتها التي حافظت على أن تكون بعيدة عن السياسة، وضمن الإطار الدعوي والخيري(٦٨).

في بدايات العودة، اقتصرت الأنشطة على الجوانب الخيرية، فيما الأمور السياسية والفكرية بقيت من المحظورات، مما حرم الجماعة من البعد المعني ببناء الوعي، إلا أن بداية عصر الإنترنت في سورية في أوائل القرن الحادي والعشرين منح رجال الدين أداة جديدة بعيداً عن الحلقات المسجدية. ففي السنوات الأخيرة قبل الثورة، نشرت موضوعات على موقع «صدى زيد»، مثل «موقف المسلمين من الديمقراطية»، و«العلمانية: بين المفهوم والحقيقة»، و«القانون الدولي» و«دعائم المجتمع الإسلامي الصالح»، و«من هم أنسب الأشخاص لدخول البرلمان» وغيرها. وعلى الرغم من محتواها المعتدل، إلا أن مجرد نشرها على هذا النطاق الواسع من قبل منظمة كبيرة كان تطوراً مهماً في مجال الحركة الدينية في سورية. وفي مبادرة لافتة، خطت جماعة زيد باتجاه طلاب المساجد عام ٢٠٠٧ لتنظم مسابقة سنوية يشارك فيها الآلاف من الطلاب، لتقديم بحوث وفق المعايير البحثية العلمية، تتناول موضوعات، مثل «الإسلام والإرهاب»، و«الإسلام وحقوق الإنسان»، و«الإسلام والعولمة». كما تمكّنت من تعزيز مشروعاتها الخيرية، وتوفير المزيد من التمويل اللازم

---

(٦٧) انظر: لافان، المصدر نفسه، ص ٢٧٣.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

لجمعياتها الخيرية من تجار السوق الدمشقي. وقد تميّز مشروع «حفظ النعمة» في دمشق الذي أطلقه الشيخ سارية الرفاعي عام ٢٠٠٢ بأنه أكبر مشروع خيري أهلي في العاصمة، حيث فاق عدد المستفيدين منه الستة آلاف أسرة[٦٩].

طرح نمو الأنشطة الخيرية وتوسع نشاط الجماعة عدداً من الأسئلة عن طبيعة العلاقة بين الجماعة والنظام، وخاصةً بعد الزيارة الخاصة التي قام بها الرئيس بشار الأسد إلى الشيخ أسامة الرفاعي في العام ٢٠٠٢، وهو حدث غير مسبوق، حيث اعتاد الرئيس على الاكتفاء باستقبال العلماء في قصره خلال الاحتفالات العامة. وترمز هذه الزيارة حينها في توجه النظام الجديد إلى محاولته توسيع قاعدة الدعم في الدوائر الدينية إلى أبعد من الحلفاء التقليديين، مثل عائلة كفتارو، وسعيد رمضان البوطي. لكن المتتبع يلحظ أن أي تحسن عميق لم يطرأ في العلاقة بين جماعة زيد والنظام، ولم تتحول العلاقة إلى تحالف، والموقف العلني تجاه النظام بقي فاتراً، فقد بقي خطباء الجماعة في خطبة الجمعة لا يطلبون الدعاء للرئيس، بل يستخدمون التعبير المطاط لـ «أرباب الحقوق علينا»، بل إن كل هذا لم يؤثر في صراحة الشيخ الذي قال في خطبة آذار/مارس ٢٠٠٧ بمناسبة ذكرى المولد النبوي الشريف: «أنبه القادة في بلدنا وفي الدول الإسلامية... أن قوتهم تنبع من الأمة.. ومع عودة الأمة إلى دينها، فإن هؤلاء القادة ليس أمامهم الخيار سوى أن يعكسوا رغبة الناس... وإذا لم يفعلوا فإنهم سيفقدون مصداقيتهم في النهاية، وسيفقدون كل شيء، وسيستبدلهم الله بأناس أفضل..»[٧٠].

مع انطلاق الثورة السورية، بدأ كل شيء يتغير، فقد أعلن الشيخ من على المنبر أنه لا يجوز شرعاً قمع التظاهرات السلمية، وبدا بذلك واضحاً تعاطفه وجماعة زيد مع الإصلاح. والمتصفح لموقع الجماعة على الإنترنت أصبح بإمكانه أن يقرأ للشيخ محمد الغزالي «الاستبداد يشلّ القوى»، و«نهج الأحرار»، و«أيها الثوار خذوا قدوتكم من رسول الله» مصطفى شلبي، و«سكرات الباطل» لمحمد غياث الصباغ، و«جيل جديد» للشيخ عبد الكريم البكار، و«من كان عبد الحق فهو حر» لعبد الرحمن البر، و«من هنا يأتي النصر» لمحمد مصباح مسلم، وغيرها...، ما يدل على تفاعل معتدل للجماعة مع الثورة.

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٧.

(٧٠) انظر: خطبة أسامة الرفاعي بمناسبة المولد النبوي ألقاها في مسجد الشيخ عبد الكريم الرفاعي في دمشق بتاريخ ٣١ آذار/ مارس ٢٠٠٧.

إلا أن حادث الاعتداء الشهير الذي تعرّض له الشيخ أسامة الرفاعي أثناء إلقائه خطبة ليلة القدر، وتعرضه للضرب في جامع عبد الكريم الرفاعي من أنصار النظام[٧١]، كانا كافيين لقطع أية مهادنة منذ ذلك الحين. لم يغادر الشيخ دمشق، بل بقي صامداً رغم الإرهاب الذي طاوله، ودعا إلى الإضراب العام في دمشق، لمدة ثلاثة أيام احتجاجاً على مجازر النظام في حزيران/يونيو ٢٠١٢، والذي كان إعلاناً بدخول تجار دمشق إلى مواجهة مفتوحة مع النظام، إذ حاولت قوى السلطة إجبار التجار على فتح المحلات بالقوة[٧٢]. وتكررت الدعوة من الشيخ سارية لتمتد إلى حلب وتجارها، الأمر الذي يؤشر إلى مسارات جديدة للحراك الثوري في العاصمة السورية.

٢ ـ الإسلاميون الأكراد

تأخر وجود حركة إسلامية كردية في سورية بانتظار المواءمة بين أيديولوجيا توفيقية تجمع بين الإسلامية ببعدها الإنساني، والقومية ببعدها الإثني، وما كان هذا ليتحقق إلا بعد إنجاز «الحكم الذاتي» لإقليم كردستان العراق. تركت التجربة العراقية أثراً كبيراً في أكراد سورية وإسلامييها بالتحديد، إذ شهدت التسعينيات امتداداً بكيفية ما للفكر السلفي، إذ تبنّى الشيخ معشوق الخزنوي، خريج الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة (١٩٨٤) الأفكار السلفية، رداً على التطرف الصوفي الذي تفشى ناشراً الخرافات والأساطير[٧٣].

---

(٧١) هناك العشرات من الروابط التي وثّقت هذه الحادثة على موقع يوتيوب، انظر واحدة منها في: < http://www.youtube.com/watch?v=_sutpll4qs8 >.

(٧٢) شمل الإضراب الأسواق التجارية الرئيسية، الحميدية ومدحت باشا والحريقة وسوق الصوف والقماش وساروجة وباب سريجة، ليشمل مراكز تسويق كبرى، وبرج دمشق وشارع خالد ابن الوليد والقنوات وسوق المكتبات في الحلبوني وسوق البحصة للإلكترونيات، كذلك في سوق المواسم في الفحامة والسويقة وقبر عاتكة وزقاق الجن وباب مصلى والصالحية وغيرها. وتزامناً مع إضراب الأسواق شهدت أحياء مثل الميدان والشاغور وبرزة والقدم العالي وحي الصناعة وبستان الدور والحجر الأسود والزاهرة وغيرها إضرابات مماثلة قوبلت بردّة فعل أمنية عنيفة. انظر: «إضراب عام في سوريا شاركت فيه لأوّل مرّة أسواق العاصمة الرئيسية.. وردّ فعل أمنيّ عنيف،» سوريون نت (٢ حزيران/يونيو ٢٠١٢)، < http://www.sooryoon.net/archives/55796 >.

(٧٣) من المفيد الإشارة إلى أن الخزنوية ليست طريقة، بل هي من كبريات عشائر الأكراد وتتبع مدينة القامشلي. وقد شهدت في تلك الفترة صراعاً بين تيارين: صوفي وسلفي، قاد **الأوّل** الشيخ محمد الخزنوي، ويخلفه اليوم ابنه محمد مطاع، وقاد **الثاني** الشهيد معشوق، مؤسس مركز إحياء السنة، الذي اختُطِفَ ثم وُجِدَ مقتولاً عام ٢٠٠٥، وقد اتُّهِمَت أجهزة الأمن السورية بقتله. وقد صدر أوّل كتاب في سياق هذا الصراع تحت عنوان **ردود على شبهات السلفية** للشيخ محمد نوري الشيخ رشيد النقشبندي الديرشوي (١٩٨٧).

وفي الواقع، إن التوجهات القومية الكردية كانت قد بدأت تتسرب مبكراً إلى الجماعات الصوفية، وإلى العائلات الدينية الكبرى (حقي، والديرشوي، والخزنوي). وقد أثار هذا التسرب ريبة الأجهزة الأمنية السورية التي أعادت تشديد قبضتها(٧٤). مع ذلك، يمكن القول إن نوعاً من «الوعي» القومي الكردي بدأ يتكوّن تحت سمع وبصر القوميين الأكراد الذين كانوا جميعاً يساريين وشيوعيين. وقد شكّل اعتقال عبد الله أوجلان (شباط/فبراير ١٩٩٩) حدثاً هزّ الوجدان الكردي، وخاصةً أن الأكراد اعتبروا أن العملية ما كانت لتتم لولا مساعدة المخابرات السورية. لقد فقد التحالف الذي عقده أوجلان مع الأسد صدقيته في نظر الأكراد السوريين، وأيقظ لدى الإسلاميين منهم شعوراً قوياً بالانتماء المشترك إلى أكراد العالم، والإحساس بالظلم، فقد كان ذلك التحالف يمثل صمام الأمان لضبط الحراك الكردي في سورية(٧٥).

كان الشيخ معشوق الخزنوي قد برز، كقائد ديني واعد في جماعة دينية ناشئة، التي بدا واضحاً أنها آخذة بالانفصال عن الحركة الصوفية التقليدية، والاندماج مع بعض القوميين الإسلاميين المتأثرين بالسلفية أيضاً. وعندما انفجرت أحداث القامشلي الدموية(٧٦)، التي تسببت بها عوامل عديدة، أهمها الاحتقان المتراكم والعقلية الأمنية في التعامل مع القضايا المحلية، سارع الإسلاميون إلى تطويق مفاعيلها، فقد خلفت أحقاداً قومية لم يسبق لها مثيل بين عرب الجزيرة ومواطنيهم الأكراد، وذلك من خلال حصر مسؤوليتها بالسلطات الحكومية. أدى الشيخ الخزنوي دوراً مهماً، وقد أثمر هذا الدور لقاءً تاريخياً بالمراقب العام لجماعة الإخوان المسلمين وصدور أول بيان عنهم يحدد موقفهم من القضية الكردية(٧٧). وقد كان هذا تطوراً مهماً بكل المعايير، فهو

---

(٧٤) لمزيد من التفصيل، انظر: عبد الله عبد الرحمن الجزيري، **الخزنوية خداع وتضليل** (٢٠٠٦)، ص ٤ ـ ٥ (نسخة إلكترونية)، <http://www.soufia-h.net/showthread.php?t=490>.

(٧٥) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٠،» ص ١٤.

(٧٦) اندلعت في ٢٤ آذار/مارس ٢٠٠٤ على خلفية شجار بين لاعبي كرة القدم ومناصريهم ليتحوّل إلى أحداث شغب راح ضحيتها عشرات القتلى ومئات الجرحى من الأكراد في صدامات مع قوى الأمن السورية، ولتمتدّ أحداث الشغب إلى المدن الكبرى، كحلب ودمشق، لتعقبها حملة اعتقالات واسعة طالت المئات. انظر: بيان اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان في ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٤.

(٧٧) انظر وثيقة الإخوان المسلمين التي أعلنت في لندن: «القضية الكردية: رؤية جماعة الإخوان المسلمين في سورية» (١٧ أيار/مايو ٢٠٠٥).

يعقد خيوط أطراف مؤثرة في المعارضة الوطنية، الأمر الذي أدى إلى اختطاف الشيخ الخزنوي، وقد وجد مقتولاً بظروف غامضة، ألقت فيها السلطة المسؤولية على معارضين من الطريقة الخزنوية، وهو ما يخالف القناعة السائدة بين الأكراد[٧٨].

تحوّل الشيخ الخزنوي إلى «رمز» لدى الأكراد الإسلاميين السوريين، وهو الذي انتهج خطاً إصلاحياً ينبذ العنف، ويدعو إلى بناء المؤسسات التعليمية والخيرية، مدشّناً لهذا الغرض عام ٢٠٠٠ مركز إحياء السنّة للدراسات الإسلامية، من دون أن يخفي نزعة سياسية ليبرالية تبدو واضحة في تبنّي الديمقراطية، كما يشير تعريفه للمركز[٧٩]. وقد دفع استشهاده الأكراد إلى تأسيس أول حزب إسلامي كردي سوري (٢٠٠٦) تحت اسم «وحدة العمل الوطني لكرد سورية»[٨٠]، اتخذ مواقف توفيقية بين المرجعية الإسلامية والقضية الكردية، إلا أن ورثة الشيخ ونجله مرشد حرصوا على استمرار تقاليد مشيخية واستمرار تقاليد قومية دينية مركبة، دلت على نزوع قومي أكثر تشدداً من الناحية القومية يتجاوز التوازن التقليدي الذي أرساه الشيخ معشوق بين الانتماء الديني والعامل القومي. فالمتابع اليوم للموقع الرسمي للجماعة على الإنترنت يلحظ ذلك بسهولة، ما يعني أن سياسات حكومية متسرعة تكلفت بظهور أو هجرة الإسلاميين الأكراد باتجاه نزعات قومية متشددة، بعضها يمكن الجزم بأنه إنفصالي الطابع[٨١].

مع انطلاق الثورة، حرص النظام على تحييد الأكراد الذين شاركوا من خلال تنسيقيات تشكلت من دون أن تنتظر أحزابها التاريخية والتقليدية. وقد رفعت هذه

---

(٧٨) كُشِفَ عن جثّته يوم ٢ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥ بعد ثلاثة أسابيع من اختطافه. لمزيد من التفاصيل عن الحادثة وتفاصيلها انظر: الموقع الرسمي للشيخ معشوق الخزنوي، <http://www.khaznawi.de/>.

(٧٩) وقد أنشأ أيضاً «مجمع البر الإسلامي» في القامشلي ومستوصفاً صحّياً خيرياً ومعهدين لتعليم الحاسوب واللغات وروضة للأطفال. للاطلاع على وثيقة التعريف بأهداف مركز إحياء السنة، انظر: <http://www.khaznawi.de/>.

(٨٠) وهو يعتمد الإسلام كمرجعيّة أخلاقية، ويُعلن موقفاً وسطياً من الرابطة القومية، بعيداً عن الإفراط والتفريط واعتبارها ظاهرة لغوية طبيعية، لكنه يعتبر الخطورة في نحوها إلى عقيدة شأن النازية والفاشية، لأنها حينذاك تتحوّل إلى أداة تدمير لنفسها ولغيرها. والحزب يشدّد على تمتّع الكرد بحقوقهم داخل الإطار السوري، رافضاً التخوين، مؤكداً التمسك بالحرف العربي في الكتابة الكردية... إلخ. انظر: تعريف الحزب لنفسه، في: <http://www.syriakurdis.com>.

(٨١) الحاج، «الدولة والجماعة: التطلعات السياسية للجماعات الدينية في سورية، ٢٠٠٠ - ٢٠١٠»، ص ٣٦.

التنسيقيات[٨٢] شعار الحرية والديمقراطية والتشاركية والتعددية، حيث ما لبثت تلك الأحزاب أن أخذت تصدر بيانات مؤيدة للحراك السلمي، وأصبح بعض قياداتها يشارك في التظاهرات[٨٣]. وقد حاول النظام مغازلة الأكراد بإصدار مرسوم جمهوري في شهر نيسان/أبريل ٢٠١١ يتضمن إعادة الجنسية إلى أكثر من ٥٠٠ ألف كردي حرموا منها في إحصاء العام ١٩٦٢، لكن الرد جاء سريعاً عبر التظاهرات ليؤكد أن المطالب تتعدّى الجنسية لتصل إلى مسائل اقتصادية وثقافية وسياسية، وهي مسائل تثير نقاشاً حاداً حتى داخل صفوف المعارضة نفسها.

خاتمة واستنتاجات

تشكّل مسيرة الحركة الإسلامية في سورية حالة فريدة من نوعها، نظراً إلى التجربة والخبرة والتنوع الكبير الذي تقدمه، والظروف الاستثنائية التي عايشتها، وهي اليوم في ظل الحراك تحت الأضواء أكثر من كل الأطراف المشاركة في هذا الحراك. ولعل التغيّرات في المواقف والتحولات في المشهد السياسي هي من أكثر المؤثرات التي تدفع باتجاه صعود أو ضمور تيارات بعينها اليوم. فقد مثّلت أفكار جودت سعيد[٨٤]، المفكر الإسلامي السوري المعروف، ولمدة

---

(٨٢) تشكّلت ثلاث تنسيقيات، «تنسيقية شباب الثورة السورية، منذ بداية الثورة. ويوجد اليوم في سورية ١١ حزباً كردياً لها توجهات مختلفة، يسارية وقومية، أكثرها انتشاراً «الحزب الديمقراطي الكردي» (البارتي) و«الحزب التقدمي الكردي» و«حزب العمال الكردستاني» و«حزب الوحدة الكردي»، وبينها الإسلاميون الأكراد، ويعملون على توحيد صفوفهم في ما يشبه المجلس الوطني الكردي، انظر: «الدور الحراكي للأكراد في الثورة الشعبية السورية،» (٥ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١)، <http://damascusbureau.org/arabic/?p=1104>.

(٨٣) منها تصريح عبد الحكيم بشار، سكرتير الحزب الديمقراطي الكردي في سورية «البارتي»، مؤكداً الوقوف إلى جانب الثورة خلال شهر آب/ أغسطس ٢٠١١، وتصريح عبد الحميد حاج درويش، سكرتير الحزب التقدمي الديمقراطي الكردي في التاريخ نفسه في جريدة **الشرق الأوسط**، وهو بصفته نائب رئيس إعلان دمشق أكّد الوقوف بصلابة إلى جانب الثورة. انظر: المصدر نفسه.

(٨٤) جودت سعيد من مواليد ١٩٣١، مفكّر إسلامي سوري معروف على الرغم من دراسته الأزهرية وتأثره بالإخوان المسلمين، إلّا أنه تأثّر أكثر بكلٍّ من محمد إقبال ومالك بن نبي، وكان يلقي دروساً لسنوات طويلة في جامع المرابط في دمشق، وأطلق خطّه ومشروعه الفكري منذ كتابه: **مذهب ابن آدم الأول: مشكلة العنف في العالم الإسلامي** عام ١٩٦٦ ردّاً على اتجاه الإخوان نحو العنف، ورغم أن كتابه رداً على سيد قطب، إلا أن ردّه تطوّر في ما بعد إلى مفهوم متكامل. انظر: **إسلام بلا دماء: تيار اللاعنف الإسلامي** (دبي]: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٠)، وهو كتاب خصّصه المركز لدراسة هذا التيار، شارك فيه عدد من الباحثين المتخصصين. كذلك انظر: بشار حيص، «العنف واللاعنف في الحركات الإسلامية المعاصرة،» (رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة إرلانغن ـ نورينبرغ الألمانية، ٢٠٠٦)، ويوجد ملخص عنها في موقع القنطرة بالعربية، <http://www.ar.qantara.com>.

سنة كاملة من عمر الثورة، إلهاماً للكثيرين في فعاليات الثورة السلمية. فهذا المفكّر الذي خبر بنفسه معنى الاعتقال، مخرجاً فلسفته الإسلامية القائمة على مبدأ «اللاعنف» منذ الثمانينيات، والتي تحولت إلى محور مشروعه وجوهر فكره، وإن كان لم ينجح في تأسيس جماعة متماسكة، بسبب الملاحقات والمضايقات الأمنية له ولبعض من تأثر به[٨٥]، إلا أنه نجح عبر حركته ومحاضراته في نشر أفكاره، لينتقل بعدها إلى أن يصبح أحد أبرز الموقّعين على «إعلان دمشق للتغيير السلمي الديمقراطي...»، ما يعني أن جماعة اللاعنف التي تأسست رداً على الجماعات الدينية وممارساتها وأفكارها التكفيرية، استدارت أو اكتشفت في النهاية، ولأسباب عديدة، أن حقيقة خطابها وجوهر مشروعها الاعتراضي يجب أن يوجه إلى النظام السياسي القمعي.

خلاصة التجربة تفيد أن القمع يوّلد العنف والعنف المضاد، بحيث يدخل المجتمع في دوامته الدامية، فكلما زاد القمع تطلبت مقاومته خطاباً استنهاضياً وتعبوياً قادراً على دفع الجمهور نحو الصمود والتضحية. وهذا ما يفسح المجال مع الوقت إلى نمو الخطابات المتشددة، ويؤدي إلى بروز القادة الميدانيين من ذوي الخبرات العسكرية، ويعطيهم أفضلية للتحكّم بالمرحلة الانتقالية، وذلك يكون بطبيعة الحال على حساب التيارات والشخصيات الأكثر عقلانية والأقل تأدلجاً وتطرفاً.

حظي الإخوان المسلمون باهتمام خاص في مختلف الدراسات التي جرت عن تاريخ الحركات الإسلامية في سورية، وهم بلا شك بعد الكارثة التي حلّت بهم إثر مجزرة حماة عام ١٩٨٢، تحمّلوا، بل تم تحميلهم مسؤولية أمر ما حدث، وبات مجرد الحديث عنهم أو ذكرهم أمراً مرعباً في المجتمع السوري، ويعرض صاحبه لشبهات أمنية عدة. هم اليوم بعد الثورة في حال مختلفة بعد نقد ذاتي أجروه، وبرنامج جديد وحديث، يماشي تطلعات الربيع العربي،

(٨٥) في ما عُرِفَ بـ «مجموعة داريا» حيث تظاهروا صباح يوم سقوط بغداد، رافعين فيها شعارات نقاطعة البضائع الأمريكية ومكافحة الفساد وتنظيف المدينة، إلا أن السلطات اعتقلت منهم ٢٤ متظاهراً وأحالتهم إلى محاكم عسكرية ميدانية، وكان على رأسهم الطبيب هيثم الحموي، والكاتب والداعية أكرم السقا. انظر بيان جمعية حقوق الإنسان السورية في ٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٣ وفي ٤ نيسان/ أبريل ٢٠٠٤. ووصل الأمر إلى أن السلطات الأمنية اعتقلت ٣٠ طالباً من كلية الحقوق والطب في اللاذقية ممن تأثروا بمشروع «صناع الحياة» للداعية المصري الشهير عمر خالد وأفكاره السلمية الاجتماعية، وهو مشروع تنموي يحظى برعاية ودعم الأمم المتحدة.

أخرجوه بعد نقاش داخلي مستفيض ساعدهم على تسويق صورة جديدة، ساعدهم فيها النظام، من خلال اتهامه لهم بتحريك وقيادة الحراك الثوري وسيطرتهم على المعارضة، بحيث يمكن أن يكونوا البديل المحتمل له. وفي الواقع، إن تطورات الثورة فتحت الباب أمام الإخوان لإعادة ترميم الجسور مع الداخل، وقد بدأت آثار ذلك تظهر بوضوح في نسيج المجتمع السوري، معتمدين استراتيجيا تقوم على تحالف مع شخصيات وقوى مدنية وليبرالية، وتكثيف حملات الإغاثة لضحايا الثورة، وتقديم الدعم اللوجستي إلى الثوار في مدن إدلب وحماة، حيث يمتلكون النفوذ الأكبر.

لعله من السابق لأوانه الإقدام على تقديرات حول حجم وأدوار القوى والحركات الإسلامية اليوم في ظل الحراك الثوري، بل إنه من المجازفة والتعسف الإقدام على أمر من هذا القبيل، ذلك أن الحركة الإسلامية السورية بكل تنظيماتها وفصائلها والمراحل التي مرت بها قبل مرحلة الانقلابات العسكرية، ثم بعدها، واعتمادها أساليب تتوزع ما بين الموادعة والمواجهة، ثم الإنكفاء، أدت إلى خلق بيئة، بل انتجت أكثر من خطاب إسلامي، بعضها مزدوج وملتبس. وقد خلقت هذه البيئة التي انعدمت فيها حرية التعبير والتنظيم والنشاط السياسي تعدداً في التنظيمات وتنوعاً في طرق وأساليب العمل، كما ساهمت في إحداث انقلابات في مواقف البعض، وسهلت التلاعب ببعضهم من قبل أجهزة النظام، نظراً إلى افتقار الكثيرين منهم إلى خبرات وتقنيات العمل السياسي الميداني، الأمر الذي انعكس على وحدة المعارضة نفسها. وهي ملاحظة لا تقتصر على الحركات الإسلامية فقط، بل تشمل في الواقع كل أطياف المعارضة الليبرالية واليسارية والعلمانية.

إلا أن سنة ونصف السنة من الحراك السوري كشفت حقيقة مهمة، وهي أن المعارضة التقليدية كانت عاجزة أمام حيوية الناشطين «الشباب» الذين انتظموا في «التنسيقيات» ليتجاوزوا الأطر التنظيمية التي حبس «الكهول» والمخضرمون من المعارضين أنفسهم فيها، ليصبح المشهد الميداني للحراك الثوري أكثر تعقيداً من أن يتم تصنيفه أيديولوجياً وحزبياً.

٥٨ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في لبنان

عبد الغني عماد

مقدمة

تقدم دراسة الحركات والتنظيمات الإسلامية في لبنان إمكانيات غنية للتحليل، نظراً إلى الخصوصية التي تتميز بها البنية السياسية اللبنانية من جهة، والتنوع الطائفي والمذهبي العميق الذي يميز البنية المجتمعية من جهة أخرى.

فالبيئة التي نشأت فيها هذه الحركات تتألف من مكوّنات شديدة التنوع على المستوى الطائفي والسياسي، وعلى أساس هذا التنوع ترسّخت قواعد تاريخية ترسي نوعاً من التوازن الطائفي يجعل من أي اختلال فيه مدخلاً إلى الفتن والحروب التي تهدد الوحدة الوطنية والسلم الأهلي.

مع ذلك، تميّز هذا النظام السياسي الطائفي بمناخ من الحريات السياسية والإعلامية والثقافية لم تنعم به أية من الحركات السياسية في الوطن العربي من قبل. هذه الخصائص مجتمعة تجعل من تجربة الأحزاب والحركات الإسلامية في لبنان تجربة نوعية جديرة بالدراسة والتدقيق[١].

لقد أرخت خصائص التركيبة اللبنانية الطائفية، وقيام دولة إسرائيل، وتهديداتها العدوانية على لبنان، بظلها على أولويات حركة الشارع الإسلامي اللبناني، الذي امتصّ حيويته «الإسلام التقليدي» منذ أواخر العشرينيات من القرن المنصرم، والذي استقطبته الناصرية، ثم حركة المقاومة الفلسطينية، وقوى الحركة الوطنية المتحالفة معها منذ السبعينيات، حيث وجد فيها بعد

---

(١) عبد الغني عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦)، ص ٢٣.

هزيمة عام ١٩٦٧ ذلك البديل النظامي والعملي عن «العروبة الرسمية»، عروبة الأنظمة التي شلّت قدراتها أو اتجهت نحو التطبيع مع العدو، في الوقت نفسه الذي كانت الساحات العربية يملأها ضجيج «الصحوة الإسلامية» و«الإسلام هو الحل» والبديل من الأنظمة.

لم يكن الشارع الإسلامي اللبناني جاهزاً في أواخر العشرينيات من القرن المنصرم، في المراحل الأولى لتأسيس «الإسلام الحركي»، ولم تكن الشروط الموضوعية في بداية السبعينيات ومرحلة ما عرف بـ «الصحوة» أيضاً متوافرة، فقد كانت المقاومة الفلسطينية لا تزال في الساحة اللبنانية تمثل أمل الصمود وروح المقاومة الناهضة من قلب الهزيمة، إلا أن تداعيات الحرب الأهلية في لبنان، وما نتج منها من انقسامات، أفقدت هذه المقاومة ذلك البريق الشعبي، الذي انتهى بخروجها بعد الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢. ومن تداعيات هذا الاجتياح وآثاره انفجار الصراع السوري ـ الفلسطيني على الساحة اللبنانية الذي ترك حالاً من الفراغ والفوضى ترافقت مع ازدياد تأثير الثورة الإيرانية، وتفاعل مجموعات شيعة لبنانية معها. وقد أدت هذه الفوضى والفراغ السياسي عملياً إلى خلق الظروف الموضوعية لإعادة شحن الحركات الإسلامية لتقديم نفسها كبديل عبّر عن نفسه بانطلاق المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال الإسرائيلي في الجنوب اللبناني، وبحضور متنامٍ في الوسط الشيعي، كما في الوسط السنّي، الذي تمت ترجمته في مرحلة ما بعد الطائف، التي أنهت الحرب في لبنان عام ١٩٩٠ بفوز الجماعة الإسلامية بثلاثة مقاعد، وحصول حزب الله على تكتل نيابي ضم ١٢ نائباً[٢] في أول انتخابات جرت بعد الحرب عام ١٩٩٢، لأول مرة في تاريخ لبنان؛ حتى ليمكن القول مع هذه المرحلة إن مدناً وأحياءً ومناطق انتقلت في ولائها من الناصرية إلى المقاومة الفلسطينية، وإلى الحركات الإسلامية، في تعبير موضوعي عن حركية الشارع الإسلامي المتميزة، ولكن دائماً ضمن إطار ديناميتها الطائفية والمذهبية.

قد تكون لحظة تأسيس الجماعة الإسلامية في البيئة السنّية اللبنانية المترافقة مع الصعود التاريخي للمشروع الناصري وجماهيريته الكاسحة أحد العناصر المركزية الكابحة لتطور المشروع الحركي الإخواني طيلة الستينيات في لبنان، إلا أن مرحلة السبعينيات أيضاً لم تكن أفضل حالاً، إذ شهدت انتعاش

---

(٢) انظر العرض في الدراسة المخصصة عن الإخوان المسلمين في لبنان ودور الجماعة الإسلامية؛ وكذلك الدراسة الموسعة والمخصصة عن حزب الله.

الحركات اليسارية والقومية، ومن ثم انفجار الحرب اللبنانية وتعقيداتها، ما أدى إلى ذوبان الدور السياسي للجماعة الإسلامية. لقد كان حصاد الثمانينيات الأسوأ في المحصّلة، على الرغم من توسع الجماعة وانتشارها، لأنه ارتبط بدخول وتوسع التأثير والنفوذ السوري في لبنان الذي انعكس سلباً على الإسلاميين السنّة[٣]، في حين جاءت لحظة التأسيس عند حزب الله في ظروف مختلفة لتشكل العواملُ «الكابحة» الممثلة بالمقاومة ومواجهة الاحتلال، الروافع الأساسية على المدى البعيد لتوفير حالة احتضان وطني وشعبي ومذهبي له أولاً، ورعاية إقليمية ودعم لوجيستي متواصل تم توظيفه بجدارة مكّنته من تحقيق إنجازات مهمة في مواجهة الاحتلال الصهيوني لجنوب لبنان[٤] الذي يحتاج عرض تاريخه وإنجازاته إلى دراسة خاصة.

إلا أن الجماعة الإسلامية، وإن فشلت في الاستحواذ على التعبير السياسي عن البيئة السنّية واللبنانية، فإنها تبقى أحد أبرز وأعرق التنظيمات والحركات السياسية الإسلامية السنّية في لبنان، تنافسها التيارات السلفية النامية منذ أواسط التسعينيات، وبعض الحركات والتنظيمات الإسلامية التاريخية الأقل تأثيراً، التي تضخم بعضها آنياً وظرفياً، ثم عاد لينكفئ، بفعل طبيعة العلاقات والأدوار التي كانت تقوم بها هذه التنظيمات.

أولاً: الحركات السلفية

شهدت الحركة السلفية ولادتها التأسيسية في مدينة طرابلس على يد الشيخ سالم الشهال، الذي اطلع خلال رحلاته إلى السعودية منذ الخمسينيات على السلفية الوهّابية، واجتمع بعدد من علمائها. تميزت تلك المرحلة بالأسلوب الدعوي التقليدي الذي يركّز على محاربة البدع والتحذير من كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة. استخدم الشيخ سالم الشهال أسلوب الدعوة في المساجد والحلقات الدراسية والتعليمية والتربوية لنشر منظومة المفاهيم السلفية في طرابلس، ذات الإرث الأشعري على مستوى العقيدة، والشافعي والحنفي على مستوى الفقه، التي ترتبط بعلاقات تربوية ومرجعية مع الأزهر الشريف،

(٣) انظر عرضاً مفصلاً عن الجماعة الإسلامية في لبنان في الفصل المخصّص للإخوان المسلمين في لبنان من الموسوعة.

(٤) انظر عرضاً مفصلاً لحزب الله: التأسيس، المرجعية والمسارات، في دراسة أخرى تلي هذه الدراسة.

حيث كان لفترات طويلة ينهل منه علماء المدينة فقههم وعقائدهم.

لم تكن مهمة الشيخ سالم الشهال سهلة على الرغم من التديّن الذي اشتهر به سكان المدينة ومحيطها، فبقي في دعوته محدود التأثير في عدد قليل من المريدين، ولم ينجح في تكوين أي نوع من الأطر المؤسساتية أو التنظيمية، سوى ما أطلق عليه اسم «شباب محمد»، وفي ما بعد جماعة «مسلمون»، إلا أنه مع اندلاع الحرب في لبنان، وتحديداً في العام ١٩٧٦، أعلن الشيخ سالم عن إنشاء «نواة الجيش الإسلامي» الذي بقي ظاهرة محدودة الانتشار، ولم يسجل له أية فعالية مؤثرة خلال ما عرف بحرب السنتين (١٩٧٥ ـ ١٩٧٦).

بعد هذه المرحلة، عادت الحركة السلفية إلى السكون والتركيز على شؤون الدعوة والتربية، أرسل خلالها الشيخ سالم أبناءه الثلاثة: داعي الإسلام، وراضي، وأبو بكر، لتلقي العلم الشرعي في المدينة المنورة وفق المنهج السلفي. فكانوا من أوائل الدفعات التي بدأت بعدها تتزايد، ممن تلقوا أصول الدعوة السلفية العلمية. ورغم تقدم الشيخ سالم بالعمر، وانصرافه الكامل إلى العمل الدعوي، وكان قد أمضى أكثر من خمسين عاماً، حرص خلالها على سلمية دعوته، وعلى تجنّب الدخول في صراعات وخلافات مع أية جهة إسلامية أو رسمية لبنانية، فهو لم يتمكّن، مع ذلك، من توسيع إطار دعوته في البيئة السنّية اللبنانية.

في الثمانينيات، انتعش التيار السلفي في إطار رواج هذا التيار ومقولاته في الوطن العربي، وبروز بعض رموزه التي بدأت تجدد في خطابها السلفي ضمن الإطار والمنهج السلفي ذاته، كالشيخ ناصر الدين الألباني، صاحب منهج «التصفية والتربية»، وتركيزه على «التوحيد والاتباع والتزكية»، ثم بدأ يتسرب شيء مما يعرف بالسلفية الحركية وأفكار الصحوة أو ما يعرف بالتيار «السلفي السروري»، لتأتي بعدها الحالة الأفغانية لتطلق موجة السلفية الجهادية التي وصلت رياحها إلى طرابلس.

بقيت دعوة سالم الشهال محصّنة أمام كل هذه المتغيّرات. توفي الشيخ عام ٢٠٠٨، وبقي وفياً لسلفيته الدعوية الوهّابية العلمية، أو كما كان يسمّيها دعوة أهل السلف الصالح، ولم يتزحزح عنها، إلا أن كثيراً من طلابه ومريديه انفضّوا عنه، وشكلوا جمعيات وأطراً خاصة بهم، بعيداً عن مرجعيته، في حين انصرف أولاده، وعلى الأخص ابنه الشيخ داعي الإسلام، إلى ترسيخ العمل الدعوي

عبر تأسيس المدارس الدينية، والعمل الخيري، وبناء المساجد، من خلال جمعية «الهداية والإحسان» التي شكّلت الإطار الرسمي للحركة السلفية عام ١٩٨٨، والتي دخلت مبكراً في حرب فكرية وفقهية مع «الأحباش» (جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية).

في ظل الوجود السوري المباشر في لبنان بعد الطائف، ازدادت صعوبة العمل أمام السلفيين اللبنانيين، وبدأت تتأسس مجموعات مدرسية سلفية متنوعة، فدشّنت ميداناً خاصاً بها، اعتمد على طريقة إنشاء المدارس والمعاهد والأوقاف، وخصوصاً بعدما بدأت ملاحقة بعض رموز هذا التيار عام ٢٠٠٠، ومنهم نجل الشيخ سالم الشيخ داعي الإسلام، وإغلاق مدارسه بسبب ما كان يدرّسه المعهد التابع له من فكر اعتبر في نظر الحكومة حينها تكفيرياً، ويحضّ على الفتنة لعدد من الفرق والمذاهب الإسلامية، وذلك بعد الاشتباكات التي حدثت في الضنية بين الجيش اللبناني وبعض المجموعات ممن نسبوا أنفسهم إلى التيار السلفي الجهادي حينذاك بقيادة أبي عائشة.

بذلت جهود عديدة لجمع وتوحيد الجمعيات والمعاهد السلفية في لبنان، لكنها لم تؤد إلى نتائج كبيرة. وأبرز الجمعيات والهيئات السلفية الناشطة فيه هي: جمعية الهداية والإحسان برئاسة داعي الإسلام الشهال، وتشرف على عدد من المؤسسات؛ جمعية دعوة العدل والهداية والإحسان برئاسة د. حسن الشهال؛ معهد طرابلس للعلوم الشرعية برئاسة الشيخ فواز ازمرلي (وقف الأبرار)؛ مركز حمزة للولاء بإشراف الشيخ زكريا المصري (طرابلس)؛ جمعية الأخوة للإنماء والتربية بإشراف الشيخ صفوان الزعبي؛ جمعية الاستجابة الخيرية في صيدا وفروعها في الجنوب، ويشرف عليها الشيخ نديم حجازي، وتتبع لهذه الجمعية مراكز تحفيظ القرآن ومدرسة ومساجد مع رعاية للأيتام وفرع للدفاع المدني، كما أصبح الشيخ حجازي، بالإضافة إلى ذلك، مشرفاً على وقف إحياء التراث الإسلامي في لبنان الذي كان يتولاه الشيخ صفوان الزعبي منذ نيسان/أبريل ٢٠١٠، وهو جمعية تتمتع بإمكانيات، ولها مؤسسات منتشرة في مناطق متعددة من لبنان؛ مركز وجمعية السراج المنير (بيروت)؛ مركز جمعية النور الخيرية في شبعا والعرقوب، وفي بلدة الكفور قرب النبطية، ويشرف عليها الشيخ أبو جهاد الزغبي؛ وقف البر والخير (الضنية)؛ المركز الإسلامي ومسجد عبد الرحمن بن عوف (البقاع، مجدل عنجر)؛ جمعية الإرشاد ومدرسة الإبداع (عكار)؛ وقف إحياء السنة النبوية (الضنية)؛ دار

الحديث للعلوم الشرعية (طرابلس)؛ وقف إعانة الفقير (طرابلس)؛ تجمّع سنابل الخير (عكار)؛ وقف الخير الإسلامي ومسجد ومركز الأقصى (الضنية)؛ الوقف الإسلامي السنّي الخيري (زغرتا)؛ وقف الفرقان للبحث العلمي (طرابلس)؛ وقف البلاغ الإسلامي (طرابلس)؛ جمعية التقوى الاجتماعية الإسلامية؛ وقف الأمين الشيخ رائد حليحل؛ جمعية غراس الخير في مجدل عنجر بإدارة الشيخ حسن عبد الرحمن؛ معهد الأمين بإدارة الشيخ بلال حدارة؛ «معهد البخاري» في عكار بإدارة الشيخ سعد الدين كبة؛ مكتبة إقرأ الإسلامية ويشرف عليها الشيخ عمر بكري محمد فستق؛ الوقف الخيري الإسلامي في صيدا ويرأسه الشيخ أحمد عمورة؛ جمعية التقوى الإسلامية في بيروت ويرأسها الشيخ جميل حمود، هذا فضلاً عن العديد من المعاهد والمدارس والجمعيات الصغيرة التي انتشرت في القرى والبلدات السنّية.

هذه المدرسة عموماً لا تقبل الطروحات الديمقراطيّة، ولا تشارك في مؤسّساتها، إلا أن شرائح مهمة في هذا التيّار وجد من المناسب الاشتراك في الانتخابات، تأثراً بالاتجاه الذي اختارته الجماعة الإسلاميّة. فترشّح من هذا التيّار حسن الشهّال عام ١٩٩٢ في طرابلس، وداعي الإسلام الشهّال عام ١٩٩٦، وحصلا على نتائج متواضعة. وشاركت هذه المجموعات أيضاً في «اللائحة الإسلاميّة» للانتخابات البلديّة في طرابلس عام ١٩٩٨. إلا أنه من الواضح أن التيّار الوهابي السلفي عموماً لم يحسم بشكل واضح خياراته تجاه المسألة الديمقراطيّة ككلّ، فهو في بعض أجنحته يتعامل مع الانتخابات كموسم لطرح الشعارات، لا كخيار مبدئي للعمل السياسي، فضلاً عن أنه لم يقدم خطاباً سياسياً لبنانياً واضحاً حتى الآن.

من الواضح أن الخط الغالب على السلفيين اللبنانيين هو الخط الإصلاحي الدعوي الخيري، وهم في الغالب ينحون باتجاه مؤسساتي تربوي، ويتميّزون بصيغة «الوقف»، حيث يكفي تسجيل أحد العقارات بصيغة الوقف الخيري في المحكمة الشرعية، لتصبح الجمعية المالكة لهذا العقار تابعة للأوقاف الإسلامية، ولها الحق بمزاولة نشاطاتها بموجب شروط الوقف بعيداً عن رقابة وزارة الداخلية اللبنانية ولوائحها أو شروطها.

واجهت الحركة السلفية أكثر من انتكاسة، ففي العام ١٩٩٥ قامت مجموعة سلفية تنتمي إلى عصبة الأنصار باغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية

(الأحباش) الشيخ نزار الحلبي، وهي جمعية تتمتع بعلاقات قوية مع سورية، ورداً على ذلك قامت أجهزة الأمن اللبنانية والسورية بقمع السلفيين من دون تمييز بين تعبيراتهم العنفية وغير العنفية. وتسارعت هذه النزعة الصدامية بعد قتال دموي بين الجيش اللبناني ومجموعة جهادية سلفية عرفت باسم «جماعة الضنية» في أواخر عام ١٩٩٩، حصلت بعدها موجة اعتقالات طالت العشرات، وتم ضبط الأنشطة السلفية على نحو محكم. واجهت الحركة السلفية بعدها انتكاسة أخرى لأسباب تتعلق بالسياق الدولي الناتج من هجمات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وما تبعها من تفجيرات الرياض عام ٢٠٠٣[٥]، الأمر الذي أدى إلى خفض المنح والمساعدات الخارجية أو إخضاعها لشروط معقّدة. ومع تراجع الدعم السعودي، تنامت السلفية المدعومة كويتياً، وفي المقابل أدى إغلاق جمعية الهداية والإحسان السلفية، الجمعية الأبرز في لبنان، إلى المزيد من إضعاف وتشتت هؤلاء بعد اغتيال رفيق الحريري، والخروج السوري من لبنان. ثم عادت الحركات السلفية إلى تنشيط حركتها على أساس التقاء المصالح مع تيار المستقبل من جهة، والاستفادة من حالة الاصطفاف المذهبي والسياسي الذي شهده لبنان منذ ذلك الحين.

ومن الجمعيات السلفية الناشطة اليوم: مركز السنّة، ووقف التراث الإسلامي الذي كان يديره ويشرف عليه الشيخ صفوان الزعبي، وأصبح اليوم يديره الشيخ نديم حجازي، ويشرف عليه بدءاً من نيسان/ أبريل ٢٠١٠، وهو يقيم علاقة قوية مع السلفيين الكويتيين. وقد نجح هذا التيار في إقامة سلسلة من المؤسسات التربوية والطبية والإسلامية في سنوات قليلة، ومنها ثلاث مدارس في حلبا ووادي خالد في عكار وعاصون في الضنية في شمال لبنان، ومدرسة الأخوة اللبنانية ـ الكويتية في أبي سمرا، ومركز طرابلس الطبي للتحاليل المخبرية، وعيادة للأسنان، وعيادة طبية تخصّصية، فضلاً عن المستوصفات الطبية في العديد من الأحياء والقرى في طرابلس والشمال، وتعمل الجمعية على بناء جامعة الفيحاء، وتشرف على مجموعة من المساجد (حوالى ١٥ مسجداً وجامعاً) في مختلف قرى وبلدات الشمال، إضافة إلى المركز الضخم باسم مركز السنّة الإسلامي في مدينة طرابلس، فضلاً عن العشرات من الكتب

---

(٥) أدّت التفجيرات التي استهدفت مجمعات سكنية للأجانب إلى قتل أكثر من ٤٨ شخصاً، وجرحت أكثر من ١٥٠ شخصاً، **الشرق الأوسط**، ١٦/ ١١/ ٢٠٠٣.

والمطبوعات المجانية الدعوية والمحاضرات والدورات التثقيفية التي ينظمها علماء المركز في مختلف المناطق[٦].

في المقابل، يعتبر الشيخ داعي الإسلام الشهال، نجل الشيخ سالم، الأكثر راديكالية في التيار الإصلاحي الدعوي، والأكثر حراكاً ونشاطاً، والأكثر إثارة للجدل في الأوساط الإعلامية، الذي تعرضت جمعيته عام ١٩٩٥ للحلّ بقرار من مجلس الوزراء بسبب نشرها بعض الكتب التي اعتبرت حينها محرّضة على الفتنة المذهبية. ثم تعرضت الجمعية والشيخ نفسه للملاحقة عام ٢٠٠٠ إثر حوادث الضنية في شمال لبنان، إلى أن تمت تسوية الأمور، واستعيد الترخيص بعد الانسحاب السوري من لبنان. يشرف الشيخ داعي الإسلام على جمعية ومعهد الهداية والإحسان الإسلامي في طرابلس، وهو يضم مدرسة متوسطة، وثانوية شرعية لتخريج الدعاة والداعيات والراغبين في طلب العلم على منهج السلف الصالح. ويملك المركز إذاعة الكلم الطيب (صوت الهداية والإحسان)، وهي تغطي بإرسالها شمال لبنان والساحل السوري، وقد افتتحت عام ١٩٩٢، ثم أغلقت عام ١٩٩٧ مع مختلف مؤسسات الجمعية، ثم أعيدت في آذار/مارس ٢٠٠٦. يصدر المركز نشرة دورية بعنوان **دين ودنيا**، وأخرى بعنوان **معالم الهداية**، ويمارس نشاطه الطلابي من خلال «نادي التوعية الطلابي»، والأنشطة الدعوية من خلال لجان المساجد في الأحياء والقرى والبلدات[٧].

يتخذ الشيخ داعي مواقف متشددة من حزب الله، ومن النظام السوري الذي يدعمه، والذي ضيق على التيارات السلفية في المرحلة التي سيطر فيها على لبنان. وارتفعت وتيرة مواقفه بعد أحداث ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨ حين دعا إلى «التغيير العام» بين شباب أهل السنّة للرد على الاجتياح الفارسي، بحسب تعبيره. وهو تصدى بعنف لما أسماه محاولات الاختراق للشارع السنّي من قبل حزب الله يوم توقيع الوثيقة بين الحزب وبعض التيارات السلفية[٨]. وقد أعلن

---

(٦) انظر: **الفدى الطرابلسية**، السنة ٢، عدد خاص ٤٠ (٤ تشرين الأول/أكتوبر، ٢٠٠٧)، ص ٤.

(٧) النشرة الإعلامية الخاصة بجمعية الهداية والاحسان (٢٠٠٨)

(٨) انظر: سوسن الأبطح، «داعي الإسلام الشهال: إذا خربوها سنخربها وسنقاتل بشراسة. . النائب السابق ضاهر: بدأنا بتشكيل تكتل عسكري يواجه حزب الله: ٥٠ من صقور التيارات الإسلامية يجتمعون لتحضير رد على «حزب الله»،» **الشرق الأوسط**، ١٤/ ٥/ ٢٠٠٨، <http://www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=470676&issueno=10760>.

تنديده الشديد بالحملة على الرئيس سعد الحريري بعد أن بذل جهده لتعميق العلاقات الأخوية السورية ـ اللبنانية، مؤكداً رفض لبنان التبعية لإيران «ولاية الفقيه» الفارسية[٩].

يعتبر السلفيون الإصلاحيون قوة متنامية بين الحركات الإسلامية عموماً في لبنان، فهم يرفضون انتهاج العنف، ويعملون ضمن إطار القوانين، ولكن بما لا يتعارض وأصول الشريعة الإسلامية وفق قناعاتهم، وهم طاقة إسلامية ناهضة، لكنها غير مسيّسة وغير موحّدة، يغلب عليها صيغة التيار أكثر من كونها تنظيماً. وهم في غالبيتهم في ظل الاصطفاف القائم في لبنان حالة سنّية مستقلة تنظر بحذر شديد إلى تنامي دور ونفوذ الشيعة في لبنان، وتحذر من فائض القوة الذي يملكه حزب الله. لذلك هم يدعمون تيار المستقبل بمقدار دفاعه عن السنّة وينتقدونه حين يتخاذل عن هذا الدور. وقد نجح حزب الله في فتح حوار مع بعضهم، لكنه لم يتطور[١٠]، وهم أقرب إلى تيار المستقبل وتحالفاته منهم إلى حزب الله، رغم كونهم معادون للسياسة الأمريكية في المنطقة، وخاصة في العراق، حيث يرون أن هناك تواطؤاً إيرانياً أمريكياً يجري لتقاسم تلك البلاد، وفي هذا الإطار ينظرون بحذر بالغ إلى الحلف الإيراني ـ السوري، ممثلاً بحزب الله في لبنان.

إلا أن اندلاع الثورة السورية فاقم من التوتر في الساحة اللبنانية في ظل الانقسام السياسي الحاد الذي انعكس على مختلف الملفات السياسية. كان موقف غالبية التيارات السلفية يجنح بشدة باتجاه دعم الثورة السورية، الأمر الذي أدى إلى إشكالات أمنية في طرابلس، وعلى جبهة بعل محسن ـ التبانة، تلك المنطقة الساخنة التي تنفجر فيها الأوضاع الأمنية كلما وصلت الأمور إلى حلقة صعبة. انفجر كل شيء، وعاد ملف الموقوفين الإسلاميين «السنّة» إلى الصدارة، وهو

---

(٩) انظر: السفير، <http://www.assafir.com/Article.aspx?ArticleId = 2694&EditionId = 1680 &ChannelId – 39302>.

(١٠) نجح حزب الله في فتح حوار مع مجموعات سلفية من بينها صفوان الزعبي وحسن الشهال، وتمّ توقيع وثيقة أثارت ردود فعل قوية في الوسط الإسلامي والسلفي، تم تجميدها والتراجع عنها. انظر: <http:, www.aljond.com vb/showthread.php?t = 14882>، و«التيار السلفي في لبنان «يجمد» وثيقة التفاهم مع حزب الله،» بي بي سي عربي (١٩ آب/ أغسطس ٢٠٠٨)، <http://news.bbc.co.uk/hi/arabic/ middle_east_news/newsid_7571000/7571391.stm>.

كذلك نجح حزب الله في استقطاب الداعية الإسلامي السلفي عمر بكري الذي كان من أشدّ معارضيه. انظر: <http://www.shamikh1.net/vb/showthread.php?p – 1058143214>.

ملف لا يزال بتّه مؤجلاً منذ العام ٢٠٠٦ من دون أن يحاكم أفراده على خلفية معارك مخيم نهر البارد بين الجيش اللبناني وفتح الإسلام حينها، التي تزامنت معها وتلتها اعتقالات طالت بعض من يعتبرون أبرياء. تصدّر السلفيون المشهد السياسي، وبرزت أسماء جديدة دفاعاً عن الموقوفين الإسلاميين مطالبة بإطلاق سراحهم، حيث اختلط ملف هؤلاء مع الأنشطة الداعمة للثورة السورية، والرافضة لسياسة الانحياز والنأي بالنفس تجاه النظام السوري، والخضوع لإملاءات جماعاته في لبنان، في إشارات واضحة إلى حزب الله وسياسة الحكومة اللبنانية، وهو ما عبّر عنه الشيخ أحمد الأسير بشكل واضح.

ما فاقم من الأمور هو الاشتباكات المتتالية في طرابلس، ثم مقتل الشيخين أحمد عبد الواحد ورفيقه محمد حسين مرعب[١١] في عكار، الذي سعت الحكومة إلى احتوائه، منعاً لأي اصطدام مع الجيش. في خضمّ هذا الحراك، برزت أسماء جديدة، بدءاً من الشيخ عمر بكري الذي ما إن استطاع تسوية ملفه القضائي في المحكمة العسكرية بمساعدة من حزب الله على أمل احتوائه، حتى عاد إلى مواقفه السلفية المتشددة تجاه النظام السوري، متخذاً من طرابلس مركزاً له، وصولاً إلى الشيخ نبيل رحيم الذي خرج حديثاً من سجن رومية بعد تسوية ملفه أيضاً، وبعدما كان متهماً بالتواصل مع القاعدة، إلى البروز الواضح للشيخ سالم الرافعي، إمام مسجد التقوى، الذي نجح في تأسيس حالة سلفية متنامية في أحياء طرابلسية متعددة، وإلى الشيخ زكريا المصري، إلى جانب عدد من المشايخ الذين يتناغمون مع هذا التيار، كالشيخ كنعان ناجي، أحد أركان حركة التوحيد سابقاً، وقائد تنظيم جند الله.

في الواقع، يمثل الحديث عن خارطة الحركات السلفية في لبنان أكثر المواضيع إشكالية، نظراً إلى الربط بينها وبين المجموعات الإسلامية الجهادية، وهو في لبنان ربط سياسي غير بريء في غالب الأحيان، لجأت إليه الأجهزة الأمنية السورية منذ الصدام مع هذه المجموعات وما تلاها، إثر أحداث الضنية، من اشتباكات مع الجيش اللبناني، حيث لم يعد هناك تدقيق طيلة تلك الفترة بين ما هو سلفي دعوي، وسلفي جهادي. وجاءت بعدها تطورات حرب العراق وفتح الإسلام لتزيد الأمور تعقيداً، وخاصةً أن هذه الحركات في الأساس غير موحدة، وتتألف من جمعيات ومعاهد دعوية ضعيفة التسييس، تختلف منهجياً

---

(١١) قتلا على حاجز للجيش اللبناني، وأثار مقتلهما حالة من الغضب ضد الجيش اللبناني.

وفكرياً عن التيارات الجهادية، وقد جرى توظيفها في سياق الانقسام الطائفي والمذهبي الحاد القائم في لبنان منذ اغتيال الرئيس رفيق الحريري.

١ ـ السلفية الجهادية

أسهمت عودة المقاتلين من أفغانستان في ظهور بذور حركة سلفية جهادية ازدهرت في أوساط سنية شعبية في شمال لبنان والبقاع. وجد هؤلاء العائدون أرضاً خصبة في العديد من مقاتلي التنظيمات والحركات الإسلامية التي وجدت نفسها بعد اتفاق الطائف ضحية تسويات جرت على حسابها. وقد بدأ الصدام الأول باغتيال نزار الحلبي، رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) عام ١٩٩٥[١٢]، تبعه بين ٣١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٩ و٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠ صدامات عنيفة شهدتها منطقة الضنية بين الجيش اللبناني ومجموعة جهادية اتخذت من الجبال مقرّاً لها[١٣]. وكان هذا أول حادث تتورط فيه منظمة جهادية لم يكن مقرها في مخيم فلسطيني، وقادها لبناني يدعى أبو عائشة كان قد شارك في أفغانستان. بعدها قامت مجموعة بعدة هجمات ضد سلاسل محالّ تجارية أمريكية وبريطانية بما في ذلك ماكدونالدز[١٤].

ظهر أول نشاط جهادي ملموس في البقاع مع مصطفى رمضان (المعروف بأبي محمد اللبناني) الذي كان مقرّباً من أبي مصعب الزرقاوي، وقد شرع في تنظيم شبكته الخاصة، مركزاً على تجنيد وتدريب وإرسال المقاتلين إلى العراق[١٥]. وقد نجح في إرسال العشرات من المتطوعين لمحاربة القوات الأمريكية إلى أن نجحت قوات الأمن اللبنانية عام ٢٠٠٤ في اعتقال حوالى خمسة عشر عضواً يشتبه في انتمائهم إلى الشبكة. اتهمت المجموعة المعروفة بـ «شبكة اسماعيل الخطيب وأحمد الميقاتي» بشنّ هجمات ضد السفارات الأجنبية والمباني الرسمية في لبنان[١٦].

---

(١٢) عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٢١.

(١٣) **النهار**، ١١/ ٧/ ٢٠٠٠.

(١٤) عماد، المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

(١٥) توفي أبو محمد اللبناني مع ابنه وعدد من اللبنانيين من المناطق السنّية في البقاع والعراق عام ٢٠٠٥. انظر: **الحياة**، ٢٦/ ١/ ٢٠٠٦.

(١٦) الخطيب المتحدّر من مجدل عنجر توفّي في السجن بعد عدّة أسابيع من اعتقاله. أحمد الميقاتي المولود في طرابلس، كان قد قاتل في الضنيّة. انظر: **المستقبل**، ٤/ ١/ ٢٠٠٥.

يُعتبر ملف القاعدة في لبنان ملفاً مسيساً بامتياز، إذ لا يعرف متى تكون هذه المجموعات تحت السيطرة الأمنية، ويتم توظيفها في أجندات سياسية وإقليمية، كما في حالتي إرسال، أو غضّ النظر عن تمرير، المقاتلين إلى العراق، أو في الحالة الأخطر التي تمثلت في ظاهرة «فتح الإسلام» التي كلف تدمير بنيتها عام ٢٠٠٧ مئات من القتلى، وتدمير مخيم نهر البارد حيث تحصّنت المجموعة[١٧].

إلا أن الانقسام والاصطفاف أعاد الاهتمام بلبنان من خلال سلسلة المقابلات والبيانات التي أصدرها صالح القرعاوي، القائد الميداني في كتائب عبد الله عزام التي تشرف على عمل سرايا زياد الجراح المسؤولة عن ثلاث عمليات في جنوب لبنان، والتي ظهرت نصوصها كاملة على موقع «الفجر» المعتمد من تنظيم القاعدة. الجديد في هذه البيانات اعتبارها أن الجيش اللبناني «يكيل بمكيالين، وهو يعامل أهل السنّة في لبنان بالبطش والقتل والتعذيب والسجن والقهر، فالجيش خاضع للنفوذ الشيعي المتمثل في حركتي أمل وحزب الله برعاية سورية ـ إيرانية..». وتحمل تصريحات صالح القرعاوي نبرة حادة تخلص إلى اتهام حزب الله، بل والشيعة في لبنان، بالنفاق و«التقية»، فهم يظهرون عداوتهم لإسرائيل، لكنهم عملياً تحولوا إلى حرس لليهود وللحدود[١٨].

يتضح أن النقطة الأساسية في منظور تنظيم القاعدة وكتائب عبد الله عزام، هي اعتراضها الشديد على العقبات والموانع التي رفعت بوجهها من حزب الله والجيش، ومن قوات الطوارئ الدولية، للقيام بعمليات مقاومة انطلاقاً من الجنوب اللبناني. لذلك قامت بعدة عمليات إطلاق صواريخ كاتيوشا قصيرة المدى على عدة دفعات، في إطار ما دعته خرق الحصون (وهي عمليات وقعت ما بين عامي ٢٠٠٨ و٢٠١٠)، وهي عمليات أعلنت فيها قدرتها على خرق هذه الحصون للقوى الثلاث التي تحمي حدود إسرائيل.

(١٧) أفضى الصراع إلى مقتل ٤٥٠ مدنياً وجندياً ومقاتلاً إسلامياً وتدمير المخيم الفلسطيني والمناطق المحيطة به، وترحيل ما يقارب ٦٠٠٠ أسرة وخسائر اقتصادية هائلة. انظر: تقرير قدمته الحكومة اللبنانية في مؤتمر المانحين في فيينا بتاريخ ٢٣ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨، «A Common Challenge, a Shared Responsibilities»، وهو منشور في الدراسة التي أعدّتها «Crisis Group» عن الطائفة السنّية وتيار المستقبل. لمزيد من التفصيل حول ملف القاعدة والسلفية الجهادية في لبنان، انظر الفصل المخصص لهذا الموضوع من الموسوعة.

(١٨) انظر: **الأخبار**، ٦/ ٤/ ٢٠١٠.

تابعت كتائب عبد الله عزام على لسان القرعاوي سلسلة بياناتها تحت عنوان «لمنستبين»، وصدر منها ثلاثة حتى الآن: **الأول** تحت عنوان «الجيش اللبناني»، و**الثاني** «كلمة إلى طوائف لبنان»، و**الثالث** «غوانتنامو لبنان رومية..»[19]، وفيها هذا الخطاب الحاد الذي يعكس روح الاصطفافات والانقسامات في الساحة اللبنانية بشكل فاقع.

مؤخراً، وعلى وقع التداعيات التي أطلقتها الثورة السورية في لبنان، عاد ملف القاعدة ليطرح من جديد، ولكن في سياقات أكثر تسيّساً، فظهر وزير الدفاع اللبناني ليؤكد وجود بؤر وتجمعات للقاعدة في شمال لبنان والبقاع، منسجماً بذلك مع خطاب النظام السوري، والمذكّرة التي رفعها مندوبه إلى مجلس الأمن، والتي نفاها وزير الداخلية اللبناني جملة وتفصيلاً، مطالباً إياه بالأدلة ليدخل على الخط بعد ذلك رئيسا الجمهورية والحكومة لينفيا ما ورد في تلك المذكّرة.

خلاصة القول إنه في منظور تنظيم القاعدة والسلفية الجهادية، فإن لبنان اليوم، ليس ساحة جهاد بعد، لكنه منطلق لإعداد الجهاديين، ويمكن استخدام ساحته لضرب العدو بين حين وآخر، لذلك فإن منع حزب الله والمؤسسة الأمنية اللبنانية لهم ولمجاهديهم من قتال إسرائيل هو حراسة للحدود الدولية بين لبنان والعدو في نظرهم.

٢ ـ جبهة العمل الإسلامي

تأسست هذه الجبهة في آب/ أغسطس ٢٠٠٦ بعد خروج فتحي يكن رسمياً من بين صفوف الجماعة الإسلامية من دون أن ينجح بإحداث أي انقسام فيها. والخلافات بين يكن وقيادة الجماعة قديمة ومكتومة، إلا أنها بعد نجاحه بالحصول على مقعد نيابي عام ١٩٩٢ وفشله في التجديد لهذا المقعد، توسعت هذه الخلافات، الأمر الذي عمّق الخلاف بينهما وسرّع إجراءات الطلاق، وخاصة أن الاصطفافات السياسية كانت آخذة في التركّز بشكل لم يشهده لبنان من قبل.

تبنّت جبهة العمل الإسلامي التحالف مع معسكر حزب الله، والمحور

---

(١٩) انظر: «قيادي بالقاعدة يهاجم حزب الله والجيش اللبناني ويتوعد بهجمات،» سي إن إن بالعربية (٦ نيسان/أبريل ٢٠١٠)، <http://arabic.cnn.com/2010/middle_east/4/4/saleh.qaeda/index.html>.

الإيراني ـ السوري، وجماعة ٨ آذار في لبنان، وحاولت أن تمثل الثغرة «السنّية» لذلك الحلف، إلا أن المعطيات على الأرض لم تمكّنها من تحقيق ذلك الطموح.

وقد حاولت الجبهة أن تؤدي دوراً فاعلاً خلال أحداث ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨، إلى جانب حزب الله في المناطق السنّية على المستوى العسكري، إلا أن هذا الدور كان هامشياً إلى أبعد الحدود، فما إن انكشفت مواقفها حتى عانت انشقاقات. فقد انشقت عنها مجموعات وعقدت مؤتمرات صحفية في طرابلس[٢٠]. ثم انسحبت مجموعات أخرى في عكار. وبغضّ النظر عن الانسحابات، فإن أساس تشكيل هذه الجبهة هو أساس ائتلافي، وليس أساساً تنظيمياً، فهي تكوّنت من حركة التوحيد بجناحيها: مجموعة بلال شعبان، ومجموعة هاشم منقارة، فضلاً عن مجموعات إسلامية أخرى، مثل قوات الفجر في صيدا التي يمثلها عبد الله الترياقي، وبعض الفعاليات والوجوه الإسلامية المحلية، مثل الشيخ عبد الناصر جبري، والشيخ زهير جعيد، ومحمود البضن، وهؤلاء جميعاً يتكئون على شخصية يكن وعلاقاته وخبرته التنظيمية والسياسية.

إلا أن وفاة فتحي يكن في ٢٠٠٩/٦/١٥، وضعت جبهة العمل الإسلامي أمام مفترق طرق، كانت تتجنّب الوصول إليه في كل مرة، حيث كانت شخصية يكن، وامتداداته المحلية والإقليمية تمكن الجبهة من تجاوز المآزق والاستحقاقات اللازمة له.

برز خلال الانتخابات حرص واضح لدى حزب الله على أن لا ينتهي مشروع فتحي يكن من خلال ضمهم لمرشح الجبهة الوحيد كامل الرفاعي إلى لائحة الحزب في بعلبك. كذلك برزت رعاية سورية للجبهة في دعم ورعاية نشاطاتها، إلا أن ذلك كله لم يعوّض غياب يكن.

تعيش جبهة العمل الإسلامي بعد فتحي يكن حالة ضياع وغياب للدور، الأمر الذي أعاد الضوء إلى مكوّناتها الأساسية، وأهمها حركة التوحيد الإسلامية.

---

(٢٠) انظر: أحمد الأيوبي، «تداعيات الانقسام داخل "جبهة العمل الإسلامي"،» المستقبل، ٢٠/٣/٢٠٠٨، ص ٦.

٣ ـ حركة التوحيد الإسلامي

تأسّست عام ١٩٨٢ كحالة ائتلافيّة أكثر منها تنظيميّة بين عدد من التشكيلات الإسلاميّة المحلية الصغيرة في طرابلس شمال لبنان (جند الله، وحركة لبنان العربي، والمقاومة الشعبيّة، ولجان الأحياء والمساجد)، وبعض القيادات المستقلّة التي اختارت الشيخ سعيد شعبان، وهو أحد الشخصيات الإسلامية الطرابلسية المعروفة، أميراً لها. وهي على الرغم من أنها ولدت كمشروع لتوحيد الحركات الإسلاميّة، إلا أنها بقيت فقيرة على صعيد الطرح النظري، وغلب على تركيبتها البعد الكمّي والتجميعي، ثم الأمني والعسكري، بحكم ولادتها في ظل الصراع السوري ـ الفلسطيني وتحالفها بداية مع حركة فتح.

إلا أن شعاراتها على الصعيد الفكري لم تتميز بالعمق، ولم تتبنّ أية أطروحة فكرية تميّزها من غيرها من الحركات، وهي عموماً لم تخرج عن دائرة كتابات سيد قطب وأبو الأعلى المودودي، ذات الطابع التغييري والجذري. وقد انكفأت الحركة بعد هيمنتها عسكريّاً على المدينة عام ١٩٨٥/١٩٨٦، إثر دخول الجيش السوري إلى مدينة طرابلس بعد صدامات دامية وحصار استمر أكثر من شهر، كان من نتائجه تصفية وهجرة معظم كوادر الحركة وأنصارها، واقتصر نشاطها بعد ذلك على المجال الإعلامي، بعد مصالحة الشيخ شعبان مع النظام السوري برعاية إيرانية استمرت تحيط بالحركة ولا تزال. وبعد وفاة الشيخ شعبان في حزيران/يونيو ١٩٩٨، انقسمت الحركة إلى جناحين: **الأول** باسم مجلس الأمناء، و**الثاني** باسم مجلس القيادة، لأسباب تنظيمية وتمويلية أكثر منها عقائديّة. يقود الأول الشيخ بلال ابن الشيخ سعيد شعبان، ويقود الثاني الشيخ هاشم منقارة[٢١]، والمفارقة أن الطرفين لا يختلفان في المقاربة السياسية والفكرية، ولا حتى على مستوى التحالفات.

دعمت الحركة مرشحي الجماعة الإسلاميّة في الانتخابات النيابيّة عامي ١٩٩٢ و١٩٩٦، وشاركت عبر بعض أصدقائها في الانتخابات البلديّة ضمن إطار اللائحة الإسلاميّة في طرابلس، إلا أن فعالية الحركة على الصعيد الشعبي

---

(٢١) وهو كان أحد قياديي الحركة خلال الثمانينيات، وجرى اعتقاله من قبل الجيش السوري إثر الصدام مع حركة التوحيد في طرابلس عام ١٩٨٥، وبقي في السجون السورية حتى العام ٢٠٠٠ ليخرج بعدها بوساطة من مقرّبين من النظام السوري، ليستأنف نشاطه منسجماً مع السياسة السورية في لبنان، ويُعلن أحقيته في قيادة الحركة بعد وفاة الشيخ سعيد شعبان.

أصبحت متواضعة إلى أبعد الحدود، خاصة بعد استشهاد الرئيس رفيق الحريري، والتحاق الحركة بجناحيها بجماعة ٨ آذار وما يعرف بالحلف السوري ـ الإيراني في لبنان، وبما يعاكس المزاج السنّي العام في طرابلس، حيث لا وجود جدّياً لهذه الحركة خارجها[٢٢].

لحركة التوحيد إذاعة محلية تغطي مدينة طرابلس أغلقت عام ١٩٩٦، ليعاد افتتاحها بعد سنوات، ولديها ثلاث مدارس باسم «مدارس الرسالة»، أهمها مجمّع الرسالة في منطقة القبة في طرابلس، وعلاقة هذه المدارس بالحركة أصبحت واهية للغاية بعد وفاة الشيخ، فقد دخلت أيضاً في إطار تقاسم التركة العائلي، وليس للحركة أي نشاط أو مؤسسات فاعلة خارج طرابلس.

ثانياً: الإسلاميون في المخيّمات الفلسطينية

لا تكتمل صورة الخريطة الحركية الإسلامية من دون الإطلالة على واقع المخيمات الفلسطينية، فقد تأثر الإسلاميون الفلسطينيون بمسيرة الحركة الإسلامية اللبنانية من جهة، وبالواقع الفلسطيني الخاص الذي ميّز ساحتهم. في الستينيات، كانت البداية بتأثير من الجماعة الإسلامية في بعض النشطاء. أما مرحلة السبعينيات، فيمكن وصفها بأنها مرحلة البناء والتأسيس للعمل المنظّم الذي برز في الثمانينيات بوضوح، وخاصةً بعد الاجتياح الإسرائيلي عام ١٩٨٢، وحرب المخيمات عام ١٩٨٥[٢٣]، ثم انطلاقة الانتفاضة في فلسطين عام ١٩٨٧، وتأسيس حركة حماس في السنة نفسها، التي ترافق معها بروز حركة الجهاد الإسلامي، حيث لكل منهما مرجعيته ومؤسساته ووجوده الفاعل.

في المخيمات الفلسطينية الموجودة على الأراضي اللبنانية اليوم (الرشيدية، البص، البرج الشمالي، عين الحلوة، المية ومية، برج البراجنة، شاتيلا، مار الياس، البداوي، نهر البارد، الجليل) يوجد عمل إسلامي يتفاوت في حجمه

---

(٢٢) لمزيد من التفصيل، انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٠١.

(٢٣) حرب المخيمات: انفجرت بين مقاتلي حركة أمل ومنظمة التحرير الفلسطينية، واستمرّت طيلة أعوام ١٩٨٤ ـ ١٩٨٨ تعرّضت فيها المخيمات إلى حصار وقصف عنيف بدعم من اللواء السادس في الجيش اللبناني الموالي لحركة أمل حينها، وذلك في إطار تصفية الوجود العرفاتي في لبنان بحسب رغبة السياسة السورية حينها. وقد دمّر قسم من صبرا وشاتيلا. وسقط آلاف القتلى والجرحى من الطرفين، ولم تنجح أمل في الحؤول دون تسليح المخيمات.

وقوته بين مخيم وآخر، ولكن يبقى مخيم عين الحلوة، أكبر المخيمات، مقياساً مهماً، من الناحية السياسية والعسكرية، يعكس ذلك التفاوت من جهة والمزاج الفلسطيني العام من جهة ثانية.

في المقابل، تأثر الإسلاميون اللبنانيون بالمقاومة الفلسطينية وتجربتها في الكفاح المسلح خلال السبعينيات، ويمكن أن نقول إن الدم الفلسطيني واللبناني قد امتزج بغزارة على أرض الجنوب ضد إسرائيل.

وإذا كانت حماس والجهاد منذ بداية التسعينيات تمثل الحالة الإسلامية الفلسطينية الرسمية، وهي نجحت بفعل سمعتها الجهادية في التحول بسرعة إلى مرجعية شعبية إسلامية داخل المخيمات، إلا أنه مع ذلك وُجِدت فصائل إسلامية عدة في المخيمات، وتحديداً في مخيم عين الحلوة، الذي تحول إلى بؤرة استقطاب مهمة لهذه المجموعات. فقد شهد المخيم ولادة العديد من المجموعات الإسلامية الفلسطينية، أهمها: عصبة الأنصار، والحركة الإسلامية المجاهدة، وجند الشام، وعصبة النور[٢٤]، وبقي بعيداً عن قبضة السلطة الأمنية اللبنانية والسورية المباشرة. لذلك لم يكن غريباً أن يلجأ إلى المخيم العديد من الإسلاميين اللبنانيين المطلوبين لهذه الأجهزة طلباً للحماية.

١ ـ عصبة الأنصار

تعتبر عصبة الأنصار أهم هذه المجموعات، وقد تأسست على يد الشيخ الفلسطيني هشام الشريدي في أواسط العام ١٩٨٥، الذي لقب في ما بعد بأبي عبد الله. دخلت العصبة في صدامات مع حركة فتح منذ تأسيسها، إلى أن اغتيل مؤسسها في ١٥/١٢/١٩٩١، واتهم حينها أمين كايد، أحد ضباط فتح، بتدبير الاغتيال، الأمر الذي جعله هدفاً للعصبة حتى اغتياله. وهذا ما جعل الصراع قائماً إلى أن انفجر على نطاق واسع في ١٩/٥/٢٠٠٣[٢٥].

قصة عصبة الأنصار مع الأجهزة الأمنية اللبنانية طويلة، فقد أصبحت مادة إعلامية أساسية منذ العام ١٩٩٥، تاريخ اغتيال رئيس جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش) التي اتهمت بتدبيرها. ومنذ سنة ٢٠٠٣ حدث تغيّر في

---

(٢٤) انظر: عماد، المصدر نفسه، ص ٣٣١؛ حازم الأمين، تحقيق، «ثقافة المهاجر الجهادية تغزو عين الحلوة...،» **الحياة**، ٢٦/١/٢٠٠٦، و**السفير**، ١٨/٢/٢٠٠٦.

(٢٥) عماد، المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

مسيرة العصبة الأمنية، الذي يرجع إلى أسباب ذاتية من جهة تتعلق بتغيير فكري وسياسي وأمني في أداء المسؤولين عن العصبة، وإلى أسباب موضوعية تتعلق بمناخ أمني إقليمي امتد إلى مخيم عين الحلوة يتعلق بتداعيات الاحتلال الأمريكي للعراق والاضطراب الذي أصاب المنطقة بسببه، وتداعيات اغتيال رئيس الوزراء اللبناني رفيق الحريري في شباط/ فبراير ٢٠٠٥[٢٦].

المنطلقات الفكرية والعقائدية للعصبة سلفية جهادية بالكامل، وهي تعرّف عن نفسها بأنها توحّد الله تعالى بربوبيته وألوهيته وأسمائه وصفاته، وتكفر بكل الطواغيت والأفكار المعادية للإسلام، كالعلمانية والديمقراطية والاشتراكية والقومية والوطنية، وأهلها هم معادون للإسلام، وتلتزم بعقيدة «الولاء والبراء». أما قضية الجهاد، فهي مسألة مركزية في اعتقاد العصبة، وهي فرض يمليه الإجماع، وما من مانع أو حاجز يحول دونه، وهو يستهدف «قتال الكفار والمرتدين المحاربين لله ولرسوله والخارجين عن شريعة الله»[٢٧].

تفرّدت العصبة بتبنيها لمفهوم «الاستجارة» الذي يعني توفير الحماية والاستقرار للمسلم الذي يطلب ذلك ضمن نطاق سيطرتهم الأمنية، مستندين بهذا إلى أحكام فقهية وشرعية. هذا المفهوم فتح المجال أمام لجوء بعض المطلوبين من الإسلاميين اللبنانيين إلى مخيم عين الحلوة، حتى قيل إن العصبة تأوي في المخيم عناصر من القاعدة. وبقيت هذه المسألة تثير الكثير من القلق إلى أن انفجرت مرة واحدة بما عرف بقضية «بديع حمادة»[٢٨].

في المواقف السياسية، تؤيد العصبة حركتي حماس والجهاد بشكل عام، وتعتبر أن من أصعب الأمور ممارسة الجهاد والسياسة في الوقت نفسه. والعصبة تعلن تعاطفها مع القاعدة، لكنها لا تعتبر نفسها جزءاً منها. أما الشيخ أسامة بن لادن، فهو عندهم من مجدّدي هذه الأمة، كما الشيخ أحمد ياسين وعبد الله

---

(٢٦) رأفت فهد مرّة، **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان: النشأة ـ الأهداف ـ الإنجازات** (بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠١٠) ص ١٨٢ ـ ١٨٨.

(٢٧) للإطلاع على أفكار العصبة، انظر: «نشرة تعريفية خاصة بعصبة الأنصار،» <http://alqassem.jeeran.com/index.html>.

(٢٨) حصل ذلك بتاريخ ١١/ ٧/ ٢٠٠٢، وهو الفلسطيني الذي اصطدم على تخوم المخيم بدورية أمنية للجيش، وأدّى الأمر إلى استشهاد ثلاثة عسكريين. أثار الحادث غضباً شديداً، وكاد أن يجرّ إلى صدام شامل بين الجيش والمخيّم، الأمر الذي أدّى إلى ضغوط كبيرة على العصبة لتسليم حمادة، وهذا ما جرى في النهاية، إلا أن إعدام حمادة بعد محاكمته أسهم بحدوث خلافات داخل العصبة، وفي تشدّدها لاحقاً في تسليم متهمين.

عزام. وعن حزب الله، يقول مسؤول العصبة أبو شريف: نحن على خلاف جذري وعميق في العقيدة، وسياسياً هم في المشروع الإيراني ـ السوري، ونحن بعيدون عنه، أما في المقاومة فنحن نقدّر عملهم[٢٩].

تتمتع العصبة في مخيم عين الحلوة اليوم بشعبية ونفوذ كبيرين، وهي غيّرت من أدائها، وتسعى إلى استقرار الوضع الأمني، وتعمل على عدم انجرار أي طرف فلسطيني في الانقسامات الداخلية اللبنانية، وخاصةً بعد حوادث ٧ أيار/ مايو ٢٠٠٨. لذلك هي تستخدم لغة جديدة لطمأنة الجميع، وخاصةً الجيش اللبناني.

٢ ـ الحركة الإسلامية المجاهدة

تأسست هذه الحكرة بتأثير من الشيخ حامد أبو ناصر في بداية السبعينيات، وكان من المشاركين بما عرف بقواعد الشيوخ في أغوار الأردن التي كان من قادتها الشهيد عبد الله عزام والشيخ أحمد نوفل. تقول الحركة في أحد منشوراتها إن تأسيسها جاء رداً عملياً على دعاوى العلمانيين واليساريين، ولتثبت حضور العمل الإسلامي في ميادين الجهاد.

كانت الحركة من خلال أميرها على علاقة ببعض قيادات الإخوان المسلمين في الخارج الذين كانوا يدعمون الجهاد العسكري ضد الاحتلال، فتلقت منهم الدعم المعنوي والمادي[٣٠].

انخرطت الحركة في العمل العسكري في بداية الحرب اللبنانية عام ١٩٧٥، وشاركت في صد الاجتياح الإسرائيلي للبنان عام ١٩٧٨، وكذلك في اجتياح عام ١٩٨٢، فأدت دوراً مهماً وفعالاً في منطقة صيدا ومحيطها، حيث استشهد مسؤولها العسكري فوزي آغا.

ركّزت الحركة بعد اتفاق الطائف على الجانب التربوي والاجتماعي، فأنشأت مؤسسة «مرشد» لرعاية الأعمال المسجدية، ومراكز لتحفيظ القرآن، وهي تصدر مجلة **صدى الجهاد** بشكل دوري.

الحركة اليوم لها حضور فلسطيني مؤثر في حفظ استقرار المخيم والجوار،

---

(٢٩) هذه المواقف والآراء مصدرها مقابلة مع وفيق شريف عقل (أبو شريف) مسؤول الإعلام في عصبة الأنصار في ٢١ و٢٨/ ٦/ ٢٠٠٨، نقلاً عن: مرّة، المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨٣.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٧.

وتؤدي دوراً هاماً في إيجاد الحلول للاشتباكات والأحداث الأمنية، وتعنى بمتابعة الشؤون الحياتية بفعالية.

٣ ـ حزب التحرير الإسلامي

أسّسه الشيخ تقي الدين النبهاني في الأردن في بداية الخمسينيات، ويغلب على عمله أسلوب التثقيف والتوعية في العمل الإسلامي، تمهيداً لبناء جيل تغييري يقيم «الخلافة» التي جعلوها هدفهم الأسمى والوحيد «بغض النظر عمّا إذا وافق جمهور الشعب أم خالفه... وقبل به الناس أم رفضوه وقاوموه».

انتشرت أفكار الحزب في لبنان عن طريق الطلبة الأردنيين في الجامعات اللبنانية، كما انتشرت في الكثير من البلدان العربية والإسلامية، بل وحتى الأجنبية بين الجاليات الإسلامية. وللحزب أطروحة فكرية متكاملة حول موضوع الخلافة الإسلامية[٣١]. وكان النبهاني أثناء إقامته في دمشق كثير التردّد إلى بيروت، حيث أقامت زوجته اللبنانية، إلى أن استقر نهائياً هناك، منذ النصف الثاني من الخمسينيات وحتى وفاته. وقد حصل الحزب على «علم وخبر» اعتبر بمثابة ترخيص بمزاولة النشاط السياسي في عام ١٩٥٩ بناء على طلب تقدم به عدد من أوائل الأعضاء اللبنانيين، منهم: علي فخر الدين، وطلال البساط، ومصطفى النحاس، ومنصور حيدر، ومصطفى صالح، ومع ذلك تعرض الحزب للعديد من الملاحقات والاعتقالات بسبب مواقفه السياسية، ولم يستفد من هذا الترخيص بأي شيء على المستوى المؤسساتي[٣٢].

أما نظرة الحزب إلى لبنان، فهو يعتبره رأس جسر للغرب الذي جاء بطائفة معينة ووضعها على رأس السلطة فيه، مما حوّله إلى كيان منفصل، وحكم عليه بالموت، فلبنان بتقديرهم لا يصلح لقيام دولة إسلامية، وليس فيه مقومات دولة. لذلك أعلن الحزب، من خلال مذكرة قدمها إلى الرئيس رشيد كرامي حين تشكلت لجنة الحوار الوطني في السبعينيات، أن المشكلة اللبنانية تحلّ فقط «بضم لبنان جميعه إلى سورية». وهو قام بحملة سياسية شملت

---

(٣١) انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ٢٢٤.

(٣٢) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين، ٢ ج، ط ٣ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص ٩٠.

مجلس النواب والعديد من الشخصيات السياسية لترويج هذا الطرح.

أما موقف الحزب من الانتخابات النيابية في لبنان، فيعبر عنه كتيّب صادر عن الحزب[٣٣]، ويمكن تلخيصه في النقاط التالية:

ـ يعتبر السلطة التنفيذية الممثلة برئاسة الجمهورية والحكومة، رئيساً ووزراء، ثم الأجهزة الإدارية التي تخضع لسلطتهم، يعملون بموجب الدستور والقوانين الوضعية، وهي بالتالي ليست من عند الله، وهي في نظر الشرع، حكم طواغيت لأنهم يحكمون بغير ما أنزل الله، وبالتالي لا يجوز للمسلم أن يكون رئيساً للجمهورية، ولا رئيساً للحكومة، ولا وزيراً في مجلس الوزراء[٣٤].

ـ أما السلطة القضائية، فما يتعلق بالمحاكم المدنية، فإن قضاتها يفصلون الخصومات بالقوانين الوضعية، وهذا حرام، لأنه من الطاغوت. أما قضاة المحاكم الشرعية، فعملهم جائز، وليس حراماً، وذلك لأنهم يحكمون بما أنزل الله[٣٥].

ـ أما السلطة التشريعية الممثلة بمجلس النواب المؤسس على النظام الديمقراطي الذي يجعل السيادة للشعب، فهو يناقض الإسلام من الأساس، لأنه لا يحق لأحد أن يشارك الله تعالى في التشريع. لذلك لا وجود لسلطة تشريعية في جهاز الدولة في نظام الإسلام ـ وفق رؤية الحزب ـ إلا بمعنى أخذ الأحكام الشرعية مما جاء به الإسلام. بناء على ذلك، إذا دخل المسلم إلى البرلمان مقرّاً لهذا النظام، كان آثماً بلا شك[٣٦].

ـ إذا اختار النائب المسلم تشريعاً أو قانوناً وضعياً وصوّت لصالحه كان آثماً، وينطبق عليه أنه طاغوت. أما إذا رفض وصوّت ضده، فلا يقع في هذه المعصية.

ـ يعتبر الحزب أنه «بما أن رئيس الجمهورية في لبنان نصراني، أي كافر، وبما أنه يحكم بالدستور والقوانين الوضعية، أي بغير ما أنزل الله، فإن النائب

(٣٣) «الحكم الشرعي في الانتخابات النيابية اللبنانية،» حزب التحرير ـ ولاية لبنان (١٤ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٠).

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٦.

الذي ينتخب رئيساً للجمهورية على هذه الحال يكون آثماً من ناحيتين: **أولاً** لأنه تولى كافراً ورضي بأن يكون حاكماً له، **وثانياً** أنه رضي بأن يحكم بغير ما أنزل الله أي بالكفر[٣٧].

ـ إن أعطى النائب المسلم ثقته للحكومة يعتبر آثماً، لأنه يمنح ثقته لحكومة تحكم بدستور وقوانين وضعية، وبالتالي تحكم بالكفر. وإن حاسب النائب المسلم الحكومة على تقصيرها في تطبيق أي قانون وضعي، كان أيضاً كافراً لأنه يطالب بتطبيق قوانين الكفر. وإن قصّر في محاسبتها يكون آثماً أيضاً، وعليه مطالبتها بتبنّي الإسلام وتطبيقه ليرفع عن نفسه الإثم.

ـ مع ذلك، يعتبر حزب التحرير أنه يجوز للمسلم الدخول إلى البرلمان إذا تقيّد بالشروط التالية:

أ ـ أن يصرح خلال حملته الانتخابية أمام الناس أنه يعتبر النظام القائم نظام كفر، وأنه يرفضه من أساسه.

ب ـ أن لا يقترح أي قانون وضعي ولا يصوّت لصالحه.

ج ـ أن لا ينتخب أي رئيس للجمهورية طالما أنه كافر ويريد الحكم بالدستور اللبناني والقوانين المنبثقة عنه.

د ـ أن لا يمنح الثقة لأية حكومة.

هـ ـ أن يحاسب السلطة التنفيذية على أي قرار أو إجراء مخالف للشرع، وأن يمتنع عن مطالبتها بتطبيق القوانين الوضعية[٣٨].

لا يجوز للمسلم، برأي حزب التحرير، أن يترشح إلى النيابة بغير هذه الشروط، ولا يجوز للمسلمين أن يقترعوا لأي مرشح لا يلتزم بهذه الأحكام الشرعية، وإلا من يخالف ذلك يكون مشاركاً في الإثم العظيم. كذلك لا يجوز أن يتحالف المرشح المسلم مع الكافرين ـ غير المسلمين ـ والعلمانيين لأنه بذلك يدعو الناخبين من المسلمين إلى انتخابهم، ولا يجوز قطعاً أن يتقرّب من الجهات النافذة والحاكمة، وأن يتملقها من أجل إدراج اسمه على لوائح مرشحيها[٣٩].

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ١١.

يخلص الحزب إلى اعتبار أن قوة المسلمين لا تأتي من وصول نائب إلى البرلمان، معتبراً أن السماح بوصول بعض وجوه التيار الإسلامي إلى البرلمان اللبناني كان يستهدف استيعاب الحركة الإسلامية وحرفها عن طريقها، ويرفض حجج البعض الذين يقولون إن المشاركة تفتح المجال لتقديم الخدمات إلى المسلمين في لبنان، كإصلاح الطرق والمجارير والكهرباء وغيرها، معتبراً أن هذا التفكير يغرق في الجزئيات التافهة، ويتجاهل الكوارث التي تلمّ بالأمة في كل بقاع الأرض(٤٠)، وهو يسخر مما يظنه البعض من أن الوصول إلى الحكم وإقامة الدولة الإسلامية قد يكون طريقه البرلمان، فهذا في نظره هرطقة فارغة، لأن واقع البرلمان اللبناني يؤكد استحالة ذلك، فأغلبية أعضائه ليسوا من المسلمين(٤١).

كما يرفض بشدة فتاوى التكيف مع الواقع الفاسد، وترقيع هذا الواقع، ومقولات انتخاب السيئ مقابل الأسوأ، قياساً على قاعدة أهون الشرّين التي تصرف المسلمين عن العمل الجدّي للتغيير الجذري.

لكل هذه الاعتبارات هم يرفضون الديمقراطيّة وما ينتج منها من مؤسّسات. ومع هذا رشّح الحزب أحمد الداعور في الأردن، وكان نائباً عنه في مجلس النوّاب عدة دورات. كما رشح الحزب في لبنان علي فخر الدين ويوسف بعدراني في بيروت، والشيخ عثمان صافي في طرابلس، ورشح عبد الرحمن المالكي في سورية، إلا أنه في التسعينيات عارض المشاركة في العملية الانتخابية في لبنان، لكنه ما لبث أن عاد وأجاز ذلك بشروط محددة. في كل الأحوال، اقتصر نشاط هذا الحزب على البناء الحزبي، والإعداد الفكري والسياسي، ضمن شروط دقيقة وصعبة وسرّية، مما حرمه من بناء قواعد شعبية، وحوّله إلى حزب نخبوي. وقد أصدر الحزب في أواخر الخمسينيات وحتى السبعينيات صحيفة أسبوعية من بيروت باسم **الحضارة**، وهو يصدر منذ العام ١٩٨٧ مجلة شهرية تدعى **الوعي**، كما أسس دور نشر خاصة بطباعة كتبه، كدار النهضة الإسلامية ودار الأمة، إلا أن تطوراً مهماً حدث في العام ٢٠٠٦، حيث وافق وزير الداخلية أحمد فتفت على منح الحزب ترخيصاً رسمياً، الأمر الذي جعل الحزب ينتقل إلى شيء من

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٤.

العلانية في عمله. ومن المبكر الحكم على تأثير العمل العلني في منهج واتجاهات الحزب وتكيفه في المجتمع اللبناني.

يجد المتابع لنشاط الحزب، أن الحركة الإعلامية له قد تضاعفت، فقد عقد مؤتمرات، وبدأ يصدر منشورات، وينظّم مسيرات، لكنه في كل حركته ما زال يركّز على قضيته الأساسية المتعلقة بموضوع الخلافة الإسلامية. مع ذلك بدأ الحزب، بنتيجة حدة التجاذب السياسي القائم في لبنان، يرفع من وتيرة اهتمامه بالمشهد السياسي اللبناني، فأصدر عدة بيانات، لعل أهمها البيان الذي صدر عقب أحداث ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨ الذي حيّد فيه نفسه عن الصراع الداخلي...[٤٢].

مع تزايد الاحتقان في الشارع الإسلامي، وتزايد الحديث عن فتنة سنّية ـ شيعية يصدر الحزب بيانات أخرى ينتقد فيها الاصطفافات العميقة التي تمزق الساحة اللبنانية، وتشقها بعنف، ويدين أطرافها بشدة. واللافت أيضاً أنه يتجنّب اتخاذ موقف واضح من حزب الله وسلاحه والمحكمة الدولية، فلا يقترب من هذه المواضيع بشكل مباشر على الإطلاق، بل يكتفي بالتحليل ذي الطابع العام[٤٣].

مجمل مواقف حزب التحرير، منذ أن نال ترخيصه، جلبت عليه عداء الكثيرين، فارتفعت أصوات من التيار الوطني الحر وغيره منادية بسحب الترخيص منه، بحجة أنه لا يعترف بلبنان وينادي بالخلافة[٤٤]، في حين يرى آخرون أن هذا يدخل ضمن حرية الرأي والفكر التي كفلها الدستور، وهو كمن ينادي بولاية الفقيه طالما أنه لا يتوسل العنف وسيلة لذلك. وترتفع الأصوات المنادية بسحب ترخيصه كلما برز تحرك للحزب بمناسبة ما، كما جرى يوم رفض قرار للحكومة، باعتبار أحد الأيام عيداً مشتركاً للمسلمين والمسيحيين في لبنان، واعتباره يوم عطلة، أو يوم دعا إلى التظاهر لإنصاف الموقوفين الإسلاميين في السجون اللبنانية أو حين يبادر إلى تنظيم أنشطة وفاعليات لدعم الثورة السورية التي زاد منها في الآونة الأخيرة بشكل ملحوظ.

(٤٢) بيان حزب التحرير ـ ولاية لبنان (٨ أيار/مايو ٢٠٠٨)، <http://www.tahrir.info>.

(٤٣) بيان حزب التحرير ـ ولاية لبنان (٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠)، <http://www.tahrir.info>.

(٤٤) فادي شامية، «هل يحظر «حزب التحرير»؟! وما هي موجبات المطالبة بسحب «العلم والخبر» منه؟،» الشفاء (٧ تموز/يوليو ٢٠١٠)، <http://www.ashefaa.com/play.php?catsmktba=22832>.

ثالثاً: جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية (الأحباش)

منذ انطلاقة الأحباش في العام ١٩٨٣ تبنّوا منهجاً فكرياً يختصره مرشدهم العام عبد الله الهرري بأنهم لا يتبعون فكرة مستحدثة، ولا منهجاً جديداً، كحالة من يتبعون سيد قطب أو النبهاني أو محمد عبد الوهاب أو ابن تيمية، إنما «نحن أشعرية شافعية، أشعرية من حيث العقيدة، وهي عقيدة مئات الملايين من المسلمين، ومن حيث الأحكام العملية نحن شافعية. ولا نستحلّ اغتيال رجال الحكومات لأجل أنهم يحكمون بالقانون. نحن بريئون من هذه الفئة. أما مسألة بيان المكفّرات في الألفاظ الكفرية، فنحن لا نحمل مذهباً جديداً، إنما اتبعنا في ذلك أئمة من المذاهب الأربعة»(٤٥). ومع ذلك، فالأحباش في الثمانينيات هم غيرهم في التسعينيات. فهم أيضاً اشتهروا في بداية تأسيسهم بالنزعة التكفيرية، وإن كانت هذه النزعة تتجه نحو الأفراد، وليس المجتمعات، كما هو حال الطرح القطبي، فهم كانوا يتتبعون الألفاظ الكفرية والمفاهيم السائدة عند الناس والمتناقضة مع الإسلام، بحسب رؤيتهم، بهدف تصحيحها ومنع تداولها عن طريق تكفير مستخدميها. بل إنهم اتجهوا نحو تكفير الداعين إلى التدخل في شؤون السياسة، بمن فيهم التنظيمات السياسية الإسلامية المتحدرة من نسب الإخوان المسلمين والسلفيين عموماً، وهو ما أدى إلى تكفير وتكفير مضاد بين هذه التيارات، كان أحد نتائجه اغتيال أحد كبار رموزهم في لبنان، وهو الشيخ نزار الحلبي، عام ١٩٩٥(٤٦).

شكّل اغتيال رئيس الجمعية الشيخ نزار الحلبي عام ١٩٩٥ ضربة قوية للأحباش في لبنان، ورغم كشف الجناة والإعدام السريع لبعضهم الذين تبيّن أن عصبة الأنصار ـ أحد التنظيمات السلفية السرية ـ هي المسؤولة عن هذا العمل، إلا أن هذا الاغتيال جاء في سياق الخلاف الشديد بين هذين التيارين، وقد زاد حدة بعد الاغتيال والإعدام(٤٧).

---

(٤٥) انظر موقع جمعية المشاريع على شبكة الإنترنت، <http://www.projectsassociation.org/>.

(٤٦) للاطلاع على المزيد من أفكارهم ومواقفهم، انظر: عماد، **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع**، ص ١٠٩ ـ ١٥١.

(٤٧) لمزيد من التفصيل، انظر: المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٢؛ **منار الهدى**، العدد ٣٦ (تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٥)؛ **الديار**، ١٣/١١/١٩٩٨، وخطبة الشيخ سعيد شعبان وإدانته لإعدام الشبان المتهمين بالاغتيال في: **الديار**، ١/٤/١٩٩٧، معتبراً ذلك الإعدام خدمة للمشروع الأمريكي ـ الصهيوني.

إلا أنهم في التسعينيات اتجهوا كغيرهم من الحركات الإسلامية نحو التلبنن والتخفيف من الشحنة الأيديولوجية المصاحبة لحركتهم ومواقفهم، مع إصرارهم على التميز من باقي الحركات الإسلامية. وعلى الرغم من افتقارهم إلى أطروحة سياسية متكاملة، إلا أنه من الواضح أن أفراد هذه الجمعية لا يتبنّون أسلوب التغيير الجذري، بل قام فكرهم على معارضة الداعين إلى إقامة دولة إسلامية، وهم خففوا من نزعة التكفير في شؤون السياسة، ويختلفون عن جميع الحركات الإسلامية، حيث إنهم يجاهرون بالتعاون مع الحكومات والعمل من داخل النظام السياسي، وليس من خارجه، مشدّدين على «الاعتدال والتسامح» منهجاً في علاقتهم مع الآخرين. وقد شاركوا في الانتخابات النيابية عام ١٩٩٢ في طرابلس وبيروت التي حصلوا على مقعد نيابي فيها شغله عدنان طرابلسي. إلا أن الجمعية فشلت في الحصول على أي مقعد في الدورات التالية، وكان تأثيرها محصوراً في بعض المناطق في الانتخابات البلدية والاختيارية.

على مدى عقدين من الزمن، بقي لافتاً ذلك الارتباط الوثيق بين الأحباش والنظام السوري، وكان لافتاً الدعم الكبير والخدمات والتغطيات التي قدمت لهم في مرحلة ما بعد الطائف. في المقابل، لم يفوّت الأحباش مناسبة وطنية أو قومية إلا وأقاموا لها الاحتفالات الضخمة، محاطين بتمثيل رسمي وتغطية إعلامية مرفقة بشعارات عن عمق العلاقة بين لبنان وسورية. استفاد الأحباش من هذه الرعاية المتميزة، فتضخم نفوذهم وتوسعت سيطرتهم، وامتدت إلى المساجد التي هيمنوا على بعضها، خلافاً لرأي دار الفتوى والأوقاف. وقد تم ذلك أحياناً بعد عراك ومشاجرات، كما حصل في مسجد الجامعة العربية (الحوري) في العام ١٩٩٤، ومسجد المصيطبة وغيرها من المساجد.

لا شك في أن جمعية المشاريع استطاعت خلال فترة وجيزة أن تكوّن قاعدة شعبية مهمة في المدن الأساسية، وخاصة في العاصمة بيروت وطرابلس، بل إن نشاطها شمل العديد من البلدات والقرى، وهي اكتسبت صفة العالمية لأن وجودها يمتد ليشمل أكثر من أربعين دولة في القارات الخمس، بحسب مصادرهم الإعلامية، وترافق مع توسع الجمعية في إنشاء مؤسسات ومراكز ونوادٍ وشبكة مدارس، بلغ عددها خمس مدارس، ثلاثة منها في طرابلس، وواحدة في بعلبك، وفرق إنشاد دينية ضخمة، كان لها الدور الفعال في ترسيخ وجودها الانتخابي والسياسي في بعض المناطق. إلا أن اغتيال الشيخ نزار

الحلبي ترك آثاراً سلبية في الجمعية في ما بعد، ظهرت في انحسار دورها السياسي والشعبي واقتصاره على إقامة الاحتفالات الوطنية والقومية والدينية المؤيدة لسورية[٤٨]، وعدم نجاحها في بلورة فكر وبرنامج سياسي متكامل يمكن تتبعه في أدبياتهم المعلنة.

تضرّرت الجمعية كثيراً بعد جريمة اغتيال الحريري، وخروج القوات السورية من لبنان، واتهام بعض أعضاء الجمعية في المشاركة بعملية الاغتيال، حيث شرح تقرير لجنة التحقيق الدولية الدور المشبوه لأحمد عبد العال[٤٩]. وقد أدى ذلك إلى انكفاء سياسي كبير للجمعية التي بقيت على مواقفها السياسية، ضمن إطار تحالف ٨ آذار، لكن من دون أن تقوم بتفعيل مواقفها في البيئة السنّية التي أصبحت معادية لتوجهاتها، بل أصبحت محط تشكيك وشكوك، لذلك اكتفت بدور اجتماعي وتنظيمي وتربوي.

من يتابع الأحباش اليوم يقف أمام جمعية خيرية تغيب عنها السياسة التي تمارس بما يشبه التقية، فمن النادر أن يصدر موقف سياسي عنهم يحدد رؤيتهم مما يجري في لبنان أو حتى في سورية الدولة الحليفة، على الرغم من التعاطف الواضح الذي يبدونه مع النظام.

رابعاً: جماعة الدعوة والتبليغ

تأسس فرع هذه الجماعة في لبنان في السبعينيات على يد الشيخ حبيب سرحال من بلدة دلهون في إقليم الخروب في جبل لبنان، ومن أبرز أركانها عبد المجيد أبو الذهب (بيروت)، والشيخ سعد الدين عكاري (بيروت)، ثم انتشر عملها الدعوي إلى كل لبنان، وخاصة إلى طرابلس شمال لبنان عبر الشيخ مصطفى الحاج (أبو فواز)، والشيخ عمر فاهمة، والشيخ محمد مرعي، حيث يقود الجماعة الآن الشيخ عبد القادر صالح العبد (أبو إبراهيم)

---

(٤٨) انظر ردود الفعل السياسية على حادثة الاغتيال التي تعتبر ذات دلالة مهمة، وهي حادثة الاغتيال السياسي الأولى بعد الطائف، التي اتهم بتنفيذها تنظيم عصبة الأنصار بقيادة عبد الكريم السعدي الملقب بـ «أبو محجن». انظر صحف **السفير** و**النهار** و**الحياة**: ١ ـ ٢/ ٩/ ١٩٩٥، وما تلاها من محاكمات وإعدامات بحق بعض المتهمين بالاغتيال، وأهمها ما وَرَدَ على لسان الشيخ سعيد شعبان باعتبار الإعدام السريع لهؤلاء الشبان خدمة للمشروع الأمريكي الصهيوني. انظر: **الديار**، ١/ ٤/ ١٩٩٧.

(٤٩) **المستقبل**، ٢٧/ ١٠/ ٢٠٠٥.

من خلال جامع طينال بعدما كانت البداية في جامع محمود بيك.

ترى هذه الجماعة أن الدعوة إلى الله هي الأساس في عمل الأمة؛ وهم لا يتدخلون في الأمور السياسية، ولا يتعرضون للمسائل الاجتهادية الخلافية، بل يرون أن على كل مسلم أن يعمل في ضوء المذهب الفقهي الذي اختاره أو الرائج في بلده، وأن عليه الاهتمام بالإيمان والإخلاص والصلاة والعلم والذكر وإكرام المسلم والدعوة إلى الله، والخروج والنفقة الخاصة. فكل من يخرج يجب أن ينفق من جيبه الخاص لا على حساب جمعية أو تبرعات، ومن لم يستطيع الخروج أو الإنفاق، فليعمل في مسجد الحي وفي الجولات المحلية.

أما عن كيفية وأسلوب «الخروج» أو الجولات، فيشرح الشيخ بأن العضو في الجماعة يترتب عليه أن يخرج في العمر ٤ أشهر إلى الهند أو باكستان حتى يتعلم أصول عمل أهل الدعوة... ونحن نخرج إلى الدعوة كل سنة ٤٠ يوماً، وكل شهر٣ أيام. وفي الأسبوع جولتان، واحدة في مسجد الحي، وأخرى في مسجد آخر، وحلقتا تعليم، واحدة في مسجد الحي، وثانية في البيت لتعليم الزوجة والأولاد. والجولة كالعمود الفقري للدعوة، وموضوعها هو الله تعالى، وفيها نرغّب أهل الحي في الحضور إلى المسجد برفقة إحدى الشخصيات أو إمام المسجد، وبعد الصلاة يتم إلقاء الكلمة، ويطلب من الحاضرين تسجيل أسماء من يرغب في الخروج في سبيل الدعوة، ومن لا يستطيع يخدم في المسجد[٥٠].

والواقع أن جماعة الدعوة والتبليغ تنتظم في ما يعرف باسم «الفيصلة»، وهي موقع الأمير، وهو يتغير كل ثلاثة أشهر، وأسلوب العمل الغالب هو الشورى، وهم على الصعيد السياسي في لبنان قوة مؤثرة في بعض التجمّعات الشعبية السنّية، لكنهم ليسوا قوة فاعلة، فلا يشاركون في الحياة السياسية. ومراكزهم الأساسية حالياً في بيروت (مسجد الدنا)، وفي صيدا (مسجد الإمام علي)، وفي البقاع (مسجد أبي بكر الصديق)، وفي طرابلس (مسجد طينال).

---

(٥٠) مقابلة مع الشيخ عبد القادر صالح العبد (أبو إبراهيم) أمير الدعوة والتبليغ في طرابلس، في: «الدعوة والتبليغ: بركة الهند تصل إلى المغرب،» معهد ترايدنت (٤ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩)، <http:// www.traidnt.net/vb/traidnt1403679>.

خاتمة

يمكن رسم خريطة القوى الإسلامية السنّية وفق التجاذبات الراهنة على ثلاثة خطوط: **الخط الأول** يتمثل باقترابه وبتحالفه «المحسوب» أحياناً مع تيار المستقبل، وهو يضم خليطاً من قوى سلفية وتجمعات إسلامية محلية، وشخصيات وجمعيات وهيئات تنظر بقلق إلى تنامي دور ونفوذ الشيعة في لبنان، وهي ترصد بدقة المحاولات التي يقوم بها الحزب للتمدد في المناطق السنّية مباشرةً أو عبر حلفائه من الحركات الإسلامية السنّية سياسياً وأمنياً، وتعتبر ذلك «خرقاً» لحرمة مناطق الطائفة، وتحذر من عواقب هذا الأمر، وتشن أعنف الحملات على من يتعاون مع الحزب في المناطق السنّية[٥١].

أما **الخط الثاني**، فيضم قوى وحركات إسلامية سنّية متحالفة مع ٨ آذار وحزب الله، وأبرزها، جبهة العمل الإسلامي التي تضم في صفوفها حركة التوحيد الإسلامي بجناحيها وبعض الهيئات القليلة الفاعلية، وجمعية المشاريع الإسلامية (الأحباش). ورغم أن هاتين الحركتين في محور سياسي واحد، إلا أن خطوط الصراع والتنافس السياسي بينهما مفتوحة، وفي الحقيقة، فإن «الأحباش» يمثلون في الساحة السنّية ظاهرة، وإن أخذت في الانكماش في الآونة الأخيرة، إلا أنها ظاهرة قامت بالسجال والنقد مع غالبية التنظيمات والحركات الإسلامية، ما أدخلها في صراعات مع هذه الحركات اتخذت أبعاداً عنيفة في كثير من الأحيان، وخاصةً ما بين الحركات السلفية الوهّابية والأحباش الذين دارت بينهم مناظرات وسجالات تحفل بها عشرات الكتب والمطبوعات ومواقع الإنترنت، حتى ليمكن القول إن اغتيال مؤسس الجمعية نزار الحلبي هو أحد مظاهر هذه الصراعات. على هذا الخط أيضاً، ثمة انقسامات داخل البيت الواحد، فحركة التوحيد الإسلامية التي تأسست على يد الشيخ سعيد شعبان، شهدت انقساماً بعد وفاته، فترأس جناحاً منها الشيخ هاشم منقارة، والجناح الآخر ترأسه ابن الشيخ سعيد، الشيخ بلال شعبان، والاثنان يحملان اسم حركة التوحيد الإسلامية، وهما في الوقت نفسه أعضاء في جبهة العمل الإسلامي التي كان يرأسها الداعية فتحي يكن، وبينهما خلافات ساكنة اليوم حول أحقية القيادة للحركة، وهي خلافات يبدو أنها

(٥١) بيان داعي الشهال الأخير بتاريخ ٢/ ١٢/ ٢٠١٠، <http://www.annahar.com/content.php?priority – 17&table – mahaly&type = mahaly&day = Thu>.

أصبحت بحكم الأمر الواقع، ولا يجمعها سوى المحور السياسي الذي ينضوون تحت لوائه.

أما الخط **الثالث** فهو يحاول أن يميّز نفسه بخطاب سياسي مستقل إلى حدّ ما، بحيث يمكن أن نضع الجماعة الإسلامية ضمن هذا الخط، على الرغم من أن الجماعة تجد نفسها دائماً مضطرة إلى أن تكون أقرب إلى تيار المستقبل، إلا أنها تميّز نفسها من الباقين بعدم اتخاذ مواقف حادة، وبسعيها الدائم إلى فتح حوار مع حزب الله ومع الحركات الإسلامية الأخرى، محاولة تشكيل خطاب حيادي وسطي في ظل التجاذبات التي تشهدها الساحة اللبنانية بعد الثورات العربية. حتى الآن، من الصعب القول إن هذه المهمة يمكن النجاح بها، لأنه من الصعب على الجماعة الإسلامية أن تتقبل موقف حزب الله تجاه الثورة السورية، لذلك تجد نفسها أقرب موضوعياً إلى التنسيق والتحالف مع القوى التي تلتقي معها سياسياً.

أما **حزب التحرير**، فهو يشكل «حالة خاصة»، ويتصرف عملياً خارج الاصطفافات السياسية القائمة، ووفق رؤيته العقائدية، على أمل اختراق كل هذه الانقسامات، وتشكيل حالة إسلامية موحدة بهدف واحد «الدولة الإسلامية».

في الخلاصة، تبقى الانقسامات في صفوف الحركات والتنظيمات الإسلامية في لبنان سابقة على حالة الاصطفاف الحاد الذي يسود الساحة السياسية اليوم، إلا أنها لم تكن بهذه الحدة، وهي في كل الأحوال مرشحة للمزيد في ظل تداعيات انتفاضة الشارع السوري على نظامه. فقد شكل الموقف من الثورة السورية عامل تباين إضافياً، خاصةً مع تزايد القمع وارتفاع منسوب العنف والاتهامات المتبادلة بالتدخل المباشر والدعم العسكري.

ما أسفرت عنه وقائع الثورة السورية هو أنها أعادت تنشيط الحالة الإسلامية السنّية في لبنان للتضامن مع مأساة أشقائهم السوريين، فالجماعة الإسلامية والتيار السلفي على وجه التحديد باتوا يقرأون في كتاب الثورة والتغيير الآتي من قلب الشارع العربي. مع ذلك، تتفهم الجماعة الإسلامية أكثر من غيرها خصوصيات وحساسيات الساحة اللبنانية، وتتجنّب أية قطيعة مع حزب الله، لذلك بقيت حملاتها وتحركاتها نصرة للشعب السوري ضمن الحدود المرسومة، الأمر الذي دفع بالسلفيين اللبنانيين إلى تصعيد تحركهم والانفراد ببعض الأنشطة والتحركات، التي كان أهمها تظاهرة «ساحة الشهداء»

في العاصمة، والتي نظمها الشيخ أحمد الأسير، والتي قابلتها تظاهرة مضادة في اليوم نفسه، وقرب المكان ذاته، مؤيدة للنظام السوري، لكن هذه التحركات جميعها بقيت ضمن حدود محلية في غالبها، وتركزت على إيواء النازحين، بغضّ النظر عن الاتهامات المتبادلة.

التجاذب والصراع بين الأفرقاء اللبنانيين في تموضعه على الطوائف والمذاهب، وفي امتداداته على تحالفات محورية في الخارج، يجعل الساحة اللبنانية موضوعاً قابلاً للاشتعال من جهة، وهو ما يحصل بين الحين والآخر في مدينة طرابلس، وهو ما يفسّر حذر الجميع في التمادي بالمواقف السياسية إلى حدّ القطيعة، من جانب الحركات الإسلامية السنّية، ومن جانب حزب الله في مسألة الموقف من الموضوع السوري، وهو من جهة ثانية يجعل لبنان ميداناً لاختبار موازين القوى بقدر ما هي تركيبة السلطة فيه انعكاساً لهذه الموازين.

٥٩ ــ حزب الله: التأسيس، والمرجعية، والمسارات

عبد الغني عماد

مقدمـة

ما بين الاجتياح الإسرائيلي الأول للجنوب اللبناني عام ١٩٧٨، والاجتياح الثاني عام ١٩٨٢، حدثان بارزان ساهما في خلق معطيات جديدة في الساحة الشيعية واللبنانية، بل والإقليمية، تمثل **الأول** بتغييب الإمام موسى الصدر، **والثاني** في انتصار الثورة الإسلامية في إيران بقيادة الإمام الخميني، الأمر الذي فجّر عاصفة من التأييد، فضلاً عن ارتفاع المعنويات والتأثيرات العاطفية لدى الجمهور الشيعي في لبنان.

والواقع أنه بالإضافة إلى الإمام موسى الصدر أدت شخصيات دينية أخرى دوراً محورياً في التمهيد للمناخ الجهادي المقاوم الذي تفجّر أثناء الاجتياح الإسرائيلي الثاني. ومن هؤلاء كان الشيخ محمد مهدي شمس الدين الذي شغل منصب نائب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بعد تغييب الإمام الصدر، وكانت له مواقف مهمة واجتهادات فكرية عميقة التأثير، ودعا إلى تأسيس المقاومة المدنية الشاملة لمواجهة الاحتلال الصهيوني. وكان شديد الوضوح في الدعوى إلى قتال إسرائيل لتحرير الأرض. كذلك برز السيد محمد حسين فضل الله الذي أصبح رمزاً من رموز العمل الإسلامي في لبنان، وارتبط اسمه في البدايات بحزب الله ارتباطاً وثيقاً، بل إن البعض كان يصرّ على اعتباره المرشد الروحي للحزب. والواقع أن الكثيرين من كوادر الحزب في البدايات كانوا يعتبرونه «رمزاً يمثّل قناعاتهم ويحمل الرؤية الإسلامية الواعية والحركية والمؤيدة لقائد الثورة الإسلامية في إيران الإمام الخميني، ما دفع جماعة منهم إلى مناقشته في إمكانية تصدّر موقع مركزي في الحزب الوليد،

لكن العلاّمة فضل الله أكد رفضه الانخراط في العمل الحزبي التنظيمي، وتمسكه بعمله كعالم يطلّ من موقعه على كل الساحات، وهو يؤيد ويدعم توجهات الحزب التي تنسجم مع رؤيته»[1]. ومع ذلك، وحيث إنه لم تكن قد برزت للحزب قيادات في بداية نشأته، فقد تعاطى الإعلام المحلي والأجنبي مع العلاّمة فضل الله على أنه الموجّه والمرشد للحزب.

أولاً: التأسيس: أمة حزب الله والرسالة المفتوحة

في ظل هذا المناخ، وعلى خلفية تلك الأحداث والتحولات الهائلة في لبنان والمنطقة، كانت ولادة حزب الله خلال السنوات الأولى من عمره (١٩٨٢ ـ ١٩٨٥)، ولادة أمنية وعسكرية، مدشّناً بذلك مواجهته للاحتلال الصهيوني في منطقة خلدة جنوب بيروت. تشكّلت نواته الأولى من مجموعات علمائية ولجان إسلامية، ومستقلين، اجتمعت لمواجهة الاحتلال الصهيوني الذي أصبح على أبواب بيروت. ووجد جميع الذين يتأثرون بفكر الثورة الإسلامية في إيران أن المرحلة تتطلب منهجاً جديداً وأساليب عمل مختلفة لتصعيد المواجهة مع العدو، فتداعى هؤلاء لتكوين إطار موحد، وأنشأوا هيئة تأسيسية عرفت بلجنة التسعة ضمّت ممثلين عن مختلف الشرائح الجديدة. كانت مهمة هذه اللجنة إيجاد القواعد الأولى للمنهج الذي سيعمل على أساسه التيار الإسلامي، فتوصلت إلى إيجاد الأسس لإنشاء حركة جديدة من جميع هذه الأطياف تحت اسم «حزب الله»[2].

كانت البداية سرية والعمل التنظيمي يجري تحت الأرض، والقيادة غير معلنة، وسميت في البداية بـ «مجلس الشورى» الذي انكبّ على تنظيم أعمال المقاومة الإسلامية والتنسيق بين مجموعاتها، وكان يتألف من ١٢ شخصاً غالبيتهم من رجال الدين.

وقد تأخر الاعتماد الرسمي لاسم «حزب الله» حتى أيار/مايو ١٩٨٤، حيث أنشئ مكتب سياسي للحزب، وتقرر إصدار صحيفة أسبوعية هي **العهد**. وكان حزب الله في البدايات يرفض اعتبار نفسه حزباً بالمعنى الشائع، بل كان يعتبر «الأمة» بكاملها إطاراً للحزب. إذاً هو لا يعتمد على عضوية معينة لأنه يعتبر بابه

(١) نعيم قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل** (بيروت: دار الهدى، ٢٠٠٢)، ص ٢٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

مفتوحاً لكل الشيعة، وحتى لغيرهم من المسلمين إذا ارتضوا العمل بمبادئ الحزب. لذلك أطلق حينها شعار «أمة حزب الله»، لكنه في ما بعد تخلى عن ذلك الشعار لاستحالة تجسيده في لبنان بعد أن تحول الحزب تدريجياً إلى حزب سياسي وعسكري ذي هيئة تنظيمية هرمية. وتعود إشكالية التوصيف عند حزب الله إلى رغبته في التماثل مع التوصيف القرآني لحزب الله ﴿**ومن يتولى الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون**﴾ (المائدة: ٥٦)، الذي يتبيّن منه بنص الآية أنها شاملة لكل المؤمنين الذين يلتزمون بولاية الله ورسوله والمؤمنين، ولا يمكن لأحد أن يدّعي احتكاره لهذه الصفة وحصرها في حزب واتجاه مهما علا شأنه وسمت أفكاره وكثر أنصاره، لأن الآخرين خارج الحزب سيظهرون كأنهم ليسوا حزب الله القرآني[٣].

وجاءت «الرسالة المفتوحة» التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥ بمثابة إعلان ـ مانفيستو ـ تمّت صياغته بلهجة جهادية إسلامية تحدد الموقف من القوى الفاعلة، محلياً وإقليمياً ودولياً، وترسم المنطلقات النظرية والتصوّرات العقائدية، التي تعرضت في ما بعد إلى تعديلات متلاحقة لا تمسّ جوهرها، وإن كانت تخفف من غلواء ما ورد فيها في جوانب تتصل بالنموذج الإيراني والوضع اللبناني. تتألف الرسالة من ٢٦ صفحة من القطع الكبير، وهي مهداة إلى شيخ الشهداء راغب حرب في ذكراه السنوية. تحدد الرسالة هوية حزب الله على الشكل التالي: «إننا أبناء أمة حزب الله نعتبر أنفسنا جزءاً من أمة الإسلام المركزية في العالم... نلتزم بأوامر قيادة واحدة، حكيمة عادلة، تتمثل بالولي الفقيه الجامع للشرائط، وتتجسد حاضراً بالإمام المسدد آية الله العظمى روح الله الموسوي الخميني دام ظله... مفجر ثورة المسلمين وباعث نهضتهم المجيدة. أما ثقافتنا فمنابعها الأساسية القرآن الكريم والسنّة المعصومة والأحكام والفتاوى الصادرة عن الفقيه مرجع التقليد عندنا...». وقد حددت الرسالة أهداف حزب الله في لبنان بأربعة هي:

أ ـ أن تخرج إسرائيل من لبنان كمقدمة لإزالتها من الوجود، وتحرير القدس من براثن الاحتلال.

---

(٣) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق فيصل دراج وجمال باروت، مشروع نشأة الحزب السياسي وتطوره ومصائره في الوطن العربي في القرن العشرين، ٢ ج، ط ٣ (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص ٩٠.

ب ـ أن تخرج أمريكا وفرنسا وحلفاؤها من لبنان، وينتهي أي نفوذ لأية دولة استعمارية في البلاد.

ج ـ أن يرضخ الكتائبيون للحكم العادل ويحاكموا جميعاً على الجرائم التي ارتكبوها بحق المسلمين والمسيحيين بتشجيع من أمريكا وإسرائيل.

د ـ أن يتاح لجميع أبناء شعبنا أن يقرروا مصيرهم ويختاروا بكامل حريتهم شكل نظام الحكم الذين يريدونه، علماً أننا لا نخفي التزامنا بحكم الإسلام، وندعو الجميع إلى اختيار النظام الإسلامي الذي يكفل وحده العدل والكرامة للجميع، ويمنع وحده أية محاولة للتسلل الاستعماري إلى بلادنا من جديد.

والواقع أن الهدف الرابع كان مدار جدل ونقاش في الساحة الإسلامية، ولا يزال حتى اليوم عند البعض. وقد كان لموقف حزب الله في رسالته هذه تأثير كبير في إنعاش الطرح الذي يطالب بإقامة حكم إسلامي في لبنان من جهة، وفي تخويف غير المسلمين من جهة أخرى، وهو أمر يخلخل الجبهة الداخلية التي تتطلب وحدة وطنية لمواجهة الاحتلال الصهيوني على أرضية صلبة. وقد جاءت التعابير المستخدمة في الرسالة المفتوحة قاطعة في هذا المجال، وخاصة في الصفحتين ١٩ و٢٠ حيث جاء: «لكننا نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة ونظاماً، فكراً وحكماً، وندعو الجميع إلى التعرف إليه والاحتكام إلى شريعته، كما ندعوهم إلى تبنيه والالتزام بتعاليمه على المستوى الفردي والسياسي والاجتماعي.. وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحريته شكل نظام الحكم في لبنان فإنه لن يرجّح على الإسلام بديلاً.. من هنا فإننا ندعو إلى اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يخيّل للبعض»[٤]. هذا هو الحد الأقصى من الذي أعلنه حزب الله كأهداف، أما الحد الأدنى فهو:

«إنقاذ لبنان من التبعية للغرب أو للشرق، وطرد الاحتلال الصهيوني من أراضيه نهائياً، واعتماد نظام يقرره الشعب بمحض اختياره وحريته»[٥].

يحدد حزب الله، ويشرح في انطلاقته وعلى لسان الناطق باسمه السيد

---

(٤) الرسالة المفتوحة التي وجّهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم في ١٦ شباط/ فبراير ١٩٨٥، ص ١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

ابراهيم أمين السيد، خلفيات وأبعاد «الرسالة المفتوحة»، فيقول إنها تتضمن ثلاثة عناصر: **الأول** يتمثل في أنهم يعملون «من منطلق بنية عقائدية كاملة»، وأنهم أصحاب رسالة يجب أن تعمّ العالم حتى تعيش الإنسانية مبادئ وتشريعات وأخلاق القرآن، **والثاني** يتمثل في العنصر السياسي الذي يفرض «دخولنا حالة صراع مع كل التجمّعات البشرية التي ترفض أن تتعامل مع الإسلام كرسالة للحياة»، ومع المسلمين كونهم يحملون هذه الرسالة، باعتبار أن الإسلام ليس رسالة تبشيرية فقط، وإنما هو رسالة لإقامة مجتمع العدالة في الأرض، و«الصراع يبدأ من خصوصيات حزب الله التي تعلم ارتباط الشعب بالمرجع (الفقيه العادل). وعلى هذا الأساس، فحزب الله هو شعب يتحرك في إطار القرارات الصادرة من المرجع، فعندما يقرر المرجع وجوب الجهاد، لا يعني ذلك لزوم الجهاد على أشخاص منظّمين، وإنما يعني أن كل ما له علاقة بهذا المرجع يجب أن ينفّذ، فحزب الله ليس حزباً تنظيمياً بالمعنى السائد للأحزاب، وإنما هو شعب يتحرك في إطار قرار واحد..»[٦]. يؤكد الأمين أن «الحزب لا يستمد قراره السياسي من أحد في العالم سوى الفقيه. والفقيه ليس فيه صفة جغرافية، بل فيه صفة شرعية. وعلى هذا الأساس أيضاً عملنا السياسي في لبنان لا يكون أبداً من خلال جغرافية لبنان، وإنما من خلال جغرافية الإسلام»[٧]، لذلك «نحن لا نعتبر أنفسنا جزءاً منفصلاً عن الثورة في إيران، بل نعتبر أنفسنا ـ ونسأل الله تعالى أن نكون كذلك ـ جزءاً من الجيش الذي يريد الإمام تشكيله من أجل تحرير القدس ونأتمر بأوامره، لأننا لا نؤمن بالجغرافيا، بل نؤمن بالتغيير»[٨]. لقد كان التماهي مع الثورة الخمينية أمراً لا لبس فيه ولا يحتمل أي تردد أو تمويه، بل كان للحضور المباشر لعناصر ومدرّبين من الحرس الثوري الإيراني أثناء الاجتياح الإسرائيلي دور مؤثر، فقد أظهر الحزب أو نواته النامية في ذلك الحين، بحسب باحث إيراني، «استعداده الفائق لاستيعاب تعاليم الثورة الإسلامية والإيمان بقيمها، وبرز في مدة قصيرة كأحد أهم انجازات سياسة تصدير الثورة»[٩]، لذلك كان طبيعياً أن

---

(٦) انظر مقابلة مع العلامة السيد إبراهيم أمين السيد الناطق باسم حزب الله، في: «الحركات الإسلامية في لبنان،» **ملف الشراع** (بيروت) (١٩٨٥)، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٩) مسعود أسد اللهي، **الإسلاميون في مجتمع متعدد**، ترجمة دلال عباس (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٤)، ص ٢١٥.

يقول السيد ابراهيم أمين السيد جواباً عن علاقة الحزب بإيران: «نحن لا نقول إننا جزء من إيران، نحن إيران في لبنان، ولبنان في إيران»[١٠].

يشرح حزب الله رؤيته للساحة اللبنانية في ذلك الحين، مؤكداً أنه لا يطرح إقامة جمهورية إسلامية في لبنان، ولا يملك مشروعاً إسلامياً بهذا المعنى، فالمشروع الوحيد المطروح هو المشروع المسيحي «الذي يعتبر لبنان وطناً قومياً مارونياً، فالمسيحيون كطائفة وبشر يريدون أن يبنوا لبنان بهذه الكيانية الطائفية..»[١١]. ومن الطبيعي أن يطرح السؤال أمام هذا المشروع: ما هو مصير المسلمين؟ والجواب بسيط، فإما أن يلحقوا بهذا النظام أو يكونوا خارجه، أي خارج هذا الوطن نهائياً. وحينئذٍ نواجه حالة أشبه بالنظام العنصري اليهودي في فلسطين المحتلة. وللخروج من المأزق يقدم الحزب على لسان السيد إبراهيم أمين السيد مشروعاً آخر، هو «أن تصبح المنطقة أمة»[١٢]. أما المقصود بالمنطقة عنده فهو «الشرق الأوسط»، بدل أن تصبح أمماً وطوائف ومذاهب، وذلك «حتى يصبح لبنان جزءاً من مشروع الأمة في منطقة الشرق الأوسط»[١٣]، أي أن مشروع «الأمة» الذي يقترحه الحزب يتمدّد خارج حدود الوطن العربي شاملاً «الشرق الأوسط»، ما يعني صيغة مطاطة تتصل بحدود إيران. ويضيف السيد إبراهيم أمين السيد شارحاً الوثيقة التأسيسية خارج مشروع الأمة، و«إنما نريد لبنان جزءاً من مشروع الأمة». وهذا الموضوع لا يعني المسيحيين أبداً، وإنما المعني به «كل شعوب منطقة الشرق الأوسط، وهو موجّه ضد كل من يقف بوجه هذا المشروع، من مسيحيين وغيرهم»[١٤]. ويلخص الموضوع على الشكل التالي: «إننا لا نبني مشروعاً للمسلمين، وإنما نبني مشروعاً إسلامياً. وهذا هو الفرق بين مشروع المسيحيين، ومشروع المسلمين، وبين أن يكون الموضوع مشروعاً مسيحياً في مواجهة مشروع إسلامي»[١٥].

والواقع أن حزب الله لم يعُد يطرح كل مضامين «الرسالة المفتوحة» في ما يتعلق بالشأن اللبناني، وخاصة بعد التوقيع على اتفاق الطائف، إلا أن الجانب

(١٠) مقابلة مع السيد إبراهيم أمين السيد في: **النهار**، ٥/ ٣/ ١٩٨٧.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

الذي يمثل موقف الحزب من الولايات المتحدة الأمريكية، كما ورد في الرسالة المفتوحة، لا يزال معتمداً شأنه شأن الموقف من الكيان الصهيوني: «فإسرائيل رأس الحربة الأمريكية في عالمنا الإسلامي.. وهي عدو غاصب تجب محاربته حتى يعود الحق المغصوب إلى أهله.. وصراعنا مع إسرائيل الغاصبة ينطلق من فهم عقائدي وتاريخي مؤداه أن هذا الكيان الصهيوني عدواني في نشأته وتكوينه وقائم على أرض مغصوبة وعلى حساب حقوق شعب مسلم.. ولذا، فإن مواجهتنا لهذا الكيان يجب أن تنتهي بإزالته من الوجود، ومن هنا فإننا لا نعترف بأي اتفاق لوقف إطلاق النار ضده أو أية اتفاقية هدنة معه أو أية معاهدة سلام منفردة أو غير منفردة..». وتدين الرسالة «الأنظمة العربية المتهافتة على الصلح مع العدو» التي هي أنظمة عاجزة نشأت في ظل وصاية استعمارية، كما تدين «بعض الحكام الرجعيين، خصوصاً في الدول النفطية»، لأنهم لا يتورعون عن تحويل بلدانهم إلى قواعد عسكرية لأمريكا وبريطانيا.

يؤرِّخ حزب الله لنشأته بالعام ١٩٨٢ مع أول عملية استشهادية قام بها أحمد قصير ضد مقر الحاكم العسكري الإسرائيلي في صور، مع أن البيان الرسمي لقيام الحزب لم يعلن إلا في ١٦ شباط/ فبراير ١٩٨٥ في ذكرى اغتيال الشيخ راغب حرب الأولى على يد القوات الإسرائيلية. والواقع أن الرسالة المفتوحة التي وجّهها الحزب إلى الأمة وإلى المستضعفين كانت تتويجاً لجهود مباشرة أدت إلى وضع اللبنات الأولى للمقاومة، بدءاً بالإمام موسى الصدر، ووصولاً إلى الشيخ راغب حرب الذي كان من العلماء الأوائل الذين أسسوا للمقاومة الشعبية من خلال المواعظ لكيفية «مواجهة أعداء الله ورفض التعاون معهم». فمن قرية جبشيت الجنوبية، حضّ الناس على مواجهة الاحتلال والمليشيات التي أنشأها، وتعرض بسبب ذلك للاعتقال، ثم إلى الاغتيال عام ١٩٨٤. في هذه المرحلة، كان تدريب المقاومين على استعمال السلاح وحرب «العصابات» على يد حرس الثورة الإيرانية في البقاع قد قطع شوطاً متقدماً. انحصر دور حرس الثورة بالتدريب والتمرّس على القتال، وليس المشاركة في المعارك، وذلك بتعليمات واضحة وصريحة من قبل الإمام الخميني[١٦]. في هذا الجو المشحون بالغضب والاستعداد، برزت شخصية قيادية بقاعية متحمسة

---

(١٦) فضيل أبو النصر، **حزب الله: حقائق وأبعاد** (بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣)، ص ٩٠.

كان لها الأثر الحاسم في مستقبل المقاومة وحزب الله، وهو السيد عباس الموسوي الذي تلقى علومه في النجف الأشرف، حيث قامت بينه وبين السيد محمد باقر الصدر علاقة متينة، ليس بصفته مرجعاً دينياً فحسب، بل أيضاً بصفته قائداً لحزب الدعوة الإسلامية الذي انخرطت كوادره وعناصره في لبنان داخل إطار حزب الله. أدى السيد الموسوي دوراً فاعلاً في مرحلة التأسيس، وانتخب في أول «شورى» للحزب، وبقي فيها عضواً دائماً حتى انتخابه أول أمين عام لحزب الله عام ١٩٩١، إلى أن اغتالته إسرائيل بواسطة المروحيات وهو في طريق العودة من جبشيت في شباط/فبراير ١٩٩٢، حيث شارك في الذكرى السنوية لاغتيال الشيخ راغب حرب[١٧].

ترك السيد الموسوي أثراً لا ينسى في مسيرة حزب الله، إن على المستوى التنظيمي والتأسيسي وبلورة المنهج والرؤية، أو على مستوى تقديمه المثال للقائد المقاوم الذي يتقدم الصفوف ويسقط شهيداً مع رفاقه، أو على مستوى القدرة الفائقة في التعبئة والحشد والتأثير في دفع المقاومة إلى المزيد من الفعالية.

والواقع أنه منذ إعلان الرسالة المفتوحة التي قرأها السيد إبراهيم أمين السيد في ١٦ شباط/فبراير ١٩٨٥، بدأت مرحلة جديدة في تاريخ حزب الله نقلته من العمل السري المقاوم من دون تواصل مع الإعلام والجهات السياسية المختلفة، إلى العمل السياسي المعلن الذي يواكب ويتابع المقاومة كأولوية وأساس من جهة، ويتصدّى للتعبير عن نهجه ورؤيته من جهة أخرى، «إذ لا يمكن لأي عمل جهادي أن يكون معزولاً عن عمل سياسي يواكبه ويتكامل معه ويراكم ثماره باتجاه تحقيق الأهداف، كما لا يقتصر عمل الحزب على مقاومة الاحتلال كهدف حصري، فالمقاومة وإن كانت التعبير الأبرز ولها الأولوية في حركة حزب الله، لكنه يحمل مشروعاً متكاملاً ينطلق من رؤيته الإسلامية للعمل على الساحة اللبنانية بكل متطلباتها ومستلزماتها، كما يطلّ على قضايا المنطقة من منطلق ارتباطها بما يجري في لبنان، وبما تلقي عليه من تبعات بسبب إيمانه ومسؤوليته الشرعية»[١٨]. وبين مرحلة الرسالة المفتوحة واستشهاد

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٩١.

(١٨) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ١٤٣ (يشغل الشيخ نعيم قاسم منصب نائب الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله).

السيد الموسوي تحول حزب الله إلى حركة مقاومة جهادية لا هوادة فيها ولا تردد، في مواجهة الاحتلال الصهيوني، فقدم بذلك تجربة رائدة ما لبثت أن تحولت إلى تيار جارف انخرط فيه المجتمع اللبناني كله وبكافة مؤسساته وأنتج نصراً مظفَراً عام ٢٠٠٠.

ثانياً: المرجعية: ولاية الفقيه... لا الأمة، وأولوية المقاومة

ينطلق حزب الله في عمله من ثلاثة محاور:

ـ **المحور الأول**: يتمثل في أن الإسلام هو المنهج الكامل الشامل الصالح لحياة أفضل، وهو القاعدة الفكرية والعقائدية والإيمانية التي ينطلق منها.

ـ **المحور الثاني**: يقوم على مقاومة الاحتلال الإسرائيلي كخطر على الحاضر والمستقبل في لبنان والمنطقة. وهذا يستلزم إيجاد بنية جهادية تسخّر لها كل الإمكانيات للقيام بهذا الواجب.

ـ **المحور الثالث**: يقوم على أن القيادة الشرعية هي «الولي الفقيه» كخليفة للنبي (ﷺ) والأئمة (عليهم السلام)، وهو الذي يرسم الخطوط العريضة للعمل في الأمة وأمره ونهيه نافذان[١٩].

مرجعية الإسلام في منهج حزب الله مرجعية أصيلة والإيمان بها لا جدال فيه ولا مواربة. فالنبي محمد هو خاتم النبيين وسيد المرسلين، وبرسالته تمت الرسالات وبنبوته ختمت النبوات. وإن الإمام علي بن أبي طالب وأبناءه هم الأوصياء الذين ائتمنوا على الرسالة من بعد النبي، فصانوها بعلومهم ودمائهم وأرواحهم، فوصلت إلينا صافية غير محرفة، وإن الإمام المهدي المنتظر الذي هو الحجة على هذا العالم، قد غاب بأمر من الله لأمر يعلمه الله، وإنه سيظهر في آخر الزمان ليملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً، ويؤسس دولة العدل الشامل. وعلى هذا يؤمن الحزب بعصمة أئمة أهل البيت، وهذا الإيمان هو أهم ما تميز به نهج الإمامية من باقي المذاهب الإسلامية التي تعتبر أن لا وجود لهكذا أشخاص «معصومين» بعد النبي. وهذا ما يميز الشيعة الاثني عشرية الإمامية من مذهب أهل السنّة الذي يرى أن الطريق الوحيد لمعرفة الأحكام وتفسير الوحي وحل المعضلات إنما يكون عن طريق الكتاب

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣.

والسنة والاجتهاد، وعن طريق الرأي والقياس والاستحسان أو الإجماع والمصالح المرسلة بواسطة أشخاص عاديين ليس بالضرورة لهم ارتباط مقدس بالنبي محمد (ﷺ)[٢٠]. وإذا كان اختيار الإسلام وفق المذهب الاثني عشري الشيعي اختياراً عقائدياً صرفاً، إلا أن حزب الله يؤكد أن هذا لا يمنع غير الشيعة من الالتزام بالأهداف والآلية التنظيمية المعتمدة[٢١]. وحيث إنه لا يجوز تقليد الميت عند الشيعة، في حين أن أهل السنّة يجيزون ذلك، فمنهم من يقلد مذهب الإمام الشافعي أو الحنبلي أو المالكي أو الحنفي، وهو أمر لا تأخذ به عقيدة الشيعة الاثني عشرية التي تفرض أن يقلد المؤمن ويتبع في معرفته للأحكام اجتهادات وفتاوى أحد كبار العلماء الأحياء، أو الأكثر أعلمية بين أقرانه العلماء الذي يتبوأ مرجعية التقليد في النجف أو مؤخراً في قم. لذلك فإن ولاية الفقيه أمر يختلف عن «مرجعية التقليد»، فهي تفرض الولاء للولي الفقيه ـ الذي هو القائد عملياً ـ لتحديد السياسات العامة في حياة الأمة، ودور المكلفين العملي في تنظيم أحكام الشرع والسهر على تطبيقها في حياة الأمة. وقد تجتمع المرجعية والولاية في شخص واحد، كما حصل بالنسبة إلى الإمام الخميني، لكنها نادراً ما اجتمعت بواحد، بل إن مرجعية التقليد نفسها لم تكن موحدة على الدوام، حيث كان يظهر من حين إلى آخر أكثر من مرجع تقليد بين الشيعة، إلا أن «الولي الفقيه» بحكم نظرية ولاية الفقيه التي أصّلها الإمام الخميني، لا يجوز أن تتعدد الأدوار فيها لأن هذا يعّرض الأمة للانقسام في القضايا السياسية والعامة.

تنبع أهمية ولاية الفقيه من كونها تمثل الاستمرارية لولاية النبي والأئمة في الدور المنوط بها. فالولي هو نائب الإمام أو يقوم مقامه في المهام المطلوبة من القيادة الشرعية للأمة. وصلاحياته هي نفسها في ما يتعلق بمصالح المسلمين. وطبعاً لا علاقة لموطن الولي الفقيه بسلطته، كما لا علاقة لموطن المرجع بمرجعيته، فقد يكون عراقياً أو إيرانياً أو لبنانياً أو كويتياً. فالإمام الخميني كان يدير الدولة الإسلامية في إيران كمرشد وموجه ووليّ على المسلمين، وكان أيضاً يحدد «التكليف» السياسي الشرعي لعامة المسلمين في البلدان المختلفة. ضمن إطار هذا الفهم، يعتبر الارتباط بالولاية تكليفاً والتزاماً يشمل جميع

(٢٠) حسن حمادة، **سر الانتصار** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠١)، ص ٤٧ ـ ٥٠.

(٢١) قاسم، المصدر نفسه، ص ٤٢.

المكلفين حتى عندما يعودون إلى مرجع آخر في التقليد الفقهي وما يتعلق بشؤون الحسبة والفتوى، لأن الآمرية في المسيرة الإسلامية العامة هي للولي الفقيه المتصدي[٢٢].

تتضمن نظرية ولاية الفقيه توسيعاً لصلاحيات الفقيه، وتجعل «ولايته» جزءاً من أصول الدين لا فروعه، مما يعني تحويل الفقيه المتصدي إلى مرجع ديني وسياسي بصفته نائباً عن «الإمام» المغيّب لا عن الأمة، وهذا ما يؤدي إلى اعتبار ولاية الفقيه بديلاً لإمامة المعصوم نفسها في عصر الغيبة. ويصبح ما يصدر عنه حكماً قاطعاً وجبت الطاعة الشرعية له. وفي هذا ليس هناك شورى، وهي مُعلمة إذا طلبها الإمام أو نائبه الولي الفقيه، وليست ملزمة له.

يختلف طرح الإمام محمد حسين النائيني (١٨٦٠ ـ ١٩٣٦) القائل بـ «ولاية الأمة على نفسها» جذرياً عن طرح الإمام الخميني القائل بـ «ولاية الفقيه العامة». والإمام النائيني يعتبر بحق المنظر العميق لـ «حركة المشروطة» التي انطلقت كتيار شعبي معترض في مواجهة الأسرة الإيرانية الحاكمة، وشارك فيها بعض علماء الحوزات العلمية مطالبين بالدستور. والواقع أن اجتهادات الإمام النائيني تبناها وطورها الإمام محمد مهدي شمس الدين. وهي تعتبر الدولة في عصر الغيبة موضوعاً للشورى، وهي مسألة اختيارية تقوم على الانتخاب وفق الدستور الذي تواضع عليه المسلمون. وبالتالي تصبح الدولة وشؤون السياسة أمراً شورويّاً عملانياً. يختلف في المحصّلة هذا الطرح عن أطروحة ولاية الفقيه العامة بصياغتها الخمينية التي تمتد جذورها إلى ما قبل ذلك، كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والمحقق الحلي، والمحقق الكركي. كذلك تمتد جذور نظرية «ولاية الأمة على نفسها» عميقاً، ولا يقصر أنصارها في تأصيل أطروحتهم فقهياً وتاريخياً[٢٣].

ويعتبر حزب الله التزامه بولاية الفقيه حلقة أساسية في التزامه بمشروعه السياسي. كيف يبرر حزب الله هذا الالتزام الذي يفرض تبعية سياسية لمرجعية خارج حدود «الوطن» اللبناني، والتزامه الوطني وعمله في الساحة اللبنانية التي تتميز بخصوصية سياسية وطائفية؟ كيف يبرر تبعيته للفقيه الولي،

(٢٢) المصدر نفسه ص ٧٣ ـ ٧٥.

(٢٣) حول هذا الموضوع انظر: عبد الغني عماد، **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥)، ص ١١٢ وما بعدها.

وهي تبعية سياسية ودينية موجبة ومعلنة، وتتركز اليوم في إيران، وفي شخص الإمام الخامنئي حالياً، وكيف يوفّق بين خصوصية عمله والتزاماته الوطنية اللبنانية.

يقدّم حزب الله حلاً نظرياً لهذه الإشكالية، فهو يعتبر أن التزامه بولاية الفقيه «لا يحدّ من دائرة عمله الداخلي في لبنان وبناء العلاقات المختلفة، كما لا يحدّ من دائرة العلاقات والتعاون الإقليمي والدولي مع أطراف يتقاطع الحزب معها في الاستراتيجيا أو في بعض الأهداف أحياناً، وهو يعتبر أن لا حاجة إلى متابعة يومية من الولي الفقيه، إذ إن «أخذ الإذن أو السؤال لإضفاء الشرعية على الفعل أو عدمه» ينحصر فقط إذا واجهت قيادة الحزب قضايا كبرى تعتبر مفصلاً رئيسياً تتطلب معرفة الحكم الشرعي فيها[٢٤].

ويشرح الحزب هذا الأمر على الشكل التالي: «بما أن العمل ضمن بلد ما يرتبط بخصوصياته وظروفه، فإن عمل حزب الله يوائم بين إسلامية المنهج ولبنانية المواطنة. فهو حزب لبناني بكل خصوصياته ابتداءً من الكادر والقيادة، ومروراً بالعناصر، وهو مهتم بما يجري على ساحته في الميادين الجهادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، وهو الاهتمام بالقضايا الوطنية»[٢٥]. ويضيف، لمزيد من التوضيح، أن لا رابط بين كيفية إدارة شؤون الدولة الإسلامية الإيرانية وإدارة حزب الله، فهما أمران متمايزان، ولهما خصوصياتهما كلاً في موقعه، ولهما إدارتان مختلفتان، وإن تقاطعتا في الالتزام بأوامر وتوجهات الولي الفقيه الذي يشرف على الأمة بأجمعها ولا ينحصر في دائرة دون أخرى[٢٦]. وهذا التوضيح الأخير يرفع أي التباس في مرجعية القرار النهائي الذي يعود إلى الولي الفقيه «الذي يشرف على الأمة بأجمعها».

تمثل مسألة إقامة الدولة الإسلامية البعد المركزي في أيديولوجيات حزب الله، فقد أشار إليها في أول أدبياته السياسية بوضوح، مشترطاً قبول الناس لها، ومن خلال التكليف الديني للولي الفقيه، حيث يؤكد أن «المجتمع القرآني يستند في بنيته وأركانه إلى إرادة الشعب الذي ينبغي أن يحصل لديه الإطلاع والقناعة اللازمة لما يروم تحقيقه، قبل أن يبادر إلى اتخاذ الخطوات العملية

(٢٤) قاسم، المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٨.

التنفيذية»[٢٧]. وحزب الله وجد أن إقامة الحكومة الإسلامية لم تتوفر لها الظروف الموضوعية[٢٨]، لكن الفكرة ذاتها ستبقى معلماً دائماً في بنية حزب الله الفكرية والعقائدية والسياسية، لكنها لن تظهر في برامجه السياسية في المدى المنظور، فالدولة الإسلامية ليست غاية في حدّ ذاتها «وإنما هي وسيلة لتحقيق العدالة»[٢٩]. لذلك ستبقى الجمهورية الإسلامية في لبنان إلى أجل غير مسمى «مشروعاً فكرياً وليس مشروعاً سياسياً، طرحت في أدبيات الحزب الفكرية، لكن الحزب لم يدرجها أبداً في برنامجه السياسي»[٣٠].

يعتبر حزب الله مسألة «الجهاد» في سبيل الله إحدى الواجبات السياسية في الدين، كالصلاة والصوم والحج وغيرها، وهو عند الحزب تربية إسلامية بالدرجة الأولى «فعندما لا نجد الأمة تعيش روح الشهادة والاستعداد لها، فلتقصير أو نقص في وعيها والتزامها بتكليفها. وعندما نجح الحزب في هذه التعبئة، فلأنه انسجم مع تعاليم الإسلام»[٣١]. فالجهاد باب للحياة وليس باباً للموت. فمبحث الجهاد في الإسلام يتسع لثقافة استنهاضية كبيرة على مستوى الصراع بين الخير والشر، بين الحق والباطل، بين مكافحة جنوح النفس البشرية الذي أطلق عليه الإسلام «الجهاد الأكبر»، وجهاد العدو الذي هو الحقل التطبيقي لاختبار مصداقية هذا الإيمان والالتزام. فالجهاد إذاً هو التزام إيماني عميق بقدر ما هو تعبير عن إيمان غير محدد بطاعة الله عملياً، وهو تكليف شرعي ملقى على عاتق الإنسان والأمة للدفاع عن الأرض والحقوق. وحزب الله وظف بشكل عميق مباحث الجهاد الإسلامية ليعمق هذه الثقافة داخل صفوف أعضائه ومؤسساته باعتبارها تكليفاً شرعياً.

ومسألة «التكليف الشرعي» هي من ضروريات العقيدة، ذلك أنه يلزم الإنسان المؤمن الملتزم بنظرية ولاية الفقيه حين يتصدّى لأي أمر، وتحت أي عنوان، أن يعرف التكليف الشرعي الذي يصدر عن الولي الفقيه أو مَنْ يمثّله. فإن براءة الذمة الشرعية تتحقق من خلال تشخيص من بيده الأمر، ذلك بأن

---

(٢٧) علي الخامنئي، **الحكومة في الإسلام**، تعريب هادي جبارة (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٥)، ص ١١.

(٢٨) مقابلة مع السيد حسن نصر الله، في: **البلاد** (بيروت)، ٢٢/١٠/١٩٩٤.

(٢٩) مقابلة مع السيد حسن نصر الله، في: **العهد** (بيروت)، ٢١/١١/١٩٩٧.

(٣٠) أبو النصر، **حزب الله: حقائق وأبعاد**، ص ١٢٧.

(٣١) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ٥٩.

الأصل في نظرية ولاية الفقيه التي يلتزم بها حزب الله، هو إطاعة أحكام الله، لذلك لا تتحقق هذه الطاعة إلا من خلال أصلها: «إن أصل الإلتزام بالتكليف هو من الأصول العملية المهمة في ثقافة حزب الله»[٣٢]، وبالتالي يتلخص الأمر بأن اكتمال الإيمان يعني بأن يصرف المؤمن على المستوى الفردي وعلى المستوى العام «تكليفه الشرعي» ويلتزم به. لقد نشأ حزب الله على فكرة التكليف الشرعي، وهي تختصر ثقافته وفكره ومنهجه، ويقوم عليها منهجه التربوي الذي يحدد وظائف الفرد والجماعة تجاه المجتمع وقضاياه. وعليه كانت قضية المقاومة أولى المسائل التكليفية التي أدت دوراً تأسيسياً في تاريخ الحزب.

يتأسس حزب الله، إذن، كبنية عقائدية على مرجعية الإسلام من خلال نظرية ولاية الفقيه، لذلك هو حزب يعتمد الجهاد مرجعية فكرية وفقهية وتربوية. والتكليف الشرعي منهجاً وسلوكاً وإطاراً ضابطاً للأفراد والجماعة.

يتأسس حزب الله كبنية عقائدية على منظومة متكاملة تعبر عنها خمس ركائز وفق هذه الترسيمة:

التكليف الشرعي	↔	الجهاد	↔	الدولة الإسلامية	↔	ولاية الفقيه	↔	مرجعية الإسلام

إنه حزب إسلامي شيعي، يفهم إسلامه وشيعيته من خلال نظرية ولاية الفقيه، وعلى أساس هذا الفهم والالتزام العقيدي يؤمن بالدولة الإسلامية التي هي مرتكزات بنيانه الفكري، وبأن الجهاد بالنسبة إليه هو مرجعية فكرية وفقهية وتربوية، كالصلاة والصوم والحج، لتحقيق أهدافه. والتكليف الشرعي هو الترجمة المنهجية والسلوكية الضابطة للأفراد والجماعة لاكتمال نصاب الإيمان وإبراء الذمة الشرعية.

تشكّل مقاومة حزب الله للاحتلال الإسرائيلي مبرر وجوده، بل هي المحور الوحيد غير القابل لأي شكل من أشكال المسايرة والتساهل. فحزب الله يعرّف نفسه كحركة جهادية ويعتبر نفسه حزب المقاومة الذي تتمثل وظيفته

---

(٣٢) السيد هاشم صفي الدين، «حزب الله: المرتكزات التثقيفية لمقاصد ثقافة حزب الله،» نشرة حزبية محدودة التداول (بيروت)، ص ١٠.

الأساسية في تحرير الأراضي اللبنانية من الاحتلال الإسرائيلي بالمقاومة المسلحة. لذلك يصف الحزب مقاومته لإسرائيل بأولوية الأولويات والخط الأحمر الذي لا يمكن تخطيه.

والواقع أن الحزب أظهر تعففاً كبيراً في الأمور السياسية الداخلية، وامتنع عن الدخول في منافسات وصراعات الحصص مع حركة أمل التي هيمنت على الحصة الشيعية في الخدمات والمرافق. وقد حاول الحزب بهذه السياسة أن يظهر أن إحراز سلطة سياسية وما يتبعها من نفوذ ومنافع أمر ثانوي بالنسبة إليه، قياساً بهدف تحرير الجنوب. وقد أعلن السيد حسن نصر الله في أوج الحرب الأهلية أن حزب الله مستعد لمغادرة المسرح المحلي إذا ترك لمجابهة إسرائيل[٣٣]. ولم يكن ذلك سهلاً، إذ إن الساحة الواحدة التي يعمل فيها أكثر من طرف تجعل من الاحتكاك والتنافس بمثابة الخبز اليومي في مختلف القرى والبلدات. وهذا ما حدث بين حركة أمل وحزب الله في أكثر من مكان في الجنوب، بل امتد إلى بيروت والضاحية الجنوبية، وكان يصاحبه اختلاف في التحليل والموقف من بعض القضايا السياسية، وأبرزها النظرة إلى قرار مجلس الأمن الدولي الرقم ٤٢٥ الذي انتقده الحزب لوجود التباس فيه حول الترتيبات الأمنية مع إسرائيل والاعتراف بها كدولة، إضافة إلى تزعزع عامل الثقة بين الطرفين في تفسير المواقف من قضايا سياسية متنوعة، وهو ما أدى إلى فتنة «أشعلت صداماً مأساوياً، مثل صفحة سوداء، لم يتمكن الطرفان من تجاوزها إلا بأثمان باهظة بعد سنتين ونصف من الجراح والمعاناة والآلام»[٣٤].

مع ذلك بقي الحزب يتمسك بأولوية المقاومة، وكان هذا على حساب إهماله للمطالبة بأي حقوق سياسية أو طائفية، حتى إنه يبدو مستحيلاً فصل السياسي عن العسكري ـ الجهادي. فالمقاومة هي بنية الحرب، وهي التي أوجبت إنشاء المؤسسات السياسية والاجتماعية التي يتشكل منها الحزب الآن، لذلك لا يمكن اعتبار المقاومة جناحاً أو فرعاً تابعاً للحزب. وهنا وجه اختلاف حزب الله عن أحزاب العالم السياسية الأخرى التي تنقسم إلى جناح سياسي وجناح عسكري. فالحزب حتى التحرير، وإلى حد كبير حتى الآن، أقرب إلى جيش ذي دوائر إدارية وقتالية منه إلى حزب ذي جناحين يستبعد أحدهما الآخر.

---

(٣٣) **العهد** (٢٣ شوال ١٤٠٥هـ [١١ تموز/ يوليو ١٩٨٥]).

(٣٤) قاسم، حزب الله: **المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ١٤٧.

وينشأ هذا التناظر من واقع أن كل ذكر منتسب إلى مؤسسات حزب الله الاجتماعية والسياسية يعتبر مقاتلاً محتملاً في صفوف المقاومة، لهذا السبب يخضع جميع الذكور لتدريب عسكري عند انتسابهم إلى الحزب، ويتوقع منهم إذ ذاك المشاركة في المقاومة عندما تدعو الحاجة[٣٥]. إلا ان هذا لا يعني أن العقل العسكري والأمني في حزب الله سيطر على العقل السياسي. ومع أن القيادة السياسية لا تتدخل في أنشطة المقاومة اليومية، فإنها مسؤولة في نهاية المطاف عن تحديد الاستراتيجيا العسكرية الشاملة للمقاومة، كما في حالات الرد على الاعتداءات الصهيونية بقصف العدو داخل حدود عام ١٩٤٨. وهكذا ورغم التأكيد من قبل أنه لا يمكن اختزال المقاومة إلى تابع عسكري للحزب، فالعكس صحيح أيضاً، إذ لا يمكن اختزال حزب الله إلى تابع اجتماعي - سياسي للمقاومة. فلو كان الأمر كذلك لكان الحزب مستعداً للانسحاب من الميدان السياسي أو الانحلال ببساطة حالما تحررت المنطقة المحتلة من القوات الصهيونية. وهذا ما لم يحصل، حيث أصبح الحزب مشاركاً نشيطاً في النظام السياسي، وخاصة بعد توقيع اتفاق الطائف.

من هذه الزاوية، تصبح مقاومة الاحتلال واجباً إنسانياً وخلقياً ينبغي أن يتحمله جميع أفراد المجتمع، مسلمين ومسيحيين. والحزب يقرّ بوجود هذا البعد الأخلاقي في جهاده ضد إسرائيل حين يعتبر أن الدفاع عن الأرض والنفس واجب إنساني وأخلاقي. ومع ذلك، يؤكد أيضاً البعد الديني الخالص باعتباره المقاومة إسلامية في جوهرها ومضمونها. ومع ذلك، يقوم الحزب بالتخفيف من وطأة ذلك حين يعتبر أن الجهاد في الحالة هذه هو «فرض كفاية»، أي أنه واجب جماعي لا واجب فردي، وهو يسقط عن الجماعة إذا كان تولي جزء منها يفي بالمهمة، وهو أمر يختلف حين يصبح الجهاد «فرض عين»، فهو حينها يصبح واجباً شخصياً وفردياً لا يسقط عن أي مسلم، لبنانياً أكان أم غير لبناني، في أي مكان في هذا العالم، حيث بموجبه عليه أن يشد الرحال إلى أرض الجهاد في الجنوب.

في الخلاصة، فإن التكليف الشرعي الذي اعتمده حزب الله هو اعتباره للجهاد في الجنوب «فرض كفاية» مفروضاً على كل مسلم، ولكنه مقيد بمدى

---

(٣٥) أمل سعد غريب، حزب الله: **الدين والسياسة**، ترجمة حسن الحسن (بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٢)، ص ٢٩.

حاجة جبهة القتال، ما يجعله بالتالي اختيارياً. وبناء على ذلك، تصبح فكرة «الاستشهاد» جزءاً لا يتجزأ من تصور حزب الله للجهاد، وهو بهذا يمتلك ما يميزه من العدو الإسرائيلي الذي قد يمتلك أسلحة متقدمة وتكنولوجيا متطورة، لكنه لا يملك إرادة المقاومة والاستعداد لـ «الاستشهاد»، وهو ما يجعله أدنى مستوى وقدرة على الصمود أمام رجال المقاومة. هذه هي الفكرة المركزية التي يعمّمها حزب الله ويرتكز عليها في التعبئة والتثقيف للمقاتلين.

ثالثاً: البناء التنظيمي وآليات التعبئة

كان الشكل التنظيمي للحزب مدار نقاش واسع داخل الكوادر التي اجتمعت حول هذه الأهداف، وقد تمحور حول الكيفية التي يجمع فيها بين محاسن الحزب كأسلوب لتنظيم طاقات الأعضاء، و«الأمة» التي لا يمكن لأي حزب أو إطار تنظيمي أن يستوعب حركتها، وهو النقاش الذي تم التعبير عنه حينها من خلال التردد في اختيار اسم الحزب، هل هو «حزب الله» أم «أمة حزب الله»؟ يقوم النقاش في هذا الأمر على استيعاب مخاطر الحزبية التي مهما توسعت فهي تقوم على فئة أو عدد محدود من الأعضاء وتستبعد ما عداهم، في حين أن فكرة الأمة تذهب إلى استيعاب الجميع، ولو تفاوت انتماؤهم والتزامهم واستعدادهم للعمل، وهي فكرة لا تخلو من مشاكل في تطبيقها عملياً.

حسم الأمر في النهاية، وتم اعتماد الشكل التنظيمي الهرمي كصيغة حزبية ضمن ضوابط تتجاوز سلبيات الطرحين على الشكل التالي:

أ ـ ينتسب إلى الحزب كل من وافق على أهدافه كاملة، ووافق على الالتزام بقراراته التنظيمية، وأعطى الوقت المطلوب لتأدية مهامه، وامتلك صفات عامة شخصية إيمانية وجهادية تؤهله لذلك. ولا بطاقة حزبية للمنتسبين كي لا يرتبط تعريف الانتماء بالبطاقة.

ب ـ إنشاء التعبئة العامة التي تضم الراغبين في الانتماء للحزب من مختلف الأحياء والقرى، ويكون التوزيع الهرمي في إدارة شؤونهم مرتبطاً بالتوزيع السكاني والجغرافي.

ج ـ اعتماد التعبئة التربوية التي تشمل مساحتها اهتمام الطلاب والمربين والجامعات، وإنشاء الهيئات النسائية التي تهتم بهذا القطاع، فضلاً عن كشافة

الإمام المهدي التي تهتم بالناشئة، وإنشاء مؤسسات ذات مجالس إدارة مستقلة في المجالات التربوية والثقافية والصحية والإعلامية والزراعية والعمرانية وغيرها، بحيث تلتزم بالأهداف العامة، وتتحرك بهامش خاص في اختيار الأفراد.

د ـ مراعاة المهام الحزبية المطلوبة، وعلى رأسها العمل المقاوم، وتوفير الهيكلية الملائمة التي تلحظ شرح الوظائف وحدود المسؤوليات والصلاحيات للقيام بالمهام بفعالية، وبما يسهل التنسيق بين وحدات الحزب.

هـ ـ التعاون مع العلماء والجمعيات والمؤسسات التي تحمل استقلالية خاصة في إنشائها وأنظمتها الداخلية، لكنها تنسجم في الإطار العام مع أنصار الحزب، واعتبار المشاركين والمساهمين في احتفالات ونشاطات الحزب، وكذلك المؤيدين لأفكاره، من «أنصار» حزب الله.

ولا شك في أن هذه القواعد التي اعتمدها حزب الله قد واءمت بين طرفي المعادلة، فتجنبت الوقوع في فخ الانغلاق على الذات وحجب الآخرين، وانفتحت على جمهور «الأمة» مراعية التفاوت غير المضر بخصوصية كل شريحة، مفسحة بالمجال أمام الاستفادة من مجمل الطاقات، بحيث يتم العمل باستمرار لـ «تذويب» العصبوية الحزبية التي تنشأ من التكتل بشكل طبيعي، بحيث تبقى في حدها الأدنى والمقبول.

أما تطور البنية الهيكلية التنظيمية، فقد ارتبط بتطور ظروف التأسيس ذاتها التي ألقيت بدايةً على عاتق الحرس الثوري، حيث أكد قائد قوة الحرس الثوري في لبنان في مطلع العام ١٩٨٣ «أن الإمام الخميني وآية الله منتظري أوضحا أن مبدأ العمل هو تجنيد الجماهير في إطار حركة، فإذا لم ينتظم الناس في الحركة فإنها ستبقى بلا فائدة. . لقد أعددنا الخطط لتجنيد الشعب في لبنان، وقد استقبلت بحرارة من قبل الناس وتسجل فيها الآلاف، ونحن نأمل تجنيد المزيد بعد مضاعفة جهودنا والخدمات التي نقدمها»[٣٦]. وفي الواقع، مع وصول أولى مجموعات الحرس الثوري الإيراني من فرقة محمد رسول الله إلى دمشق في الحادي عشر من حزيران/يونيو ١٩٨٢، أي بعد ستة أيام من بدء الاجتياح الإسرائيلي للبنان، وتمركزها في البقاع، وتحديداً في مدينة بعلبك، تغيّرت

---

(٣٦) «قيام الثورة: مقابلة مع أحمد كنعاني،» إيران برس (طهران) (١٩٨٣).

مهمتها من قوة قتالية إلى قوة تدريبية واستشارية، وتم رفدها في ما بعد بخبراء تنظيميين وعقائديين[٣٧]. توالت الدورات التثقيفية والعسكرية بما يتلاءم ومبادئ الثورة الإيرانية ومفاهيم ولاية الفقيه، وبدأت العمليات العسكرية متزامنة مع التثقيف العقائدي، بما كان يمهد فعلاً لنشوء حزب إسلامي متماسك أصبح يعرف في ما بعد باسم حزب الله.

توسّع قاعدة حزب الله وانتشاره في التجمّعات الشيعية الرئيسية بدايةً في البقاع، ثم في ضاحية بيروت والجنوب، أوجب إقامة هيكلية تنظيمية لقيادة التنظيم وتوجيهه وإدارته. البدايات التنظيمية حافظت في سنواتها الأولى على السرية بتوجيه من الحرس الثوري الإيراني، وفق نظام ذي هرمية واضحة، ترئسها مجموعة من رجال الدين المعروفين، كانوا يظهرون علناً في المقابلات والصحف اللبنانية والأجنبية، لكنهم حرصوا على عدم كشف مناصبهم أو مواقعهم في النظام الهرمي الذي يعملون فيه.

من خلال تطور الحزب في ما بعد عقدت عدة مؤتمرات حزبية داخلية، وهي جميعها تتصف بالسرية الكاملة، وقد عقد حتى الآن ثمانية مؤتمرات تنظيمية بشكل رسمي، كان أولها وأهمها عام ١٩٨٩، وفيه تم انتخاب أول أمين عام للحزب: الشيخ صبحي الطفيلي، وفيه تم اتخاذ قرارات مهمة تتعلق بهيكلية الحزب، وطريقة اختيار مجلس الشورى عن طريق الانتخاب المباشر للكوادر الحزبية، وفيه استحدث منصب الأمين العام. هذه القرارات كان من نتيجتها انفتاح الحزب لجهة اطلاع الرأي العام على نتائج الانتخابات داخل الحزب، حيث يعلن بعدها هوية أعضاء قيادته. كانت هذه المؤتمرات تعقد كل سنتين، ثم أصبحت تعقد كل ثلاث سنوات، على أن يتم عقد المؤتمر التاسع عام ٢٠١٢.

١ ـ القيادة

على مستوى الهيكلية التنظيمية العامة، استقرت القيادة على مبدأ القيادة الجماعية بدل القيادة الفردية، وأطلق تسمية «الشورى» على هذه القيادة، وأقرّ نظام داخلي يحدد عدد أعضاء الشورى وصلاحياتها، على أن يتم انتخابهم من قبل الكوادر الأساسية للحزب الذين يشغلون موقع مسؤول قسم وما فوق، ثم

(٣٧) اللهبي، **الإسلاميون في مجتمع متعدد**، ص ١١٧.

تتولى الشورى انتخاب أمين عام من بين أعضائها. اختارت «الشورى» الأولى المنتخبة، والرابعة من حيث الترتيب، الشيخ صبحي الطفيلي أميناً عاماً لها في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩. وبعدها تم تعديل النظام وتقليص عدد أعضاء الشورى إلى سبعة، وأصبحت مدتها سنتين، واختارت أميناً عاماً لها السيد عباس الموسوي في أيار/مايو ١٩٩١. وبعد استشهاده في ١٦ شباط/فبراير ١٩٩٢ انتخبت الشورى السيد حسن نصر الله أميناً عاماً خلفاً له في منتصف أيار/مايو ١٩٩٣. وقد أجريت تعديلات في ما بعد على النظام الداخلي؛ **الأول** يمدد ولاية الشورى إلى ثلاث سنوات، **والثاني** يقضي بعدم حصر انتخاب الأمين العام بدورتين متتاليتين، وإعطائه الحق بالترشح لدورات متتالية مفتوحة وغير محددة، وهو الأمر الذي سمح بتجديد انتخاب السيد حسن نصر الله حتى الدورة الانتخابية السادسة الحالية[٣٨].

وعلى مستوى الهيكلية التنظيمية العامة للشورى، فهي استقرت على خمسة مجالس، ويرأس كل منها عضو من أعضاء الشورى، وهي:

(١) **نائب الأمين العام**[٣٩]، وقد تم استحداث هذا الموقع في التعديل التنظيمي للشورى عام ١٩٩١، ولهذا الموقع عدة مهمات نذكر منها:

(أ) متابعة العمل التنظيمي في حال غياب الأمين العام.

(ب) متابعة مجلس العمل النيابي الذي يضم نواب الحزب، ويتابع شؤون كتلة الوفاء للمقاومة، وهو يهتم بدراسة مشاريع واقتراحات القوانين المعروضة على مجلس النواب، كما يهتم بمتابعة شؤون المناطق والمواطنين مع المسؤولين في الدولة وأجهزتها المختلفة، بالإضافة إلى مواكبته الموقف السياسي للحزب، حيث يعبر عنه داخل المجلس النيابي، وعلى المنابر المختلفة.

(ج) متابعة ملف العمل الحكومي، وهذا الملف استحدث بعد دخول حزب الله في العمل الحكومي عام ٢٠٠٥، وهو يتابع الشؤون الحكومية من

---

(٣٨) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ٨٦.

(٣٩) يترأس هذا الموقع الشيخ نعيم قاسم وذلك منذ إقراره في الهيكلية عام ١٩٩١ وحتى الآن، فهو بالإضافة إلى علومه الدينية، حاصل على شهادة الإجازة في الكيمياء من الجامعة اللبنانية، من مواليد عام ١٩٥٣، كفرفيلا ـ جنوب لبنان. عمل مع الإمام موسى الصدر في بداية حركة المحرومين، وأصبح عضو اللجنة المركزية لحركة أمل عام ١٩٧٨. ترك الحركة عام ١٩٨٠، لديه مؤلفات دينية وسياسية.

خلال دراسة جداول أعمال مجلس الوزراء ويضع ملاحظاته عليها، ويتابع عمل الوزارات والموظفين فيها.

(٢) **المجلس السياسي**[٤٠]، وهو يضم مسؤولي الملفات السياسية وأعضاء لجنة التحليل السياسية[٤١]، التي ترفع التحليل السياسي إلى القيادة، ويتابع التواصل وبناء العلاقات مع القوى السياسية والحزبية المختلفة ضمن توجهات حزب الله العامة.

(٣) **المجلس التنفيذي**[٤٢]، وهو يضم مسؤولي الوحدات الثقافية والاجتماعية والتربوية والنقابية والمهن الحرة وغيرها من الاختصاصات الأساسية التي يوليها حزب الله اهتمامه الخاص، إضافةً إلى مسؤولي المناطق التنظيمية. فهو مسؤول عن الأنشطة والأعمال الإجرائية المرتبطة بتركيبة الحزب، وعن مؤسساته المختلفة ذات مجالس الإدارة[٤٣].

(٤) **المجلس القضائي**[٤٤]، وهو يضم المسؤولين القضائيين في المناطق،

---

(٤٠) يترأس المجلس السياسي السيد إبراهيم أمين السيد، وهو كان الناطق الرسمي باسم حزب الله حين إطلاقه عام ١٩٨٥، من مواليد النبي أيلا، البقاع، عام ١٩٥٣، درس في حوزة النجف الأشرف وفي مدينة قمّ، وحاز على درجة عالية من العلوم الدينية. أنتُخِب نائباً في المجلس النيابي في دورات ١٩٩٢، و١٩٩٦ و٢٠٠٠ وكان رئيساً لكتلة الوفاء للمقاومة التي تضمّ كتلة حزب الله.

(٤١) الملفات التي يتابعها المجلس السياسي هي: ١ ـ الأحزاب الإسلامية، ٢ ـ الأحزاب الوطنية، ٣ ـ الأحزاب المسيحية، ٤ ـ المنظمات الفلسطينية، ٥ ـ العلاقات الإعلامية، ٦ ـ لجنة التحليل، بالإضافة إلى مهمّات تكون على عهدة رئيس المجلس، ويتابع كلّ ملف عضو مجلس يكون بمستوى وحدة تنظيمية.

(٤٢) يترأس المجلس التنفيذي السيد هاشم صفي الدين، وذلك منذ عام ١٩٩٦ وما يزال. هو من مواليد دير قانون النهر ـ جنوب لبنان، عام ١٩٦٢، درس في قمّ وحصل على درجة عليا من العلوم الدينية.

(٤٣) يعتبر هذا المجلس قلب الهيكلية التنظيمية للحزب، فهو يؤدي دوراً بارزاً بين مجالس الحزب التنظيمية، إذ إنه المسؤول عن الأنشطة الإجرائية المرتبطة بتركيبة الحزب ضمن مجموعة من مسؤولي الوحدات ذات الاختصاصات المختلفة، بالإضافة إلى مسؤولي المناطق التنظيمية، والمنطقة التنظيمية هي العصب الإجرائي للحزب، من هنا يعتبر رئيس هذا المجلس بمثابة الأمين العام الثاني للحزب.

(٤٤) يترأس المجلس القضائي الشيخ محمد يزبك منذ إقراره وحتى الآن. وهو من كبار علماء الدين في حزب الله، وهذا المجلس من أصغر مجالس حزب الله من حيث عدد أفراده، بالإضافة إلى مهامه لفضّ النزاعات بين أفراد الحزب، والحكم في تجاوز الحدود الشرعية، وإرجاع الحقوق إلى أصحابها. ويضمّ مجموعة من المسؤولين القضائيين في المناطق وأغلبهم من العلماء، بالإضافة إلى جهاز عمل يواكب حركة المحاكم الشرعية من محقّقين ومحرّرين ومحاكم ابتدائية واستئنافية.

الذين يقتصر عملهم أساساً على عناصر حزب الله لحل النزاعات بينهم.

(٥) المجلس الجهادي(٤٥)، وهو يضم المسؤولين عن العمل الجهادي، وعن متابعة عمليات المقاومة الإسلامية ضد الاحتلال، وكل ما يرتبط بها إعداداً وتدريباً وتجهيزاً وحماية وغير ذلك من الأمور العسكرية المعلنة والمستترة. وتمثيل القيادة العسكرية داخل مركز القرار في الحزب يعكس أهمية هذه القيادة، فضلاً عما له من دلالات عميقة ترتبط بطبيعة تكوين الحزب وحركته ومهامه.

(٦) المعاونية السياسية للأمين العام(٤٦)، وهي تقوم بمهمات محددة من قبل الشورى.

في إطار هذه التركيبة تبقى «الشورى» هي رأس الهرم القيادي في رسم السياسات والأهداف والخطط العامة، وفي متابعتها. ويتولى الأمين العام مسؤولية الإدارة والإشراف والتوجيه والتعبير عن مواقف الحزب.

من الواضح أن مرونة التركيبة التنظيمية، ووضوح النظام الداخلي، وإمكانية المشاركة من قبل الأعضاء في اختيار وانتخاب «الشورى» والأمين العام، تعبّر عن نجاح الحزب في مأسسة تجربته، رغم ظروف المقاومة الصعبة التي نشأ خلالها، وهو ما جعل تداول عضوية «الشورى» أمراً طبيعياً خلال ست دورات جرى فيها انتخاب الأعضاء واختيارهم لمن يرونه مناسباً من بين المرشحين إلى عضوية الشورى، وهو الأمر الذي يقطع الطريق على شخصنة الحزب، وهي الظاهرة التي وقع كثير من الأحزاب اللبنانية والعربية والإسلامية في فخها، إلا أن التعديلات التي أدخلت على الشورى بتمديد عضويتها إلى ثلاث سنوات، ثم بفتح المجال أمام تجديد ولاية الأمين العام بشكل مفتوح وغير محدد، شوّه هذه التجربة، وعطل التداول الطبيعي للسلطة داخل الحزب،

---

(٤٥) يعتبر الأمين العام لحزب الله هو القائد العام للمقاومة، وبالتالي هو يترأس أعمال المجلس الجهادي، أما بالنسبة إلى أعضائه فتبقى أسماؤهم سرية بسبب سرية المهمات وخطورة استهدافهم الأمني من قبل إسرائيل. وبالتالي لا يتمّ عادةً التعرف عليهم إلا بعد استشهادهم، كما جاء في تعريف الشهيد عماد مغنية، على سبيل المثال، بحسب بيان نعي حزب الله له.

(٤٦) مسؤول هذا الموقع عضو شورى الحزب الحاج حسين الخليل، وهو يتابعه منذ إقراره وحتى الآن. وهو حائز على الإجازة الجامعية في الفيزياء، كان عضواً في القيادة المركزية لأمل حتى عام ١٩٨٢ عندما انسحب هو ومجموعة منها للعمل ضمن إطار حزب الله.

خاصةً في حزب يشوبه التداخل ما بين العقائدي والجهادي، والسياسي والعسكري، وصولاً إلى الطاعة الملزمة بالتكليف الشرعي. ساهم هذا الأمر في تحويل الأمين العام إلى «رمز» عمد الحزب إلى إحاطته بهالة كبيرة من التمجيد والتقدير، وهو الأمر الذي يجعله عملياً فوق المساءلة والنقد، فكيف بالمنافسة داخل الحزب؟ في كل الأحوال، لم يكن هذا كله بلا أساس، بل مستنداً إلى مواصفات كاريزمية يمتلكها السيد حسن نصر الله، لكن الحزب كجماعة وكقيادة في النتيجة هو من حقق الإنجازات، ولم يكن مؤسسو الحزب غافلين عن خطورة فتح الباب أمام التجديد لولاية ثانية للأمين العام حين وضعوا نصاً صريحاً يحظر ذلك، فما بالك بنص يبيح التجديد والتمديد غير المحدد والمفتوح لشاغل منصب الأمين العام؟

٢ ـ البنية الهرمية والقيادات الوسطى

لكي يتكيف الحزب مع الأعداد الكبيرة التي بدأ يستقطبها، عمد إلى بنية تنظيمية مرنة، ولكنها في الوقت نفسه قادرة على الحركة، ويمكنه ضبطها وقيادتها، فقام بـ:

(١) إنشاء التعبئة العامة[٤٧] التي تضم الراغبين في الانتماء إلى الحزب من مختلف الأحياء والقرى، ويكون التوزيع الهرمي في إدارة شؤونهم مرتبطاً بالتوزيع السكاني والجغرافي للأحياء والقرى، وتكون مساهمتهم بحدود ظروفهم وأوقاتهم، ويشاركون في دورات عسكرية وثقافية، كما يشاركون في المرابطة والقتال، وكذلك في الأعمال العامة التي يدعو إليها الحزب.

(٢) إنشاء الهيئات النسائية التي تهتم بالقطاع النسائي وأنشطته المتنوعة، والتي تتوزع على المساجد والأحياء، وهي تهتم بالعمل الثقافي والاجتماعي والإعلامي، وتشارك في الأعمال العامة التي يدعو إليها الحزب.

(٣) إنشاء كشافة الإمام المهدي التي تهتم بالناشئة، وتعمل على تربيتهم

---

(٤٧) التعبئة العامة هي كلمة مأخوذة من قاموس الثورة الإسلامية الإيرانية التي يقابلها إيرانياً مصطلح «باسيج»، وهي نشأت في إيران أيام الحرب الإيرانية ـ العراقية لتساند القوات العسكرية في الدفاع عن الدولة، وأخذت دورها عندما أطلق الإمام الخميني عبارته الشهيرة لإعداد «جيش العشرين مليون». ولهذه القوات الشعبية برامج عسكرية من دورات ومناورات مختلفة أثناء السنة للبقاء في حالة الجهوزية الدائمة.

وتوجيههم، كما تقيم أنشطة تنسجم مع أعمارهم ومتطلباتهم، وكذلك المشاركة في أنشطة الحزب العامة. وفي تصريح لمفوض الجمعية يقول إنها «تضم سبعين ألف كشفي منتشرين على جميع الأراضي اللبنانية»[٤٨].

(٤) اعتماد التعبئة التربوية، كتنظيم تربوي طلابي في المدارس والجامعات، ولها أنشطتها المرتبطة بالقطاع التربوي، وتضم في صفوفها كل الراغبين في العمل معها وفق السياسات المرسومة والأهداف المعلنة. لقد اعتبرت المدارس والجامعات والمعاهد التعليمية المختلفة الخزان الأساسي الذي يغترف منه حزب الله عناصره وكوادره الأساسية.

تبدأ عملية الإستيعاب والتعبئة الحزبية من المراحل الابتدائية من خلال الكشاف، وبعدها من خلال التعبئة التربوية في الصفوف المتوسطة والثانوية، وذلك بسبب أن هذه الفئات العمرية تكون في مرحلة لا تزال مؤهلة لتقبّل الفكر العقائدي للحزب، وبالتالي الانخراط في الأطر العسكرية التابعة له.

(٥) إنشاء مؤسسات ذات مجالس إدارية مستقلة[٤٩] في المجالات التربوية والثقافية والصحية والإعلامية والزراعية والعمرانية وغيرها، بحيث تلتزم بالأهداف العامة، وتتحرك بهامش خاص في اختيار الأفراد، شرط مراعاة الحد الأدنى في التوجه الثقافي السياسي وعدم الاختراق الأمني.

(٦) إقامة التجمعات والاتحادات والهيئات المختلفة، سواءٌ أكانت نقابية أم مهنية أم تخصصية، مع ترك هامش أوسع لمواصفات الفرد المنتسب إليها، بحيث لا تنطبق عليه شروط الانتساب المباشر لهيكلية الحزب، وشرط مراعاة

(٤٨) «الشيخ نزيه فياض: المفوض العام لجمعية كشافة الإمام المهدي،» **الأخبار**، ٢١/ ٤/ ٢٠١٠.

(٤٩) على سبيل المثال، انظر: جمعية التربية والتعليم، تأسست عام ١٩٩٣ من خلال المدارس التربوية وتضم ١٤ مدرسة، وهي: مدارس الإمام المهدي الموزعة على المناطق اللبنانية كافة؛ جمعية الهيئة الصحية الإسلامية وتأسست عام ١٩٨٤، وهي تضمّ مجموعة مراكز صحية ومستوصفات طبية وجهاز الدفاع المدني؛ المجموعة اللبنانية للإعلام وتضمّ: ١ ـ تلفزيون المنار الذي تأسّس عام ١٩٩١ على مستوى البثّ الأرضي وعام ٢٠٠٠ على مستوى البثّ الفضائي، ٢ ـ جريدة **الانتقاد** التي تأسّست عام ١٩٨٤ وتحوّلت إلى جريدة إلكترونية عام ٢٠٠٩، ٣ ـ إذاعة النور التي بدأت البث عام ١٩٨٨ من الضاحية الجنوبية في بيروت؛ المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق، الذي بدأ عمله عام ١٩٩٤، وهو معني بإعداد الدراسات العلمية المتخصصة، بالإضافة إلى تأمين المعلومات كافة للمجالس المركزية للحزب؛ جمعية جهاد البناء التي تأسست عام ١٩٨٨، وهي تهتم بالشؤون الزراعية والمياه والثروة الحيوانية؛ شركة وعد، وهي شركة تمّ تأسيسها بعد حرب تموز/ يوليو ٢٠٠٦ لإعادة بناء ما تمّ تدميره.

الحد الأدنى من الالتزام بالسياسات العامة والأهداف الإجمالية للحزب. وتكون نشاطات هذه التجمّعات وبرامج عملها محددة في دائرة اهتمامها المهني أو التخصّصي[٥٠].

(٧) التعاون مع العلماء[٥١] والجمعيات والمؤسسات التي تحمل استقلالية خاصة في إنشائها وأنظمتها الداخلية، لكنها تنسجم في الإطار العام مع أهداف حزب الله.

أما البنية التنظيمية القاعدية للحزب فلها أهمية كبيرة، وهو في تشكيله، ونظراً إلى سياق التأسيس الذي جاء، ولا يزال، تحت ظروف ومناخات المقاومة، يعتمد التركيب الهرمي العسكري. ف «المجموعة» هي النواة الأولى للعمل التنظيمي داخل الحزب، أما عديد المجموعة فمتغير، ويعتمد على العامل الجغرافي في المدن والقرى، ويتأثر بحجم القرية وعدد المنتسبين فيها. وقد تكون مهمات المجموعة سياسية أو عسكرية تبعاً لطبيعة المرحلة والمهمات. النواة التنظيمية الثانية في التراتب القيادي هي «الفصيل» الذي يضم عدداً من المجموعات، قد تكون في حي أو قرية أو عدة قرى، أما «الشعبة» فهي النواة التنظيمية الثالثة في التراتب القيادي، وهي تضم عدداً من الفصائل ضمن حدود واضحة، كالقرية أو المدينة أو بعض الأحياء في المدن الكبرى. ويأتي بعدها «القطاع» الذي هو المرتبة الرابعة في السلّم القيادي، ويضم عدداً من الشعب، وهو بمثابة القيادة الوسطى، وأهم حلقة تنظيمية داخل الحزب لما عليه من واجبات لجهة تنفيذ ومتابعة القرارات الصادرة عن القيادة. أخيراً تعتبر «المنطقة التنظيمية» التي تضم عدداً من القطاعات الحلقة الأولى من العمل القيادي. وتوجد في الحزب خمس مناطق تنظيمية على مستوى لبنان، اثنتان في الجنوب، ومنطقة بيروت، ومنطقة البقاع، ومنطقة الشمال. ومهمة مسؤول المنطقة متابعة أوضاع الحزب وقطاعاته التنظيمية، بالإضافة إلى دوره السياسي

---

(٥٠) تعتبر المهن الحرّة من الإطار التنظيمي المَرِن، الذي يضمّ المهندسين والأطباء والمحامين وغيرهم؛ هذه الشرائح لم يتواصل معها حزب الله إلا في سياق انفتاحه السياسي والاجتماعي في بداية التسعينيات من القرن الماضي.

(٥١) يعتبر تجمع العلماء المسلمين مثالاً عن هذه الجمعيات الدينية، وهو عبارة عن مجموعة علماء من الطائفتين السنية والشيعية يعملون من أجل الوحدة الإسلامية وعدم التفريق بين المذاهب الإسلامية، وهو مجموعة مستقلّة يتمّ تدعيمه من عدّة جهات بينها الجمهورية الإسلامية في إيران.

والانتخابي، وتعاونه لجنة منطقة يتم اختيارها ضمن آلية خاصة[٥٢].

يحتل الاستقطاب في العمل الحزبي اهتماماً خاصاً، وهو عند حزب الله يعتمد على آليات دقيقة، منها: دراسة ملف الأفراد المرشحين، والتأكد من عدم وجود شبهات أمنية حوله، والتركيز على إيمانه بخط حزب الله، واستعداده لتنمية قدراته الإيمانية والثقافية والعسكرية[٥٣]، ثم مشاركته بدورة على الأقل، ثم انخراطه في التعبئة العامة وما تتطلبه تشكيلاتها من مهمات وأعمال تطوعية أو تفرّغ للمهمات.

يعتمد حزب الله برنامجاً تربوياً وتنشئة حزبية شاملة لجميع أفراده، بحيث يخضعون لبرنامج في الثقافة الإسلامية يحدد رؤية الحزب في مختلف القضايا الفكرية والسياسية والفقهية، وذلك عبر دروس أسبوعية تعقد في المراكز الحزبية أو في المساجد. كذلك ينظّم الحزب لأعضائه دورات دينية وفكرية وثقافية متنوعة ملزمة للتدرج الحزبي. فيطلق على خريجي المرحلة الأولى «جنود المهدي» ومدتها شهر واحد، والثانية «أنصار المهدي» ومدتها شهران، والثالثة «الممهدون للمهدي»، وفيها تلقى دروس في الفقه والعقيدة وولاية الفقيه وتاريخ الأئمة الاثني عشر، فضلاً عن مواد أخرى بعناية فائقة لبناء الكوادر الحزبية عقائدياً[٥٤].

٣ ـ آليات التعبئة والاستنهاض

للتثقيف الديني داخل الحزب دور أساسي في التعبئة والتنظيم؛ وتؤدي الحوزات العلمية دوراً محورياً في تخريج العلماء. هناك العشرات من الحوزات التي يشرف الحزب عليها، وتتراوح فترة الدراسة فيها بين ٣ و٤ سنوات، ويمكن للراغب بعدها إكمال دراسته في إيران لمدة قد تصل إلى ١٥ سنة. إن مكونات حزب الله وبنيته لم تعُد مكونات تنظيمية وحزبية، بل تداخل معها الجانب المؤسساتي، فأصبح الحزب كياناً سياسياً واجتماعياً وتربوياً ضخماً، فأنشأ العشرات من المدارس والثانويات والمهنيات، بل شمل نشاطه تأسيس

---

(٥٢) حسين عبد الجليل أبو رضا، «التربية الحزبية الإسلامية: حزب الله نموذجاً،» (أطروحة دكتوراه، الجامعة اللبنانية، المعهد العالي للدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠)، ص ٣٧٢.

(٥٣) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ٩٨.

(٥٤) أبو رضا، المصدر نفسه، ص ٣٧٠.

المستشفيات والتعاونيات، فضلاً عن مؤسسة القَرْض الحَسَن التي تقدم القروض والسلف وفق المبدأ اللاربوي، بشرط أن يكون المقترض مسلماً ذا سمعة حسنة، ومن المؤمنين بولاية الفقيه. كذلك أنشأ مؤسسة تعنى بالضمان الصحي والرعاية الاجتماعية التي يستفيد من خدماتها الآلاف، وقدم المنح التعليمية للمئات من الطلاب، عدا عن البعثات المرسلة للتخصص في إيران سنوياً في مختلف فروع العلم. وتبقى المؤسسات الأبرز للحزب الوسائل الإعلامية السمعية والبصرية والمقروءة، وأبرزها تلفزيون «المنار» وإذاعة «النور» و«صوت المستضعفين»، و«صوت الإيمان»، وعدد من المجلات الفكرية والسياسية، فضلاً عن مواقع الإنترنت المتخصّصة.

يستخدم حزب الله آليات فعّالة لضبط وإدارة مجتمعه التنظيمي، وإبقاء جذوة التعبئة حول خطابه العقائدي والسياسي متقدة، بما يؤدي إلى تصليب وحدته وتفعيل حركته. أهم هذه الآليات تتمثل بالتشديد الدائم على دور المرجعية الدينية والولاء لزعامتها الجديدة المتمثلة بالولي الفقيه، وهي وفق المنظور الخميني ترى أن دور العلماء مماثل لدور الأنبياء والأئمة، وأن عملهم لا يقتصر على المسائل الحسبية وبيان الأحكام، بل يتصل بالقضايا الاجتماعية والسياسية، وهو لا يقتصر على «البيان» فقط، بل يشمل حقل التطبيق والممارسة. هذا الدور الذي رسمه الإمام الخميني للمرجعية الدينية وجد طريقه العملية في إيران. أما في لبنان، فقد بدأت أولى تباشير إعلان الولاء مع إعلان «الرسالة المفتوحة» عام ١٩٨٥؛ وبعد وفاة الإمام الخميني حرص الحزب على إعلان استمراره في الولاء للولي الفقيه الجديد الإمام الخامنئي، مؤكداً استمراره على خط الثورة وخلف قائدها، مستفيداً إلى أقصى الحدود من التجربة الإيرانية. ولأجل ذلك شرع في إعداد الكادر الديني عبر تأسيس عشرات المدارس والحوزات في مختلف المناطق لتخريج رجال الدين، مرسلاً العديد من البعثات والطلاب إلى إيران لتحصيل الدراسة الدينية، وقد تخرج منهم المئات، حيث بات «المعمّمون» في الوسط الشيعي ظاهرة تشمل أبناء العائلات والعشائر الكبرى، فضلاً عن أبناء الفئات الشعبية وذوي الدخل المحدود، بعدما بات هذا المجال فرصة لتحسين الأوضاع الاجتماعية للعاملين فيه. انتظم هؤلاء في مجالس العلماء، واحتل بعضهم مواقع تنظيمية داخل هيئات الحزب، وعمل بعضهم الآخر في مهام الدعوة الدينية وفق فتاوى «الولي الفقيه»، فضلاً عن استثمارهم للرأسمال الرمزي الضخم الذي يمثله الدين في أوساط

العامة، الذي ينعكس في فعاليات مشروع حزب الله العقائدي والسياسي.

وكان من الطبيعي أن يتم تصريف طاقة هؤلاء «المعمّمين» في اتجاهات عدة، كان أهمها يبدأ بالمساجد التي أدت دوراً كبيراً في إيران، والتي اعتبرها الإمام الخميني مركزاً للتعبئة والتوعية، فضلاً عن دورها المركزي في المسائل العبادية. فالمساجد هي «متاريس وعلى المسلمين أن يملأوا متاريسهم»، بحسب الإمام الخميني. على هذا الأساس، شرع حزب الله في الاستفادة من المساجد الموجودة، وأعيد الاهتمام بصلاة الجمعة، وفيها الخطبة التي تتناول المسائل الدينية والسياسية وشؤون المقاومة، وعمد أيضاً إلى بناء عشرات المساجد في مختلف المناطق لسد النقص، فضلاً عن الحسينيات، بحيث لم يعد هناك قرية أو بلدة تخلو منها. بين الولاء للولي الفقيه وتخريج وتدريب الكادر الديني، وتعميم الحسينيات والمساجد، ثمة ترابط موضوعي يتصل بتعميم الخطاب التعبوي الذي يرصّ صفوف الجماعة المؤمنة، ويجعل بالتالي من قضية الولاء للفقيه مسألة عملية أكثر منها قولاً نظرياً، أي أنها تصبح أمراً عبادياً وتكليفاً شرعياً يدفع باتجاه التماهي بين القائد والجماعة المؤمنة.

يستكمل الحزب حلقة التعبئة الدينية بآليات أخرى تستهدف الإعداد الديني والعقائدي لمنتسبيه من خلال أطر تنظيمية تتوزع بحسب الشرائح التي ينتمي إليها هؤلاء، وهي اتخذت أسماء عسكرية كدلالة على انخراط المنضوين فيها في مشروع المقاومة. فكانت «التعبئة العسكرية» مفتوحة أمام الشباب اليافعين، و«التعبئة الطلابية» للطلاب في المدارس والجامعات، فضلاً عن التعبئة الثقافية والإعلام. إلا أن مجمل هؤلاء عليهم الانخراط في صفوف التعبئة العسكرية والثقافية معاً، وتتوزع على مجموعات تحمل عناوين وأسماء مستمدة من تراث التشيع (أسماء الأئمة الأثني عشر وأصحاب الإمام علي والإمام الحسين..)، فضلاً عن أسماء شهداء الحزب، وأخرى مستمدة من تواريخ ووقائع ذات طابع يتصف بالقداسة والرمزية، كمعركتي بدر والقدس وغيرهما. والتثقيف السياسي والديني والثقافي يتم من خلال وحدة التعبئة الثقافية التي وضعت برامج تنسجم مع مستوى المنتسبين الذين فضلاً عن تلقيهم التدريب العسكري، يخضعون لدورات دينية وثقافية عبر مراحل متدرجة[٥٥]. ولا تشمل هذه الدورات

(٥٥) انظر: غسان فوزي طه، «القرابة والطائفة والسلطة في منطقة بعلبك ـ الهرمل بين عامي ١٨٦٠ ـ ١٩٩٦،» (أطروحة دكتوراه، معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٤ ـ ٢٠٠٥)، ص ٣٢٧.

المنتسبين إلى التعبئة العسكرية فحسب، بل تشمل كافة المنتسبين إلى الأطر المختلفة التي أنشأها الحزب. في المحصّلة يستهدف هذا البرنامج إعداد جيل من الشباب يمتلك مخزوناً عقائدياً وفكرياً يؤهله للالتزام بأوامر القيادة في مختلف الظروف وأشد الصعاب، باعتبارها «تكليفاً شرعياً» يحتم على المنتسب، سواء أكان مقاتلاً في صفوف المقاومة أم مدرساً أم مبلغاً دينياً أم طالباً، أن يقوم بدوره التنظيمي كمهمة جهادية. فالمقاتل لم يعد مجرد خريج دورة عسكرية، يتقن فنون القتال، بل أصبح صاحب رسالة ومقاتلاً عقائدياً تذوب فرديته وانتماءاته في إطار اعتقادي أعلى وأعمق[٥٦]. فالتربية التي أصبح يتلقاها الأفراد تقوم على التمهيد للإمام المهدي المنتظر الثاني عشر. وهي أيضاً تربية تقوم على المثال الحسيني المتعالي ـ شيعياً ـ عن كل مضاهاة أو مضارعة. وهو مثال يذهب بعيداً إلى الحد الذي يجعل فعل الشهادة فعلاً شرعياً مقدساً.

وعملية التعبئة هذه يتم رفدها بخلق مناخ موازٍ على صعيد الاجتماع الشيعي العام، فالاحتفال بالمناسبات المقدسة وإحياء ذكراها وسيلة مهمة في بثّ وترسيخ الخطاب. والاحتفال بولادات ووفيات الأئمة الاثني عشر والرسول وابنته السيدة فاطمة الزهراء، محطات أساسية في هذا المجال، وهي لم تكن تحظى بهذا النوع من الاهتمام والانتشار قبل حزب الله. وقد بلغت حوالى ثلاثين احتفالاً سنوياً تقام في أوقات محددة، وفي كافة القرى والبلدات. وهذا الأمر بلا شك يؤدي إلى ترسيخ الوعي في نفوس «الجماعة» بتاريخ أئمتهم وظروف حياتهم وسلوكياتهم الروحية والاجتماعية والأخلاقية والسياسية. وقد سعى الحزب بفعالية إلى الاستفادة من الشعيرة الحسينية لارتباطها بمفهوم الشهادة كضمان لاستمرارية المشروع المقاوم ضد الاحتلال الإسرائيلي. وقد شكّل إحياء هذه الشعيرة بالعودة إلى المشهد الكربلائي محطة مهمة في ترسيخ المعاني والعبر في المقاومة التي قادها حزب الله، وهي تمثلت في أساليب متنوعة، منها مجالس التعزية التي تنامت في هذه المناسبة مع الحزب، وامتدت من المساجد التي استحدثت في القرى إلى الساحات والأماكن العامة، وتجلت الاستجابة المكثفة لها بالمشاركة العامة للجماعة التي تجاوزت مظاهر البكاء والحزن والاستثارة العاطفية لتتصل بتوظيف المناسبة وتفعيلها. فإلى جانب قرّاء

---

(٥٦) عبد الإله بلقزيز، **المقاومة وتحرير جنوب لبنان: حزب الله من الحوزة العلمية إلى الجبهة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٥٥.

مجالس العزاء، ثمة فريق آخر من الخطباء يتناول الحادثة بتحليل مواقف الاستشهاد والنصر والشجاعة والنبل التي سجلها الإمام الحسين ورفاقه يوم العاشر من محرم، ويدعو إلى الاقتداء به. أما مشهدية اليوم العاشر، فقد خضعت أيضاً للتوظيف، فهذا اليوم يغدو بمثابة يوم الفصل في إعلان الولاء، وفيه يظهر التمازج الديني ـ السياسي بأوضح تجلياته. فعدا عن المشاهد المؤلفة من عناصر متعددة، التي تؤدى بشكل جماعي متناسق، عمد الحزب إلى تنظيم احتفال مركزي مهيب يطلّ فيه الأمين العام، عدا عن احتفالات مركزية في مراكز الأقضية، تتقاطر فيها الجموع من نساء ورجال وأطفال لسماع تلاوة السيرة الكربلائية الكاملة. وبعد أن ينتهي قارئ المجلس الحسيني من تلاوتها، وتستغرق حوالى الساعتين، يبرز المشهد الاحتفائي بأشكال بالغة التنظيم، حيث تتجمع المواكب المختلفة موزعة على مجموعات متسلسلة من الرجال والشباب المتّشحين بالسواد، واضعاً بعضهم على جباههم عصبة حمراء كتب عليها شعارات: «لبيك يا حسين» أو «يا لثارات الحسين»، وآخرون يحملون بيارق سوداً إلى جانب أعلام حزب الله وصور شهدائه، فيما الصفوف الأخرى تقف وراء منشد اللطمات الحسينية، وخلف الرجال تقف النساء المتشحات بالسواد أيضاً؛ وترتفع في هذه المشهديات رسوم تاريخية تجسّد مشاهد من الملحمة الكربلائية، فتظهر مواكب السبايا، وكفّ شقيق الحسين أبي الفضل العباس، فيما تخصّص الصفوف الخلفية للأطفال الحاملين للشعارات التي تجسد مظلومية الإمام الحسين[٥٧]. وقد أصبحت تشارك في الموكب أيضاً مجموعات من المقاتلين يجدّدون في هذه المناسبة العهد بالولاء والاستعداد للاستشهاد.

استوحى حزب الله أيضاً من الثورة الإسلامية في إيران مشهدية الاحتفال بيوم القدس الذي يستهدف استنهاض الأمة والجماعة لإنجاز التحرير الكامل لفلسطين. ويجري الاحتفال بالمناسبة في كل عام في الجمعة الأخيرة من شهر رمضان باحتفال مركزي ضخم يتخلله خطاب تعبوي للأمين العام واستعراض عسكري كبير لمجموعات ضخمة من المقاتلين الموزعين على فرق وتشكيلات متنوعة، يضع فيها المقاتلون عصبات حول رؤوسهم كتب عليها: «يا قدس إننا قادمون»، ولأن شهر رمضان، وتحديداً العشر الأواخر منه التي يُحتفى فيها بليلة القدر، يختزن فاعلية روحية وإيمانية عالية، فإن الاحتفال بيوم القدس خلاله

---

(٥٧) طه، المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

يتضمن شحنة مضاعفة يتم توظيفها في المشروع المقاوم أيضاً. كذلك لا يفوت الحزب فرصة تأبين الشهداء أو تشييعهم، والاحتفال بذكراهم لتثمير فعل الشهادة في المجتمع. ففي المراحل التي كانت فيها عمليات المقاومة في أوجها، كانت القرى والبلدات تستقبل الشهداء واحداً بعد الآخر. ولأجل المحافظة على الروح المعنوية، عمد الحزب إلى تحويل مناسبات التشييع إلى مواكب مهيبة، تنطلق من منازل الشهداء إلى مكان دفنهم، وسط ترديد الهتافات واللطمات الحسينية، وكلمات العلماء والقيادات التي تعدد مزايا الشهيد، وتربط بين استشهاده والفعل الاستشهادي للإمام الحسين ودوره في تأكيد العز والكرامة للأمة. ثم ينتهي الموقف بمعاهدة الله والإمام والولي الفقيه على مواصلة الطريق، ويتقبل بعدها آل الشهيد مراسم «التبريك» بشهادة ولدهم. وبهذا ارتد فعل الاستشهاد، من مناسبة حزن، إلى مناسبة لإعلان الشعور بالتحدي والتحفز للمشاركة في المقاومة.

ولكي تكتمل أبعاد العملية التعبوية، اهتم حزب الله بوسائل الإعلام اهتماماً بالغاً، فشملت المكتوب والمسموع والمرئي، فأنشأ جريدة **العهد** عام ١٩٨٥ لتأمين التغطية اللازمة لأعمال المقاومة ونشاطات الحزب ومواقفه. وقد اهتم الحزب بتأمين شبكة من المراسلين والموزعين لتأمين وصولها إلى عدد كبير من القراء، وهي شبكة تميزت باتساعها وقدرتها على الوصول إلى مختلف البلدات والقرى والجامعات والمساجد والمكتبات، وإلى جانبها تأسست إذاعة «صوت المستضعفين» عام ١٩٨٥ في مدينة بعلبك لتأمين التغطية الإعلامية المسموعة في البقاع، إضافة إلى إذاعة «النور» في بيروت التي اتسع مدى بثّها مؤخراً ليشمل مختلف المناطق اللبنانية. إلا أن أهم ما أنشأه الحزب في الميدان الإعلامي تمثل بتلفزيون «الفجر» في بداية عام ١٩٨٩ في البقاع بعد وفاة الإمام الخميني. لكنه ما لبث أن أقفل ليتم التركيز منذ العام ١٩٩٠ على قناة «المنار» الأرضية والفضائية التي نجح حزب الله من خلالها في مواكبة التطور الهائل الذي أصاب وسائل الاتصال في تلك المرحلة.

وقد نجح الحزب في استثمار آلته الإعلامية بشكل فعال، ونجح في توظيف تقنيات الصوت والصورة إلى أبعد الحدود في عملية التعبئة والحشد لثقافة المقاومة والثقافة الدينية، وتغطية وتعميم الأنشطة الكثيفة في مشهدية بصرية تستخدم تقنيات حديثة لترويج الموقف السياسي وتعميم المشروع والخطاب. نجح الحزب في إدخال ثقافة الصورة في عمليات المقاومة، حيث راح يلتقط

صورها رجال متخصّصون في الإعلام الحربي، أفرد لهم جهاز مختص وظيفته ابتكار الأساليب الإعلامية في الحرب النفسية بالصورة الحيّة، فتمكّن هؤلاء من تقديم نموذج متطور لعمل عسكري متقن أظهر الكثير من قدرات المقاومة الفنية والأمنية، فضلاً عما كان يبثه من روح معنوية لأفراده ومؤيديه(٥٨). فمشاهد العرض انطوت على العديد من العمليات الميدانية التي تنوعت بين الكمائن والاقتحامات والقصف والصراع الحي المصور الذي يجمع عناصر الحذر والترقب، ثم التقدم والهجوم والانتصار، متخطياً الأسلاك وحقول الألغام وتدمير الدشم واقتحامها ورفع الرايات السوداء ورايات المقاومة عليها. ثم مشهد القسم، حيث يرفع أحد المقاومين يده ويهتف بالوفاء والولاء: «لبيك يا خميني لبيك يا حسين»، وينتهي المشهد بتدمير دشم العدو والانسحاب بهدوء(٥٩).

لقد أصبحت هذه المشاهد تمثل مكانة مهمة في الخطاب الإعلامي، وفي لغة الدعاية والإعلام. وأضحى معها للمشهد الجهادي دور مهم في التعبئة، متوسلاً تقنيات لا تقل عن مثيلاتها في المحطات الغربية لبلاغة الصورة واستخدامها في الإعلام، بدءاً بمؤثرات الصوت المجسّم والألوان المبهرة، وتقنيات التكثيف، والتركيز، والتصغير، والدمج، والفرز، والإنزال، والمزج، والتسلسل، إلى ما هناك من تقنيات إخراج، ومن تأثير في النفس والاستقبال الحسي والإدراك(٦٠). وهذه الوسائل تفعل فعلها العميق في التأثير الخفي، والآتي، واللاحق، وتجعل من قدرة الشبكات العصبية المعرفية على التخزين أقوى بكثير من فعالية النصوص المكتوبة. ومع ذلك لم يهمل الحزب إنشاء مواقع متخصّصة على الإنترنت كان لها تأثير بالغ على المستويين المعرفي والثقافي، وهو ما جعلها تتعرّض لهجمات إلكترونية من العدو الصهيوني بهدف تعطيلها.

رابعاً: زمن الاحتراب: أمل وحزب الله

في الواقع، تصرّف حزب الله كحزب فريد ومختلف عن أقرانه منذ نشأته، وهذا السلوك كان يتغذى دوماً من قناعته بأنه يمتلك الفكر الأصيل

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤، ومحمد محسن وعباس مزنر، **صورة المقاومة في الإعلام: حزب الله وتحرير جنوب لبنان** (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠١)، ص ٨٤.

(٦٠) مصطفى حجازي، **حصار الثقافة** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٩)، ص ٣١، وطه، المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

«الحق» الذي تعبّر عنه تسميته كونه «حزب الله»، وبالتالي فإن ما عداه هم على الضفة الأخرى. وقد بدا واضحاً أنه بسلوكه هذا يتماهى بطريقة مبالغ فيها مع طروحاته الأيديولوجية الأصيلة وبأدائه الحركي الواقعي، مستفيداً من قوته المتنامية التي بناها تحت ظلال المقاومة المستمرة للاحتلال الإسرائيلي وعملائه في جنوب لبنان.

هذا السلوك الذي اعتمده حزب الله سرعان ما وضعه أمام معطيات لا تلائم وقائع الأرض التي يعمل عليها، إذ حصل مطلع شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥ أن وقعت أولى الصدامات بين حزب الله وحركة أمل، تطورت بعد الاحتفال بذكرى اختفاء السيد موسى الصدر في آخر آب/ أغسطس ١٩٨٥، وأدت إلى عمليات حربية متبادلة شملت عدداً من قرى وبلدات الجنوب، واستمرت لأسابيع قبل أن تتدخل وساطة سورية لإيقافها.

كانت حركة أمل تتمتع بنفوذ وسيطرة شبه تامة في الجنوب، وكانت تنظر بقلق إلى امتداد نفوذ الحزب إلى داخل البلدات الجنوبية. مع ذلك حصل الصدام بين التنظيمين الشيعيين في زحمة انشغال حركة أمل بمشروع تصفية الوجود الفلسطيني المسلح الذي خشيت من تناميه إلى الحد الذي يشكل عودة ثانية إلى أوضاع شبيهة بالأوضاع التي سبقت الاجتياح الإسرائيلي للبنان[٦١]. لكن حزب الله كان يرى تقاطعاً مقبولاً إلى حد ما مع المناخ الفلسطيني المقاوم، لذلك عمل على إنهاء الصراع بين أمل والقوى الفلسطينية بما يمنع ازدياد الشرخ داخل المناطق المحاذية لشمال فلسطين المحتلة. وجدت أمل في

(٦١) انفجر الصراع بين حركة أمل والفلسطينيين عام ١٩٨٤ بعدما بدأ بعض مقاتلي منظمة التحرير بالعودة إلى المخيمات، إذ كانت مصلحة الحكومة السورية تفرض منع عرفات، الذي خرج من لبنان عقب الغزو الإسرائيلي عام ١٩٨٢، من العودة إليه، كما نظرت حركة أمل إلى هذا التطور بامتعاض وقلق كبير. وفي ٢٠ أيار/ مايو ١٩٨٥ قام مقاتلو حركة أمل، بدعم من اللواء السادس في الجيش اللبناني بمحاصرة منطقة صبرا ومخيّمي شاتيلا وبرج البراجنة، وحتى مطلع حزيران/ يونيو كان مخيم صبرا قد دمّر تماماً، في حين تمكّنت منظمة التحرير من الحفاظ على منطقة صغيرة في مخيم شاتيلا حول أحد المساجد. أما مخيّم برج البراجنة، فقد قاوم بضراوة شديدة... كانت أمل تحظى بتأييد سورية، لكن إيران وحزب الله لم يؤيدا تصرف حركة أمل... لم تتوقف حرب المخيمات حتى نهاية عام ١٩٨٨، وخلّفت آلاف القتلى والجرحى ودماراً هائلاً... فمخيم برج البراجنة لم يسقط ولم يستسلم... وامتدّ القتال جنوباً إلى مخيم الرشيدية القريب من مدينة صور.. ومخيم عين الحلوة حيث دارت معارك حول بلدة مغدوشة... نجحت خلالها منظمة التحرير في العودة بكثافة وقوة إلى مخيمات الجنوب منذ العام ١٩٨٦، ولم تنجح أمل في الحؤول دون تسليح المخيمات...». انظر: تيودور هانف، **لبنان تعايش في زمن الحرب** (باريس: مركز الدراسات العربي الأوروبي، ١٩٩٣)، ص ٣٧١ و٣٨٢ ـ ٣٨٣، واللهي، **الإسلاميون في مجتمع تعددي**، ص ١٧٣.

توجهات حزب الله ولادة لتحالف مريب بينه وبين القوى الفلسطينية، في حين خشي حزب الله أن يكون دوره في التصفية هو التالي، أي بعد أن يتم القضاء على النفوذ الفلسطيني على يد «أمل» التي كانت مدعومة بالكامل من سورية وبعض الأحزاب الوطنية[٦٢].

وسط هذه الأجواء المتشنجة بين القوى السياسية ـ العسكرية الموالية لسورية من جهة، وحزب الله الموالي لإيران من جهة أخرى، جاءت المواجهة المسلحة المباشرة بين حزب الله والجيش السوري بداية في شباط/فبراير ١٩٨٧، وقد سقط خلالها اثنان وعشرون مقاتلاً من حزب الله بعد أسرهم داخل ثكنة فتح الله في بيروت[٦٣]، لتشهد الساحة الشيعية بعدها نزاعاً بين الفريقين الشيعيين. كان نجاح إيران وحزب الله في منع سورية من تنفيذ سياستها في لبنان لعبة خطيرة وتحدياً كبيراً للدور السوري التاريخي في لبنان، كذلك كان نمو حزب الله السريع كقوة عسكرية يسير في موازاة نموه وبروزه كراع نشيط وحيوي لشبكة واسعة من الخدمات الاجتماعية والمعيشية غير المتوافرة في أي مصدر آخر.

شكّلت مجموعة من السلوكيات التي قام بها حزب الله نوعاً من التحدي لسياسة الهيمنة السورية بين الشيعة في لبنان، وقد جاءت، بالإضافة إلى عوامل أخرى تتعلق بالعلاقة بإيران، لتطلق حرباً واسعة النطاق بين أمل وحزب الله في آذار/مارس ١٩٨٨، وكان اختطاف العقيد الأمريكي «هينغنز» على يد منظمة الجهاد الإسلامي في لبنان، المنظمة المشتبه بتبعيتها لحزب الله، لحظة الانطلاق لهذه الحرب وانفجارها بين الفريقين بفصولها المتعاقبة من آذار/مارس ١٩٨٨ إلى أواخر العام ١٩٩٠، عشية العمليات العسكرية في حرب الخليج الثانية، وهي اشتباكات امتدت ما بين قرى وبلدات جنوب لبنان إلى ضاحية بيروت الجنوبية، ثم إلى شرق صيدا وإقليم التفاح، وشملت حملة اغتيالات في بيروت[٦٤].

---

(٦٢) حول تفاصيل حرب أمل وحزب الله، انظر دراسة الباحث الإيراني مسعود أسد اللهي في: المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٨١. وحسين مصطفى الأخضر، «الانقسام السياسي الشيعي بين أمل وحزب الله،» (رسالة ديلوم في الدراسات المعمقة في علم الاجتماع السياسي، معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية، ٢٠٠٧ ـ ٢٠٠٨)، ص ٩٠.

(٦٣) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ١٦٣، ووضاح شرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦)، ص ٣٦٠.

(٦٤) الأخضر، المصدر نفسه، ص ٩١.

في أيار/مايو ١٩٨٨ اشتعلت حرب دموية بين حركة أمل وحزب الله في الضاحية الجنوبية، أسفرت عن سقوط خمسمئة ضحية، وقد امتدت من شارع إلى آخر، ومن حي إلى حي، ومن بيت إلى بيت. وانتهت بانتصار حزب الله، وبإخراج الحركة من مناطق برج البراجنة والمريجة والغبيري وحارة حريك[٦٥]. هذا الانتصار عزّز من قدرة حزب الله على التجنيد المستمر للشيعة الذين كان الكثيرون منهم ينتظمون في صفوف حركة أمل، كما أن عدداً من كوادر الحركة تركها وانتظم في صفوف الحزب. في المقابل، أقدمت حركة أمل بعد هزيمتها في الضاحية في ربيع العام ١٩٨٨ على تعزيز وجودها العسكري والأمني والسياسي في الجنوب والتضييق على نشاط وعمل حزب الله، وشمل هذا الأمر عدداً من علماء الدين.

ترك الصدام العسكري الدامي بين الفريقين الشيعيين أثاراً كبيرة في المجتمع الأهلي الشيعي، وتعدّى صداه الواقع السياسي اللبناني، فقد أدانت الحكومة الإيرانية هذا الاقتتال بشدة، واعتبر السيد علي الخامنئي أن هذه الاشتباكات هي لمصلحة الأجانب، وأن «المنتصر الوحيد والمستفيد الأساسي منها هو إسرائيل». إلا أن الواقع الميداني لم يشهد مبادرة تقطع الطريق على تجدد الاقتتال بين الفريقين.

لذلك اشتعلت الحرب بين الطرفين في صيف ١٩٨٨ من جديد عندما اغتيل داوود داوود المسؤول العسكري ـ السياسي لحركة أمل في الجنوب، واثنان آخران من قادة أمل في طريقهما إلى بيروت، في منطقة الأوزاعي. وفي حركة مربكة أقدم عقل حمية، المسؤول العسكري لحركة أمل في العام ١٩٨٨، وفي أوج المواجهة مع الحزب، على تفجير غرفة عمليات لحركة أمل وإحراقها، وهو من قياداتها العسكرية البارزة، ومن ثم خرج بعدها من المسرح السياسي. كذلك انفصل مصطفى الديراني، المسؤول الأمني لحركة أمل عن الحركة، وأنشأ «المقاومة المؤمنة» في معادلة لإنشاء حركة منشقة تنافس حركة أمل[٦٦]. وفي ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨ نجا السيد حسن نصر الله والسيد إبراهيم أمين السيد وعدد آخر من قادة حزب الله من انفجار في منطقة البقاع كاد يودي بهما.

---

(٦٥) شرارة، المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٩٨ و٢١٨.

لم يكن ممكناً أن تستمر هذه الحرب بين الفريقين بدون أن يتدخل الأفرقاء الداعمين والممولين، وهذا ما كان تحت ضغط الدماء التي سالت، حيث وقعت اتفاقية «دمشق الأولى» برعاية سورية ـ إيرانية في شباط/فبراير ١٩٨٩ التي تنص على الاعتراف بسلطة أمل في جنوب لبنان والإمساك بالوضع الأمني فيه، وفي المقابل سمح لحزب الله، إضافة إلى مقاومة إسرائيل، بأن يمارس نشاطه السياسي والثقافي في الجنوب. وقد أعلن السيد إبراهيم أمين السيد «أن باستطاعة حزب الله، بناء على الترتيبات التي تم التوافق عليها بين إيران وسورية، أن يستمر في فعاليته في الجنوب»[٦٧]. لكن السيد حسن نصر الله الذي كان مسؤول الحزب العسكري في الجنوب آنذاك تحفّظ على بعض بنود هذه الاتفاقية، لذلك غادر لبنان، وأقام مدة في إيران[٦٨].

هذه الاتفاقية الهشّة أوقفت الاشتباكات مؤقتاً، لكنها لم تحل الأمور في العمق، لذلك عادت «حرب الأهل» لتدق الأبواب بشدّة ودموية من جديد في شتاء العام ١٩٩٠ بسبب اعتراض حركة أمل على نشاط الحزب العسكري ضد إسرائيل في الجنوب، الذي كان يؤدي إلى غارات برية وجوية تزعزع الاستقرار وتعيق عملية إعادة الأمن والسلام في لبنان[٦٩]. تركزت المواجهات الدموية عملياً، ووصلت إلى أوجها في منتصف العام ١٩٩٠ بين الطرفين في منطقة «إقليم التفاح» في الجنوب اللبناني، حيث حوصر مقاتلو حزب الله بشكل كامل لأكثر من مئة يوم. وقد سقط لحزب الله ١١٠ من مقاتليه وحوالى مئتي جريح[٧٠]. تزامنت هذه الاشتباكات الدموية مع عدة متغيرات مهمة، أولها انهيار المعسكر الشرقي، وإدراك سورية لحاجتها إلى توازن قوى جديد في المنطقة، كذلك شكّل احتلال العراق للكويت، وتبادل الرسائل بين إيران والعراق ووساطة عرفات بينهما عام ١٩٩٠ عوامل قلق لسورية من أن يؤدي تضخم دور عرفات الإقليمي إلى بروز نفوذه مجدداً في الساحة اللبنانية. من ناحية أخرى تزامنت هذه الجولة من الاشتباكات بين حركة أمل وحزب الله مع المواقف المتصاعدة للجنرال ميشال عون الذي أعلن حكومة من طرف واحد في لبنان،

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٦٧.

(٦٨) Magnus Ranstrop, *Hizb 'Allah in Lebanon: The Politics of the Western Hostag Crisis* (New York: Saint Martin's Press, 1997), p. 11.

(٦٩) الحياة، ١١/٩/١٩٩٠.

(٧٠) المصدر نفسه.

وواصل حملته إلى حدّ إعلان «حربه التحريرية» ضد سورية، التي سبقها توقيع اتفاق الطائف الذي تطلعت سورية من خلاله إلى تأدية دور مركزي في لبنان. في ظل هذه المعطيات، استعاد موضوع الوساطة السورية ـ الإيرانية فعاليته لإيجاد حل نهائي للحرب والاقتتال بين أمل وحزب الله خلال الرحلة التي قام بها الرئيس حافظ الأسد إلى طهران في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠، حيث عقدت جلسة رباعية ضمت القيادات المعنية، بإصرار سوري واضح يؤشر إلى تغيير استراتيجي في السياسة السورية وتحالفاتها في لبنان. وهكذا ولدت اتفاقية «دمشق الثانية» في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٠ بين أمل وحزب الله التي لحظت دخول الجيش اللبناني إلى مناطق نفوذ الطرفين في الجنوب للحؤول دون عودة الاشتباكات، على أن لا تشكل عائقاً لعمليات المقاومة ضد إسرائيل. هذه الاتفاقية أنهت فعلاً الحرب بين أمل وحزب الله، وأدت إلى أن يصبح موضوع «مقاومة الاحتلال» هو المحور الأساسي الذي يقاتل من أجله الحزب منفرداً[٧١] من دون أية مشاركة أو منافسة من بقية الأحزاب اللبنانية الأخرى، ولتتمكن كذلك حركة أمل من مواكبة هذه المقاومة، ولكن الأهم كان هو مواكبتها للمتغيرات الداخلية مع اتفاق الطائف، ومشاركتها المغرية بشكل منفرد عن الشيعة في الحكومات المتتالية التي أعقبت ذلك.

كان من نتائج المعارك بين حركة أمل وحزب الله التي استمرت لأكثر من خمس سنوات في نطاقات محدودة، ولسنتين على نطاق واسع، توقف عمليات المقاومة ضد إسرائيل، الأمر الذي أعطى العدو فرصة لتثبيت ركائزه الأمنية. مع ذلك، لم يمنع هذا من التجهيز لعمليات استشهادية داخل الشريط الحدودي، حيث نفذ الحزب ثلاث عمليات استشهادية كبرى بسيارات مفخخة أدت إلى سقوط حوالى ٩٣ جندياً بين قتيل وجريح في ٨/١٩ و١٠/١٩ من العام ١٩٨٨، وفي ١٩٨٩/٨/٩ في كلٍّ من دير ميماس وكفركلا، وعلى مدخل بلدة القليعة.

قدِّرت الخسائر الناجمة عن هذه المعارك بألفين وخمسمئة ضحية وخمسة آلاف جريح[٧٢]، فضلاً عن الخسائر الاقتصادية الهائلة التي ألحقتها في الممتلكات والبنى التحتية، والشرخ النفسي العميق الذي أحدثته بين الأهالي،

(٧١) الأخضر، «الانقسام السياسي الشيعي بين أمل وحزب الله،» ص ٩٤.

(٧٢) الحياة، ١٩٩٠/٦/١٤.

إلا أن أبرز آثارها أنها كسرت شوكة حركة أمل العسكرية، وزعزعت بنيتها التنظيمية. في المقابل، دفعت بحزب الله، بين ما سمّي بمجزرة «ثكنة فتح الله»، والحرب الدموية مع حركة أمل، إلى الواقعية النضالية والتمييز النسبي في الخطاب الاستنهاضي التعبوي المطلق ضد إسرائيل والخطاب السياسي التعبوي الموجه ضد الأفرقاء خارج إطار دائرة «العدو». كان هذا أكثر إلحاحاً مع الشروع في تنفيذ اتفاق الطائف الذي كان له الدور الأساسي في دفع الحزب نحو المزيد من «اللبننة» في خياراته السياسية الداخلية.

خامساً: زمن المقاومة. . . العمليات العسكرية وإنهاك العدو

منذ الإعلان عن وجود «المقاومة الإسلامية» إلى جانب المقاومة الوطنية في الجنوب اللبناني ضد الاحتلال الإسرائيلي، والبدء بتكثيف العمليات، كمّاً ونوعاً (نصب كمائن للدوريات الإسرائيلية وللمتعاملين مع العدو، وإلقاء قنابل وزرع ألغام وعبوات، وإطلاق صواريخ. . .)، ازدادت خسائر العدو البشرية، الذي اضطر إلى الانسحاب تدريجياً إلى أن استقرت قواته في منطقة «الحزام الأمني»[(٧٣)] في ١٤ حزيران/يونيو ١٩٨٥، وقد اعتبر ذلك الانسحاب حينها الأول في تاريخ إسرائيل «من دون أن تتلقى ضمانات»، وخاصة أنها رابع قوة عسكرية في العالم، وبحسب بعض المحللين الإسرائيليين، كان هذا الانسحاب هزيمة منكرة ونهاية غير متوقعة لعمليات «سلامة الجليل»[(٧٤)].

وبقدر ما أثارت هزيمة إسرائيل في الجنوب وسرعة انسحابها قلق المسؤولين الإسرائيليين، فهما في المقابل أطلقا شهرة حزب الله لبنانياً، وهو ما دفع حركة أمل حينها إلى تغيير استراتيجيتها في مواجهة إسرائيل. فقد كانت حتى ذلك الحين تنأى بنفسها عن المقاومة العسكرية، بشكل واضح وجدّي. وبعد انسحاب إسرائيل إلى الشريط الحدودي طرأ تغيير على استراتيجية المقاومة، بسبب طبيعة المنطقة الجغرافية والديمغرافية، فقد كان من الصعب

---

(٧٣) الشريط الحدودي المحتلّ الذي تشكّل بعودته حينها بعد الانسحابات التي جرت عام ١٩٨٥، كانت مساحته تبلغ ١٠٠٠ كم^2 (نحو ١٠ بالمئة من مساحة لبنان) بعد أن كانت حدوده حوالى ٥٠٠ كم^2 بعد اجتياح ١٦/ ٣/ ١٩٧٨ الذي عُرِفَ بعملية الليطاني. وتقع فيه ١٧١ بلدة وقرية، وهو يتميز بوفرة المياه والأنهر (الليطاني والوزاني والحاصباني) وعشرات الأنهر والينابيع الصغيرة.

(٧٤) Eyal Zisser, «Hizbollah on the Crossroad,» *Midlle East Review of International Affairs* (MERIA) (30 September 1997), p. 34.

القيام بعمليات عسكرية بواسطة خلايا شعبية، لأن عناصرها سيكشفون بسرعة ويعتقلون. وقد نجحت إسرائيل في تفكيك بعض الخلايا، لذلك كان يجب أن يتحرك المقاتلون من المناطق المحررة إلى الشريط المحتل، ويتوغلوا في عمقه للقيام بالعمليات، ثم يغادرون بعد ذلك بسرية. كان يلزم لمثل هذا النوع من العمليات تجهيزات مناسبة، ومهارات عالية، كانت تفتقر إليها المقاومة، وتحتاج إلى الوقت للتدرُّب عليها. لذلك تضاءلت العمليات العسكرية بين عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٨، لكن نوعيتها بدأت تتحسن تدريجياً، وقلّت خسائر الجيش الإسرائيلي، لكن الضربات التي تعرض لها كانت أكثر تعقيداً واتقاناً[٧٥].

التطور الأكثر أهمية حدث في مهاجمة مواقع العدو الحصينة واحتلالها مؤقتاً، وقتل العسكريين المرابطين فيها، وتدمير الاستحكامات، ومن ثم الانسحاب وتصوير هذه العمليات ميدانياً، وهو ما رسخ في أذهان اللبنانيين والعرب تاريخياً، وأعطى صورة مشرفة عن المقاومة. وقد استمرت العمليات العسكرية ضد قوات الاحتلال الإسرائيلي بالتصاعد، وتشير مصادر الحزب إلى أن متوسط العمليات التي شنّها من الفترة الممتدة بين عام ١٩٨٩ وحتى عام ١٩٩١ بلغت ٢٩٢ عملية، وفي الفترة بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٤ بلغت ٤٩٥ عملية. أما الذروة فقد كانت بين عامي ١٩٩٥ و١٩٩٧، حيث بلغت ٩٣٦ عملية، كان نصيب حزب الله منها ٧٣٦ عملية. أما المصادر الإسرائيلية، فتشير إلى أنها فقدت عام ١٩٨٨ وحده ٣٦ جندياً، وجرح لها ٦٤ آخرون، وخطف لها جنديان. وفي الإجمال، كانت حصيلة القتلى الإسرائيليين على مدى ١٨ عاماً حوالى ١٢٠٠ قتيل، وأكثر من أربعة آلاف جريح[٧٦]، في حين قدم حزب الله ١٢٧٠ شهيداً وما يزيد على ثلاثة آلاف جريح أصيبوا بإعاقات دائمة[٧٧]، من أصل ٨٢٠٠ مقاوم شاركوا مباشرة في العمليات.

اعتمد حزب الله في عملياته على عنصر المفاجأة ودقة تحديد الهدف،

---

(٧٥) في عملية ١٧ شباط/ فبراير ١٩٨٦ مثلاً، تمكّنت إحدى المجموعات من أسر جنديين إسرائيليين أثناء عملية تمشيط إسرائيلية قرب بلدة كونين. واتبعت ذلك بسلسلة عمليات نوعية استمرّت حتى مطلع العام ١٩٨٨، ممّا أجبر الحكومة الإسرائيلية على إعطاء الأولوية لهذا الموضوع والدخول في عمليات تبادل الأسرى.

(٧٦) المحلّل الإسرائيلي غي باخور، في: **يديعوت أحرونوت**، ترجمة جريدة **اللواء**، ٢٤/ ١/ ٢٠٠٤.

(٧٧) حسب ما أعلنه السيد حسن نصر الله في خطاب التحرير في بنت جبيل، انظر: **السفير**، ٢٧/ ٥/ ٢٠٠٠، وروزنامة مؤسسة الجرحى التابعة لحزب الله لسنة ٢٠٠٤.

وساعده بذلك جهاز استخباراتي مدرّب، وكانت أشهر عمليات الحزب وأنجحها معركة «أنصارية» عام ١٩٩٧ عندما استدرج جنود طائرة الهليكوبتر الإسرائيلية، من القوات الخاصة، وتمت إبادتهم جميعاً.

كان عدوان عام ١٩٩٦ مفترقاً مهماً، إذ شنت إسرائيل ما عرف بعملية «عناقيد الغضب» إثر سلسلة عمليات عسكرية ناجحة للمقاومة، وكان حينها شمعون بيريس يستعد لترشيح نفسه للانتخابات، وكان يعلم أن استمرار هذا الوضع في الجنوب سيؤدي إلى خسارته، لذلك صمم على أن يقوم بحملة عسكرية واسعة على لبنان وعلى المقاومة. وهكذا في ١١ نيسان/أبريل ١٩٩٦ بدأ العدوان براً وبحراً وجواً ليشمل مناطق في كل المحافظات اللبنانية. لكن الفاجعة الأكبر هي التي حدثت في بلدة «قانا» جنوب لبنان، حيث كان الباقون من أهالي البلدة ممن لم يتمكنوا من مغادرتها قد التجأوا إلى مقر القوات الدولية هناك ليحتموا من الغارات الإسرائيلية، لكن المدفعية الإسرائيلية استهدفتهم، وقتلت منهم ١١٨ مدنياً، وجرحت أكثر من مئة في مجزرة بشعة بثّت تفاصيلها وسائل الإعلام العالمية. ردّ الحزب ومقاومته على هذه الغارة بالصواريخ التي دخلت في هذه المعركة كمعطى جديد على المستوطنات اليهودية في شمال إسرائيل، وأسفر سقوطها عن خسائر كبيرة ونزوح عدد كبير منهم، وقد شمل القصف مناطق واسعة لم تشهدها من قبل.

استمرت هذه الحرب ستة عشر يوماً، أثبتت فيها المقاومة صموداً كبيراً وقدرة على توجيه الضربات وإرباك إسرائيل، واستخدم المجتمع الدولي مختلف الضغوط، وتميز التحرك الرسمي اللبناني حينها بالديناميكية بقيادة الرئيس رفيق الحريري، فأمكن التوصل إلى ما يعرف بـ «تفاهم نيسان» في ٢٧ نيسان/أبريل ١٩٩٦، حيث اتفق الطرفان على إيقاف العمليات ضد المناطق السكنية، واحتفظ حزب الله بحق الرد وقصف المستوطنات في حال قصفت إسرائيل المناطق السكنية اللبنانية[٧٨]. وهكذا أثمرت عناقيد الغضب عن مفاعيل عكسية لإسرائيل، فهزم شمعون بيريس في الانتخابات، وعزز حزب الله قاعدته الشعبية، وانتزع شرعية مقاومته، واخترق الحصار الإعلامي والسياسي، وأوصل صورة ناجحة لنموذج مقاوم متميز في مواجهة إسرائيل.

(٧٨) Zisser, «Hizbollah on the Crossroad,» p. 67.

لقد كانت هذه العملية منعطفاً جديداً في تاريخ المقاومة والتحرير فتح الطريق أمام تحوّل المقاومة إلى نموذج انتزع شرعيته في المنطقة والعالم. وأصبحت تمثل توازن رعب أعاد رسم استراتيجيات المنطقة من جديد. وعلى إثرها تسارعت مفاوضات التسوية بين سورية وإسرائيل، لكن هذه المفاوضات فشلت، وعلى إثرها أعلن الجيش الإسرائيلي أنه سينسحب في ٧ تموز/يوليو ٢٠٠٠ من طرف واحد من لبنان. وقد بدأت إسرائيل فعلياً بإخلاء مواقعها تدريجياً قبل حلول الموعد المقرر كي لا يأتي الانسحاب النهائي في ٧ تموز/ يوليو كهزيمة ساحقة لها[٧٩].

كان مقرراً في الانسحاب المبرمج أن تعزز قوات حفظ السلام الدولية وجودها في المنطقة، لكن هذا الانسحاب المفاجئ، وقبل أن تتم عمليتا التسلم والتسليم، كان من المخطط له أن يعرض المنطقة إلى مواجهات طائفية ومذهبية في الحزام الأمني تغطي على خبر اندحار العدو، لكن هذا لم يحدث بسبب وعي قيادة المقاومة من جهة، والتنسيق الكامل مع الحكومة اللبنانية من جهة أخرى.

انتصار التحرير المدوّي الذي لا سابق له في تاريخ الصراع العربي ـ الإسرائيلي، رفع من مكانة الحزب والمقاومة الذي حرر تراب الوطن بتضحيات كبيرة، مدعوماً بتضامن وطني شعبي عارم. لكن بعد التحرير اختلف الأمر، إذ أعلن حزب الله «التمسك بسلاح المقاومة» طالما أن هناك شبراً محتلاً أو هناك تهديداً إسرائيلياً للبنان.

سادساً: زمن السياسة والبرلمان

في البدايات ومع «الرسالة المفتوحة» التي وجّهها الحزب إلى المستضعفين، كانت الدعوة إلى إقامة الدولة الإسلامية واضحة، وفيها: «نؤكد أننا مقتنعون بالإسلام عقيدة ونظاماً، فكراً وحكماً، ندعو الجميع إلى التعرف إليه والاحتكام إلى شريعته. وإذا ما أتيح لشعبنا أن يختار بحرية شكل نظام الحكم في لبنان، فإنه لن يرجّح على الإسلام بديلاً. ومن هنا، فإننا ندعو إلى

---

(٧٩) صباح الأربعاء في ٢٤ أيار/ مايو تبيّن أن الجيش الإسرائيلي قد أخلى فجأة تحت جنح الظلام جميع مراكزه، واستسلمت أغلب قوّات لحد المتعاملة معه إلى الجيش اللبناني والمقاومة الإسلامية، عدا الذين فرّوا إلى إسرائيل.

اعتماد النظام الإسلامي على قاعدة الاختيار الحر والمباشر من قبل الناس، لا على قاعدة الفرض بالقوة كما يخيّل إلى البعض»[٨٠]. ويعلّق الشيخ نعيم قاسم، نائب أمين عام الحزب، في كتابه الصادر حديثاً: «وطالما أن الظروف لا تسمح بذلك لأن اختيار الناس مختلف أو لأي سبب آخر، فنحن معذورون في أننا بلغنا وأعلنا موقفنا، وعلى الناس أن يتحملوا مسؤوليتهم في نظام الحكم الذي يختارونه.. ونعتبر أن تجربتنا السياسية في العمل الداخلي في لبنان أثبتت نمطاً ينسجم مع الرؤية الإسلامية في مجتمع مختلط وفي دولة لا تحمل الفكر الإسلامي كإدارة وتوجه وقناعة أساسية في نظام الحكم... وليس من حق أحد أن يلغي أي فكرة.. أو يعترض على هذه القناعة المرتبطة بالإيمان بأحقية النظام الإلهي على غيره. لكن للأداء العملي مقوماته وظروفه الموضوعية، وإن واجبنا هو الدعوة إلى دين الله بالحكمة والموعظة الحسنة»[٨١]. وفي هذا التزام مبدئي واضح، قديم ـ جديد، بأن غاية الحزب إقامة الحكم الإسلامي، مع الاعتراف بالصعوبات الموضوعية في مجتمع مختلط، ولكن باعتماد الحكمة والموعظة الحسنة، وليس الفرض أو العنف.

حدث بين الثمانينيات والتسعينيات تحول نوعي في مواقف حزب الله، بل وحتى في أسلوب عمله؛ فهو انطلق في مرحلة كان فيها للحرب الباردة مفاعيل مهمة في احتدام الصراع في المنطقة، وبعد انهيار الاتحاد السوفياتي وانفراط عقد نظام القطبين، وانتهاء بعض النزاعات، كالحرب العراقية ـ الإيرانية، بدا حزب الله أكثر ميلاً نحو انتهاج نمط من السلوك الواقعي في الإطار الداخلي اللبناني، خاصة بعد توقيع اتفاق الطائف، ووضع حدّ للنزاع المسلح بين الأفرقاء داخل الساحة اللبنانية. كان من شأن هذه التحولات الكبرى التي ترافقت مع تغير المناخ السياسي في إيران، ووصول هاشمي رفسنجاني إلى الرئاسة عقب وفاة آية الله الخميني عام ١٩٨٩، وأفول نجم الأجنحة الثورية والراديكالية لكلٍّ من حجة الإسلام علي أكبر محتشمي، والشيخ حسن خروبي، اللذين أديا الدور الأكبر في الثمانينيات في تصدير الثورة الإسلامية ودعم الحركات الأصولية في العالم بما فيها لبنان. كل هذه المعطيات التي ترافقت مع إحياء النظام السياسي اللبناني على قاعدة الديمقراطية التوافقية أدت إلى تحول

(٨٠) الرسالة المفتوحة التي وجهها حزب الله إلى المستضعفين في لبنان والعالم عام ١٩٨٥، ص ١٩.

(٨١) قاسم، **حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل**، ص ٣٩ ـ ٤٠.

في مواقف حزب الله، وجعلته يتبنى أسلوب عمل منفتحاً يقترب من العلنية في كثير من المسائل، فضلاً عن انغماسه تدريجياً في السياسة اللبنانية الداخلية، بعد أن كان ينأى بنفسه عنها وعن تفاصيلها. والواقع أن معطيات أواخر الثمانينيات فرضت على غالبية الحركات الإسلامية في لبنان، وفي مقدمتها حزب الله، هذا التعديل والواقعية في المواقف. فهي وجدت نفسها أمام مأزق الاستمرار في النمط الراديكالي واتباع استراتيجية الثورة الإيرانية والتغيير الجذري، في وقت قررت فيه حكومة رفسنجاني اتباع سياسة براغماتية وتصالحية مع الدول الإسلامية والعربية، بما فيها لبنان(٨٢)، الذي كانت ترعى فيه سورية بقوة تطبيق اتفاق الطائف وقيام المؤسسات الشرعية للدولة.

إزاء هذه المعطيات المستجدة، تحولت الحركة الإسلامية، وبالأخص حزب الله والجماعة الإسلامية، إلى اتباع استراتيجية المرونة العقائدية والسياسية، مبررة ذلك بعدم توفر الشروط العملية لإقامة نظام إسلامي في لبنان، ثم بالموقف السوري الذي لم يكن متهاوناً في حال عدم الالتزام باتفاق الطائف. ولكل منهما، على المستوى السنّي، وعلى المستوى الشيعي، تجربة مريرة تذكرهما بالثمن الفادح للخصومة مع سورية. فالجماعة الإسلامية وحركة التوحيد الإسلامية لم ينسيا الثمن الفادح الذي دفعاه في طرابلس عام ١٩٨٥ حين تمرّدا على السياسة السورية، وحزب الله لا يزال يتذكر بمرارة حادثة ثكنة «فتح الله» في البسطة في أحد الشوارع في بيروت حين وقع اشتباك بين الجنود السوريين وعناصر من حزب الله، سقط خلاله اثنان وعشرون مقاتلاً من الحزب على يد الجنود السوريين في شباط/ فبراير ١٩٨٧ بعد أسرهم وجمعهم داخل ثكنتهم، وهو أمر تكرر مرة ثانية في أيلول/ سبتمبر ١٩٩٣، لكن على يد عناصر الجيش اللبناني، حيث سقط للحزب في الضاحية الجنوبية عشرة من ناشطيه. ومع ذلك، أظهر حزب الله في كلتا المرتين تجالداً وانضباطاً وتماسكاً منع به أي ردود أفعال(٨٣). وقبل ذلك، يتذكر الإسلاميون أيضاً الثمن الفادح الذي دفعه الفلسطينيون، أو ما كان يسمى في ذلك الحين «الزمر العرفاتية»، الذي تجسد بحصار المخيمات وحرب استنزاف بدأت في صيف ١٩٨٥ بين الفلسطينيين وحركة أمل، ودامت مفاعيلها خمس سنوات خسرت فيها حركة

---

(٨٢) Nizar Hamzeh, «Lebanon's Hisbollah: From Revolution to Parliamentary Accommodation,» *Third World Quarterly* (Spring 1993), pp. 323-324.

(٨٣) قاسم، المصدر نفسه، ص ١٦٣، وشرارة، **دولة حزب الله: لبنان مجتمعاً إسلامياً**، ص ٣٦٠.

أمل شوكتها العسكرية، وخسر فيها الفلسطينيون امتدادهم العسكري والسياسي. كل هذه المعطيات والتجارب دفعت الحركات الإسلامية، وفي مقدمتها حزب الله، إلى التفكير مرات عديدة قبل الخروج على النظام الذي كانت ترعى قيامه سورية في لبنان، وهو ما اقتضى تعديل المواقف، وتدوير الزوايا الحادة، والاتجاه نحو الواقعية، والتخفيف من الشحنة الأيديولوجية والراديكالية، والعمل من داخل النظام السياسي، وهو ما سبق وفعله الإخوان المسلمون وبعض التيارات الإسلامية الأخرى في مصر والأردن وتركيا والكويت وبعض الدول الأخرى.

ووفق المعطيات والمتغيّرات التي أصابت المنطقة مع نهاية الثمانينيات، وجد الحزب نفسه في لبنان أمام استحقاق الانتخابات النيابية الأولى بعد اتفاق الطائف عام ١٩٩٢. ولم تكن الصورة عنده واضحة في مسألة الاشتراك فيها، وهو ما استلزم نقاشاً داخلياً موسعاً حول هذا الأمر. وتمحورت النقاشات حول الأسئلة التالية:

أ ـ ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءاً من نظام طائفي ولا يعبر عن رؤية الحزب للنظام الأصلح؟

ب ـ إذا حُلّت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية الدفاع عنه وتبنيه، وتنازل عن الرؤية الإسلامية؟

ج ـ ما هو حجم المصالح أو المفاسد التي تترتب على هذه المشاركة أو عدمها، وهل يوجد ما يغلّب أحدهما على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟

د ـ هل تؤدي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية؟

تشكّلت لجنة قيادية من الحزب لمناقشة هذه الأسئلة، وعقدت جلسات مكثفة، توصلت بموجبها إلى أنها لا يمكن أن تجيب عن السؤال الأول حول المشروعية، فهو من «مختصات الولي الفقيه»، وخاصة أن البعض يعتبر أن المشاركة في نظام غير إسلامي لا ينسجم مع الرؤية المتكاملة للإسلام الذي يفرض أن يبقى النشاط خارج أطر الأنظمة الوضعية مهما كانت صيغتها. إلا أن الممارسة التاريخية أظهرت إمكانية المشاركة، لكن في مجالات فردية، ولم تشمل حزباً أو اتجاهاً بكامله، كما في حالة مشاركة «المحقق الكركي»، كشيخ

للإسلام في الدولة الصفوية. لذلك فضلت اللجنة استكمال المناقشة في الأسئلة الثلاثة المتبقية لوضع المعطيات الكاملة بين يدي الولي الفقيه بغية تحديد الموقف الشرعي[٨٤].

اعتبرت اللجنة أن الانتخابات النيابية «تعبير عن المشاركة في بنية النظام السياسي القائم لأنها دعامة من دعائمه، لكنها لا تعبِّر عن الالتزام بالمحافظة على بنيته كما هو، ولا تستلزم الدفاع عن علله وثغراته. فالموقع النيابي يحمل صفة التمثيل لفئة من الناس، وبإمكان النائب تبيان وجهة نظره والدفاع عنها، وله الحرية في الموافقة على ما ينسجم مع رؤيته. فهو قادر على تسجيل موقفه بحسب الخلفية التي ينطلق منها... فالنيابة موقع تمثيلي لا يحمل عنوان المبايعة للنظام بالمطلق». وتعدد اللجنة بعد ذلك ستة عناوين تعبّر عن حجم المصالح التي تتحقق من المشاركة النيابية، وهي باختصار: توفير الدعم والتأييد للمقاومة من المجلس النيابي، وحمل قضايا الناس المعيشية والتنموية، والاطلاع المسبق على ما يهيأ من قوانين، وبناء شبكة من العلاقات السياسية، واعتراف رسمي من إحدى مؤسسات النظام اللبناني بتمثيل حزب الله كشريحة شعبية، وتقديم وجهة نظر إسلامية في مختلف القضايا. ومع هذا، عدّدت اللجنة بعض السلبيات، منها: صعوبة التمثيل الشعبي الدقيق لخصوصية الساحة اللبنانية، وهو ما يجعل الحضور في المجلس النيابي حضوراً سياسياً تمثيلياً أكثر منه حضوراً عددياً تمثيلياً، وإقرار بعض القوانين المخالفة للشريعة، بالرغم من مخالفة نواب حزب الله لها، وتحميل الناس للنائب مسؤولية الخدمات المناطقية والفردية في الوقت الذي يغلب على مسؤوليته دور التشريع وليس التنفيذ. أما في ما يتعلق بالسؤال حول الأولويات، فاعتبرت اللجنة أن ما يتحكّم فيها هو القرار السياسي للحرب، وبما أنه قرر أولوية المقاومة ضد إسرائيل، وحيث إنه لا يوجد شرط مسبق يربط بين المشاركة النيابية وخصوصية المقاومة، فلا داعي للخوف، بل على العكس فإنها وفق منظوره تشكل رصيداً إضافياً داعماً للمقاومة.

وهكذا خلصت اللجنة بأغلبية ١٠ من ١٢ إلى أن المشاركة في الانتخابات النيابية فيها مصلحة، بل هي ضرورية. وجرى تقديم اقتراح اللجنة إلى «الولي الفقيه» الإمام الخامنئي، واستفتاؤه حول المشروعية، فأجاز وأيّد. وعندما

(٨٤) قاسم، المصدر نفسه، ص ٢٦٩.

حسمت المشاركة في الانتخابات النيابية، عقد الأمين العام حسن نصر الله مؤتمراً صحفياً في ٣ تموز/يوليو ١٩٩٢ أعلن فيه عن قرار الحزب بالمشاركة في الانتخابات[٨٥].

والواقع أن الحزب واجه حول هذا الموضوع أولى التحديات الداخلية، فقد رفض الأمين العام السابق الشيخ صبحي الطفيلي[٨٦] قرار المشاركة في الانتخابات النيابية، وتجاوز خلافه مع قيادة الشورى الحدود الداخلية، ليظهر على العلن في أحاديث وخطب تناولت مواقف قادة الحزب وتوجهاته الجديدة. رفع الشيخ صبحي الطفيلي راية المعارضة لسياسات الحزب الجديدة، وصعّد من انتقاداته ضده، وأطلق ما يعرف بثورة الجياع في ١٩٩٧/٥/٤، حيث طلب من أتباعه القيام بثورة شعبية لإسقاط النظام السياسي اللبناني من خلال قطع الطرقات والاعتصامات أمام السراي الحكومي في بعلبك، من دون تنسيق مع حزب الله، بل بعد صدامات مع عناصره وبعض قياداته في المنطقة. وقد اضطر الحزب بعدها إلى «التبرؤ» من الشيخ صبحي الطفيلي، وإعلان فصله من الحزب[٨٧]، بعد أن حدثت محاولة لاحتلال مراكز للحزب، وصدام بين جماعة الشيخ الطفيلي والجيش اللبناني[٨٨]، وقد سقط بعض القتلى، وانسحب بعدها الشيخ إلى الجبال المحيطة، وهو لا يزال مطلوباً بمذكرات قضائية.

● إلى البرلمان

منذ ذلك الحين يشارك الحزب في الانتخابات النيابية، ويحتفظ بكتلة نيابية باسم «كتلة الوفاء للمقاومة» يتراوح عددها بين ١١ و١٣ نائباً من أصل ١٢٨،

---

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣٧١ ـ ٣٧٣.

(٨٦) الشيخ صبحي الطفيلي من مواليد بريتال ـ البقاع عام ١٩٤٨؛ دَرَسَ العلوم الدينية في قم والنجف، وهو من أوائل المشاركين في تأسيس حزب الله، انتُخِبَ أميناً عاماً للحزب بين عامي ١٩٨٩ ـ ١٩٩١، وقد اتّسمت مرحلة قيادته بالتشدّد، التي فرضتها طبيعة التأسيس وتحدّياته حينها. إلا أن المواجهات والصراع مع حركة أمل، واختطاف الرهائن الغربيين في لبنان، كان من أبرز ما ميّز تلك المرحلة. إقصاء الطفيلي من الأمانة العامة عام ١٩٩١ حوّله إلى شخصية رمزية في قيادة حزب الله، حيث لم يكن له أي موقع قيادي عملي، وإن بقي في قيادة الشورى.

(٨٧) «بيان حزب الله حول فصل الشيخ صبحي الطفيلي،» السفير، ١٩٩٨/١/٢٦.

(٨٨) صباح يوم عيد الفطر عام ١٩٩٩ هاجم مناصرو الطفيلي ومحازبوه حوزة الإمام المنتظر التابعة لحزب الله في مدينة بعلبك بهدف احتلالها وبدء ثورة الجياع، فحصل استنفار عسكري بين الطرفين، فتدخل الجيش اللبناني، وحصل إطلاق نار واشتباك اضطرّ معه الجيش إلى اقتحام الحوزة بعد سقوط قتلى من الطرفين.

وهو عدد أعضاء مجلس النواب اللبناني. ولم تتعرض الساحة الشيعية السياسية إلى تغيير انتخابي ملموس، حتى بعد الخروج السوري من لبنان عام ٢٠٠٥، فقد بقي التحالف بين حركة أمل وحزب الله سيد الموقف الانتخابي، يتقاسم فيه الطرفان المقاعد النيابية بما يشبه الاكتساح.

سابعاً: العودة إلى حضن الطائفة والمشاركة في الحكومات

حظيت هذه المسألة بنقاش واسع داخل حزب الله، فالمشاركة في الحكومة عمل تنفيذي يرتبط بسياسات عامة اقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتحمّل أفرادها مسؤولية تطبيقها والدفاع عنها حتى ولو عارضوها وصّوتوا ضدها في مجلس الوزراء.

يقول نائب الأمين العام لحزب الله الشيخ نعيم قاسم إن هناك اتجاهين داخل الحزب: **الأول** يبرر الدخول بحجة أن المنطق الذي حكم المشاركة في المجلس النيابي ينبغي أن يتابع حتى الدخول إلى الحكومة. أما الاتجاه **الثاني** فيعارض المشاركة في الحكومات باعتبار أن الحزب مهما ميّز نفسه داخل الحكومة فهو يتحمل وزر أعمالها.

بقي حزب الله على هذا الموقف من دون أن يغلق الباب نهائياً حتى صدور قرار مجلس الأون الدولي الرقم (١٥٥٩)، حيث بدأ يعيد قراءة الموقف ومراجعة الحسابات، ثم حدثت جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج الجيش السوري من لبنان في ٢٦/ ٤/ ٢٠٠٥، وتصاعدت الضغوط الدولية لنزع سلاح حزب الله. بعدها قرر الحزب المشاركة، فكانت حصته وزيرين شيعيين في حكومة الرئيس فؤاد السنيورة، بعد أن شارك بوزير واحد في حكومة الرئيس نجيب ميقاتي التي أشرفت على الانتخابات النيابية. ولا شك في أن هذه المشاركة هي عنوان لانخراط الحزب في تفاصيل الحياة السياسية اللبنانية، بعدما كان التمثيل الحكومي الشيعي حكراً، ولسنوات طويلة، على حركة أمل.

لقد كان القرار الرقم (١٥٥٩) الذي تبعته جريمة اغتيال الرئيس رفيق الحريري، ثم خروج القوات السورية من لبنان، وتصاعد الضغط الدولي لنزع سلاح المقاومة، بداية لمرحلة جديدة دخل فيها لبنان بعد خضوعه لسنوات طويلة إلى الوصاية السورية، وهي مرحلة وضعت حزب الله في موقع لم يعتد عليه، وجعلته في موقف دفاعي لم يعرفه سابقاً طوال سنوات الوصاية. هناك جملة

متغيّرات كبرى هزّت لبنان والمنطقة، ودفعت بحزب الله إلى الاندراج في «ثنائية شيعية» مع حركة أمل لمواجهة تداعياتها على موقعه وحجمه ودوره في المعادلة السياسية اللبنانية. لقد أدركت «الثنائية الشيعية» أن خروج القوات السورية من لبنان ليس أمراً تفصيلياً في حياة لبنان، فزوال دور «الراعي الإقليمي» الذي طالما استندت إليه وأمّن لها موقعها وحجمها ودورها، فضلاً عن أحجام وأوزان مختلف اللاعبين السياسيين والقوى والشخصيات في الساحة اللبنانية، سوف يؤدي عملياً إلى اختلاط الأوراق تمهيداً لإعادة «التموضع» السياسي لمختلف القوى. فكانت المبادرة الأولى لحزب الله هجومية بالشكل، وتمثّلت في تظاهرة ٨ آذار/مارس، وهدفت إلى إعادة التوازن إلى الشارع. كان الشعار الذي رفعته التظاهرة هو «الوفاء لسورية»، لكنها لم تكن كافية، إذ جاء الرد عليها في ١٤ آذار/مارس بتظاهرة كبيرة أيضاً، كانت نقطة تحول في تاريخ لبنان المعاصر، نظراً إلى حجمها ودلالاتها، أدركت بعدها الشيعية السياسية أن بقاء القوات السورية في لبنان أصبح مستحيلاً. وكان عليها استدراك الأمر بعد استقالة حكومة عمر كرامي التي هي الخسارة الكبرى الأولى للتحالف السوري ـ اللبناني، بعدما كرّت سلسلة التراجعات، التي عبّرت عنها الانتخابات النيابية التي أوصلت أغلبية تمثل انتفاضة ١٤ آذار تحت شعارات الحرية والسيادة والاستقلال والمصالحة الوطنية. ومعها دخل لاعبون إلى المعادلة السياسية كانوا بالأمس مهمّشين، وتعدّلت الأحجام السياسية، وخرج من كان في السجن، وعاد من كان في المنفى لتقف البلاد أمام مشهد سياسي جديد. ومع هذا حافظت الثنائية الشيعية (أمل وحزب الله) على حصتيهما نسبياً، لكن في معادلة كانت الغلبة فيها للآخرين.

خسر حزب الله باغتيال الحريري غطاء لبنانياً قوياً، ففي تقويم الحزب للدور الذي أداه الحريري تتقاطع عدة معطيات، أبرزها دوره في تأمين الإجماع الإسلامي واللبناني لما يملكه الحزب من سلاح، رغم معرفته مدى كلفة «خيار المقاومة» على لبنان. وعلى المستويين الدولي والعربي كان الغطاء الذي مثّله الحريري أوسع امتداداً، وحدوده من العاصمة الأمريكية حتى العاصمة الفرنسية، وصولاً إلى العواصم العربية. ولعل الدور الذي أداه في الوصول إلى اتفاق ١٦ نيسان/أبريل ١٩٩٦ الذي شرعن المقاومة وحمى المدنيين ما وراء خطي القتال، لا يحتاج إلى استعادة. والخسارة الثانية للحزب تمثلت بخروج الدور السوري من المعادلة اللبنانية، هذا الدور الذي من خلال وصايته على لبنان، منع بأساليب عدة مجرد الاعتراض على المقاومة

وخياراتها حتى بعد الانسحاب الإسرائيلي من الجنوب عام ٢٠٠٠. فقد بقي خيار المقاومة في منأى عن المناقشة طيلة السنوات الخمس التي تلت التحرير، وكانت فيها الإدارة السورية للبنان تضبط إيقاع الشعارات والخيارات والتوازنات تحت عنوان ترابط المسارين.

هذه الخسارة التي مُني بها الحزب باتجاهين: جريمة الاغتيال، والخروج السوري، والتداعيات الحاصلة في المشهد السياسي اللبناني بتأثير كل منهما، أفقدت الحزب دعامات قوته السياسية على الصعيد الوطني، وهو ما أدى إلى خسارته الغطاء السياسي والشعبي خارج حدود طائفته، وتراجع الاحتضان الوطني الذي طالما حظي به.

لقد كان منطقياً أن يشارك الحزب في الحكومة للحدّ من خسائره، لكن هذه المشاركة بقدر ما كانت ضرورية، كانت لها مفاعيل سياسية بالغة الخطورة على مشروع المقاومة. لقد أصبح الحزب مضطراً بحكم مشاركته في الحكومة إلى اتخاذ المواقف والخوض في التفاصيل الخلافية التي كان ينأى بنفسه عنها، وخاصة أنه يجد نفسه في مواجهة غالبية عددية، في المجلس، وفي الحكومة، لذلك كان لا بد من ممانعات وانسحابات واعتكافات، ينتج منها خطاب تصعيدي وتجاذبات بينه وبين مختلف الأفرقاء.

وفي المشهد السياسي اللبناني اليوم «ثنائية شيعية» تمسك بزمام الواقع الشيعي السياسي، وتحدد الموقف من التطورات السياسية الداخلية، بحيث بدا معها أن الشخصيات الشيعية المستقلة خارج هذه الثنائية ليس لها أي دور فاعل، بعدما ساهمت الانتخابات الأخيرة وما قبلها في تثبيت هذه الحقيقة. لذلك تتجه الأنظار دائماً إلى ما يعلنه الثنائي من مواقف وما يقوم به كل منهما، ورصد ما يمكن التقاطه من تمايز، وهو نادر جداً في هذه المرحلة، الأمر الذي يُعدّ فعلاً «أهم تطور في الواقع الشيعي منذ الاستقلال» يراه البعض تمثيلاً لوحدة الطائفة وإلغاءاً للتنوع داخل البيئة الواحدة، بحيث يستخدم فيه الترغيب والترهيب.

ثامناً: إعلان الوثيقة السياسية الجديدة (٢٠٠٩) ومدلولاتها

في أواخر العام ٢٠٠٩ قدم حزب الله وثيقة سياسية جديدة ومهمة، يمكن اعتبارها أول محاولة مكتوبة من قبله تتضمن تجديداً للكثير من المفردات والمصطلحات في ما يتعلق بالشأن اللبناني، فضلاً عمّا تضمنته من قراءة للواقع

الدولي الراهن، ومشروع الهيمنة الأمريكية، وأثر هذا المشروع في الوطن العربي والعالم الإسلامي.

هذه الوثيقة هي آخر مستند أيديولوجي صدر عن الحزب، وهي إذ تسعى إلى التفصيل في الميادين الدولية والعربية والإسلامية والمحلية، فإنها لا تفعل ذلك إلا بهدف واحد محدد مسبقاً، وهو تبرير مهمة الصراع مع إسرائيل، ومشروع المقاومة وسلاح حزبها في لبنان. وعلى المستوى الدولي توضع أمريكا دولياً كخصم أول، واللافت أنه يجري تحليل سياساتها بعيداً عن الخطاب الديني، بل من خلال مصطلحات خطاب العولمة والتوحش الرأسمالي، وليس من خلال الحديث عن وحدة المستضعفين والشيطان الأكبر، كما في الوثيقة الأولى. كذلك تحضر أوروبا بصفتها ضعيفة وتابعة لحلف الأطلسي. وعلى المستويين العربي والإسلامي، تدعو إلى علاقات مميزة مع سورية، مشيدة بدورها ومساهمتها بالمقاومة، وهي تجعل في الوقت نفسه من إيران «أنموذجاً تحريرياً استقلالياً»، وتجعل من العلاقات الخلافية في الدواخل العربية والإسلامية مجرد توترات مفتعلة وإساءة توظيف للتعدد الديني والقومي، يتحمل مسؤوليتها «الغرب» وبعض التصوّرات اللامسؤولة عند بعض العرب والمسلمين.

تصف الوثيقة إسرائيل بأنها «خطر دائم»، وأن المواجهة معها «دفاع عن النفس»، وأن فلسطين «قضية مركزية» في الصراع من دون أن تحدد كيفية إدارة هذا الصراع وسبله الأنجع، وخاصةً أنها تطلب من «لبنان أن ينهض بقسطه الواجب في الصراع العربي ـ الإسرائيلي». وهي أيضاً لا تحدد مقدار هذا «القسط» في هذا الصراع الواجب على لبنان، وهذا هو أحد أبرز جوانب الاختلاف بين اللبنانيين، بحيث تبقى الاستراتيجيا الدفاعية عنواناً عريضاً وعاماً في هذا المجال.

أمام هذه القراءة، تتضاءل أهمية الحديث عن لبنان الدولة والمؤسسات في الوثيقة، وتصبح حديثاً تفصيلياً إزاء ثقل القضية الكبرى التي تواجه «الأمة» في تصدّيها للهيمنة الأمريكية والاستكبار العالمي والتخلص من الكيان الصهيوني.

مع ذلك، في الشأن اللبناني ثمة توجه جديد يبرز فيه الحزب لبنانيته بشكل واضح، على عكس الرسالة المفتوحة إلى المستضعفين في لبنان عام ١٩٨٥، التي يمكن اعتبارها بمثابة وثيقة الانطلاقة. نجد في هذه الوثيقة نصوصاً

قاطعة في الانتماء الوطني، مثل: «أن لبنان هو وطننا ووطن الآباء والأجداد، كما هو وطن الأبناء والأحفاد، وكل الأجيال الآتية.. هذا الوطن نريده لكل اللبنانيين على حد سواء يحتضنهم ويتسع لهم ويشمخ بهم وبعطاءاتهم، ونريده واحداً وموحداً، أرضاً وشعباً ودولة ومؤسسات، ونرفض أي شكل من أشكال التقسيم أو «الفدرلة» الصريحة أو المقنّعة، ونريده سيداً حراً مستقلاً، عزيزاً كريماً منيعاً قوياً قادراً، حاضراً في معادلات المنطقة».

ما يريده حزب الله من هذا الوطن ربما لا يختلف وفق هذا النص بعموميته عمّا يريده أي طرف سياسي آخر من معارضيه، إلا أن حزب الله يرى أن من أهم الشروط لقيام وطن من هذا النوع «أن تكون له دولة عادلة وقادرة وقوية، ونظام سياسي يمثل بحق إرادة الشعب وتطلعاته إلى العدالة والحرية والأمن والاستقرار والرفاه والكرامة..». إن التمعن في هذه الشروط المسبقة لقيام وطن، يجعل من قيامة هذا الوطن حلماً بعيد المنال. ذلك أن تحقق قيام الدولة وفق هذه المواصفات، كشرط مسبق لوجود الوطن وقيامته، لا معنى له طالما أن مكوّنات المجتمع السياسي اللبناني الأساسية غير متفقة على مضمون هذه الدولة وسياساتها وكيفية قيامها بوظائفها، ونطاق صلاحيتها وسيادتها على أرضها، وهذا بالفعل ما دفع الحزب إلى تخصيص فقرة كاملة تحت عنوان الدولة والنظام السياسي في وثيقته، يطرح فيها رؤيته للنظام السياسي اللبناني والإشكاليات التي تمنع إصلاحه وتحديثه بشكل مستمر.

لا يتردّد حزب الله في اعتبار الطائفية السياسية عائقاً قوياً أمام قيام الدولة وتحقيق ديمقراطية صحيحة يمكن في ضوئها أن تقوم الأكثرية المنتخبة بالحكم، والأقلية بالمعارضة.

تتضح الصورة أكثر حين يرفض الحزب معادلات الأغلبية والأقلية في مقاربة المسائل الوطنية، لأن مثل هذه المقاربات العددية مرهونة عنده بـ «تحقق الشروط التاريخية والاجتماعية لممارسة الديمقراطية الفعلية التي يصبح فيها المواطن قيمة بحدّ ذاته». لذلك هو يطرح التعاون البنّاء من أجل تكريس «المشاركة الحقيقية»، بين الطوائف اللبنانية طبعاً، التي تشكل الصيغة الأنسب، لحماية تنوعهم بعد حقبة سبّبتها سياسات قامت على النزوع نحو «الاستئثار والإلغاء والإقصاء». يمضي الحزب موغلاً في تنظيره للديمقراطية التوافقية التي يعتبرها صيغة سياسية ملائمة لمشاركة حقيقية من قبل الجميع، وعامل ثقة

مطمئناً لمكونات الوطن ولبناء «الدولة المُطمئنة» التي يشعر كل مواطنيها إنها قائمة من أجلهم.

وخصّصت الوثيقة بنداً مستقلاً تحت عنوان «المقاومة» طرحت فيه ما يعرف اليوم بنظرية الجيش والشعب والمقاومة، وهذا ما أسس لمرحلة جديدة عنوانها «محورية المقاومة، دوراً ووظيفة، في ردع العدو وتأمين حماية واستقلال الوطن»، وأن هذا الدور، وهذه الوظيفة، «ضرورة وطنية دائمة دوام التهديد الإسرائيلي، ودوام أطماع العدو في أرضنا ومياهنا، ودوام غياب الدولة القوية القادرة»، وأنه طالما الخلل موجود بين الدولة والعدو، فإن هذا يحتم تكريس «صيغة دفاعية تقوم على المزاوجة بين وجود مقاومة شعبية تساهم في الدفاع عن الوطن في وجه أي غزو إسرائيلي، وجيش وطني يحمي الوطن ويثبت أمنه واستقراره، في عملية تكامل أثبتت المرحلة الماضية نجاحها في إدارة الصراع مع العدو..»، على أن توضع هذه الصيغة «ضمن استراتيجيا دفاعية تشكل مظلة الحماية للبنان». وتعتبر الوثيقة أن هذا يتطلب أوسع مشاركة لبنانية في تحمل مسؤوليات الدفاع عن الوطن وتوفير سبل الحماية له، إلا أن هذه الاستراتيجيا الدفاعية المنتظرة لم تولد بعد.

في الخلاصة، يمكن القول إن الوثيقة السياسية لحزب الله (٢٠٠٩) قدمت صورة مختلفة عن تلك التي قدمتها الوثيقة الأولى التأسيسية التي أعلنت تحت اسم «رسالة إلى المستضعفين، في شباط/فبراير ١٩٨٥، والتي أكد فيها الحزب هويته الثورية الإسلامية البحتة وانتماءه إلى الأمة الإسلامية، وفي طليعتها إيران والتزامه بالولي الفقيه. في هذه الوثيقة، نجد محاولة متردّدة للتكيف مع وقائع ومعطيات الساحة اللبنانية.

تاسعاً: حزب الله والثورات العربية

لم يكن حزب الله متردَداً في الإعراب عن دعمه وتأييده لثورتي تونس ومصر. في البداية اختار حزب الله الإحجام عن إصدار أي موقف داعم، وقال السيد حسن نصر الله في خطاب ٧ شباط/فبراير: «لو كنا أعربنا عن تضامننا مع الثورة المصرية في وقت سابق، كانوا سيقولون إن الثورة يديرها حزب الله أو خلايا حماس أو حتى الحرس الثوري الإيراني. هكذا تصبح هذه الحركة الوطنية الحقيقية والأصلية متهمة بأنها تخدم برنامجاً أجنبياً».

بعد هذا الخطاب دشّن حزب الله قراءة استراتيجية أعلن فيها في احتفال «انتصار الثورات العربية» دعمه على لسان أمينه العام لما يعتبره: «إرادة حقيقية من الشعوب العربية والمسلمة التي تكافح من أجل العدالة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في وجه أنظمة استبدادية فاسدة وغير شرعية» تتلقى الدعم من الولايات المتحدة وإسرائيل. كان لسقوط نظام مبارك وقع احتفالي خاص لدى الحزب، الذي نجح في تهريب عناصره من السجون المصرية في خضمّ الفوضى والارتباك الأمني الذي عمّ مصر لأسابيع، بعدما اتهموا بتشكيل خلية أمنية تهدد الأمن القومي المصري أثناء حكم مبارك. بعض من هؤلاء كان حاضراً في الاحتفال وفي الصفوف الأمامية، وفي خطوة تحمل الكثير من المعاني والدلالات.

لم تكن ثورة مصر وحدها في نطاق اهتمام الحزب، ففي خطاب ألقاه في ١٨ آذار/ مارس ٢٠١١ تطرق السيد نصر الله إلى ما يجري في ليبيا والبحرين واليمن: «تحقق نصر كبير في تونس ومصر. ليبيا دخلت حرباً أهلية، وفي البحرين واليمن فإن الأنظمة تدفع شعوبها إلى شفا الحرب الأهلية»، لكنه، في ما خصّ البحرين، شنّ هجوماً عنيفاً على القمع الذي تعرض له المتظاهرون، مهاجماً بعنف قرار الحكومة البحرينية قمع معارضيها المسالمين، مديناً قرار مجلس التعاون الخليجي والسعودية إرسال الجنود لدعم ما أسماه النظام الفاسد الذي يدمر المساجد والحسينيات ويقتل الأبرياء والأطفال، متسائلاً عن سبب صمت الوطن العربي والعالم الإسلامي عن الظلم الذي يحيق بإخوانهم في البحرين: «هل لأنهم شيعة؟» مستغرباً عدم إثارة المسألة المذهبية عند الحديث عن دعم الشعب الفلسطيني أو المصري أو التونسي أو الليبي.

خاتمة

قاد حزب الله مشروع المقاومة في لبنان مؤكداً إسلاميتها، لكنه في الوقت نفسه حاول أن يلطّف البعد الأيديولوجي المذهبي في خطابه، وأن ينأى بنفسه عن المسائل الداخلية الخلافية، فكان ذلك طيلة فترة الصراع مع الاحتلال الصهيوني عاملاً مركزياً في احتضان المقاومة ودعمها حتى إنجاز التحرير عام ٢٠٠٠، إلا أن تطور الوقائع السياسية، وأداء الحزب بعد التحرير، لم يسجل نقلة جدية باتجاه مشروع الدولة والمواطنة، وبقي خطابه مشدوداً، على أولوية المقاومة، وهو ما شكّل ثغرة في برنامجه على مستوى الداخل، حوّله في ما

بعد في نظر قسم من اللبنانيين، إلى قوة كابحة لانطلاق مشروع الدولة المالكة لنصاب الشرعية الكاملة.

لقد تفاقم الأمر منذ صدور القرار الرقم (١٥٥٩) وما تبعه إثر اغتيال الرئيس رفيق الحريري، وخروج القوات السورية من لبنان، حيث بدا معها موضوع «السلاح و«حماية المقاومة» معضلة انقسامية لا تخلو من الأبعاد المذهبية والطائفية، فضلاً عن الدولية والإقليمية.

مجمل هذه التحديات، بدءاً من ملف المحكمة الدولية، إلى مشروع المقاومة، واستمراريته بما لا يتناقض مع قيام مشروع دولة المواطنة في لبنان، الدولة الوطنية القوية القادرة، التي تتجاوز هذا الاصطفاف والاحتراب السياسي الآخذ في التفاقم، هي من المهمات الملحّة التي يجد حزب الله نفسه في مواجهتها، في مشهد إقليمي وعربي ودولي معقّد.

٦٠ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن

مهند مبيضين
زيد عيادات

مقدمة

تتوزع خارطة القوى الإسلامية في الأردن بين تيارات مختلفة تتبنى أفكاراً دينية متنوعة وآراء سياسية متضاربة في كثير من سياقاتها، ولا سيّما في القضايا الأكثر حساسية، كقضية الدين والدولة، والموقف من النظام، والموقف من الأحداث الداخلية والخارجية الجارية في البلاد، كما يرفد هذا التنوع والتضارب في المواقف والآراء، قرب المجال الجغرافي الأردني من أكثر قضايا الشرق الأوسط حساسية وتأثره بها، ابتداء بالقضية الفلسطينية، ومروراً بارتدادات بعض الأزمات والمشاكل في الدول المجاورة، مثل: العراق وإيران وأفغانستان. . .، وهو ما أثرى بدوره مستوى الوعي السياسي في الأردن في شرائح عديدة من الشعب الأردني، وقلب مزاج شرائح أخرى نحو التديّن السياسي.

ومع أن الآراء بين القوى الإسلامية في الأردن تتضارب وتتعدد، إلا أنه يمكن القول إنها تكاد تتوحد وتقف على مسافة واحدة في بعض الآراء والأفكار، فمعظمها مثلاً، «لا يؤمن بالديمقراطية كنهج وعملية لتداول السلطة وتدبير الشأن العام، وتتأسس مقولاتها النظرية على الاعتقاد بكمال الدين الإسلامي، وعدم الحاجة إلى الاستفادة من نظم سياسية غربية منقولة. وعلى الرغم من الاختلاف النظري والعملي في توجهاتها وسياساتها، إلا أنها تشترك في معادة النظم الغربية، وتنظر إليها كمصدر تهديد تعمل على طمس الهوية

الإسلامية، وتسعى إلى الهيمنة والسيطرة على العالم الإسلامي، وهي تتبنّى منظوراً أممياً عالمياً في رؤيتها للعالم»[1].

أولاً: الإخوان المسلمون

نشأت معظم الحركات الإسلامية في الأردن في الخارج عقب انهيار دولة الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤، وأنشأت لها فروعاً في الأردن عقب انتهاء الحقبة الاستعمارية التي تعرضت لها سائر بلدان العالم الإسلامية، ونشطت في سياق تكوين الدولة الوطنية[2]، كما شهدت مرحلة الاستقلال عام ١٩٤٦ بداية تشكل الحركات الإسلامية في ظل أجواء من التسامح من قبل مؤسس الدولة الذي ينتسب إلى سلالة النبي (ﷺ)، حيث نشأت في العام نفسه جماعة الإخوان المسلمين[3] برعاية من الملك عبد الله الأول، وحضور بعض رموز الجماعة في مصر[4].

تميزت مرحلة التأسيس (١٩٤٦ ـ ١٩٥٣) ببناء علاقة وطيدة بين السلطة والإخوان، قائمة على أساس التعايش والاحترام المتبادل، حيث نظرت السلطة إلى الجماعة باعتبارها حليفة مساندة، تختلف عن الأحزاب والجماعات الأخرى التي كانت تعمل على زعزعة الأمن والاستقرار[5]، وقد استخدمت الحكومات والنظام في الأردن الإخوان في محاربة الأحزاب التقدمية اليسارية.

توازى المجال الاستراتيجي الجديد للإخوان في الأوساط الاجتماعية منذ بداية السبعينيات مع حالة صعود المدّ الإسلامي في المنطقة بصورة عامة، وبخاصة بعد نكسة عام ١٩٦٧، التي يعتبرها الباحثون والمفكرون العرب لحظة الإيذان بتراجع هائل في المشروع القومي واليساري في الشارع العربي، حيث طور الإخوان من أدواتهم الاجتماعية خلال تلك المرحلة، وتوسعوا في العمل

(١) حسن أبو هنية، **المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن** (القدس: مؤسسة فريدرش أيبرت، ٢٠٠٨)، ص ١٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) بسام العموش، **محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن** (عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٩ ـ ٢٠.

(٥) إبراهيم الغرايبة، **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٤٦ ـ ١٩٩٦** (عمّان: دار سندباد، ١٩٩٧)، ص ٥٤.

العام، وانتقلوا إلى المشاركة في اتحادات الطلبة والعمل النقابي، واستغلوا الأموال المتدفقة من الخليج باتجاه العمل الإسلامي والخيري خلال طفرة أسعار النفط عالمياً؛ كل ذلك ساهم في تعزيز وتجذير التيار الإسلامي داخل الشارع العربي عموماً، والأردني خصوصاً[٦].

دخلت العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلطة في الأردن مرحلة جديدة عام ١٩٨٩، فقد شهد الأردن تطورات داخلية خطيرة، بعد أحداث نيسان/ أبريل على خلفية انهيار سعر صرف الدينار، وارتفاع نسبة البطالة، وزيادة الأسعار والرواتب، التي أدت إلى موجة عارمة من الغضب والعنف والاحتجاج الشعبي، وتمكّن الملك حسين من احتواء هذه الأزمات، وأعلن عن بداية مرحلة جديدة، وذلك بإعادة الحياة البرلمانية وإطلاق الحريات العامة[٧]، حيث قطعت انتخابات ١٩٨٩ الشك باليقين حول الشعبية الكاسحة للإسلاميين عموماً، ولجماعة الإخوان خصوصاً، إذ تمكّن الإخوان الذين خاضوا الانتخابات بقائمة موحدة تحت شعار «الإسلام هو الحل» من نيل ٢٢ مقعداً من أصل ٨٠ مقعداً، كما حصل عدد من الإسلاميين المستقلين على قرابة أربعة مقاعد، وهو ما اعتبر نجاحاً إسلامياً ملحوظاً في مقابل النسبة المتواضعة التي حصل عليها القوميون واليساريون[٨]. هكذا، بدت جماعة الإخوان قوة شعبية وحيدة، ولا سيما بعد أن أسس الإخوان حزبهم السياسي «جبهة العمل الإسلامي» في العام ١٩٩٢، وهي الفترة التي بدأت تتأزم فيها العلاقة بين الإخوان والنظام الأردني على خلفية أوضاع سياسية خارجية وداخلية عصفت بالبلاد.

بعد حرب الخليج الثانية في العام ١٩٩١، التي تسبّبت بعزل النظام بسبب موقفه السياسي، تفجرت خلافات حادة بين النظام والإخوان مع بدايات مفاوضات السلام في العام نفسه، وتعزّزت الفجوة مع إقرار قانون انتخاب جديد يقوم على مبدأ الصوت الواحد للناخب، وهو القانون الذي رأى الإخوان أن هدفه الأول والرئيسي تحجيم تمثيلهم النيابي، والحيلولة دون قدرتهم على

---

(٦) المصدر نفسه.

(٧) إبراهيم السيد هنداوي، «نبية أحمد وبناء المرأة المسلمة،» المجتمع، <http://www.almujtamaa.com>.

(٨) محمد أبو رمان، «الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: «نكسة سياسية» عابرة أم تآكل في الجماهيرية؟،» مدوّنة الكاتب محمد أبو رمان (مدوّنة جدران) (٢٣ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٧)، ص ١٨.

إعاقة تمرير معاهدة السلام القادمة، التي وقّعت فعلاً بين الأردن وإسرائيل عام ١٩٩٤، ثم أقرّت من خلال مجلس النواب الثاني عشر الذي تشكل عام ١٩٩٣، وحصد فيه الإخوان ١٧ مقعداً، متراجعين عن حصتهم خلال المجلس السابق[٩]، حيث سبّب هذا التراجع مقاطعة الإخوان الانتخابات النيابية في العام ١٩٩٧. واستمرت الفجوة والخلافات بين مؤسسة الحكم والإخوان إلى حين رحيل الملك حسين عن الحكم في عام ١٩٩٩، وتولّي ابنه الملك عبد الله الثاني مقاليد الأمور، حيث فتحت صفحة جديدة في العلاقة بين الحكم والإخوان[١٠]، كان أبرز أحداثها رحيل قادة حماس عن الديار الأردنية وما اقتضته من ملابسات سياسية وأمنية.

بعد احتلال العراق عام ٢٠٠٣ فرضت السياسية الأمريكية نحو الإصلاح السياسي والديني في المنطقة نفسها على العلاقة بين النظام والإخوان، حيث شهدت الأزمة حالة من التهدئة، بل ومجالات من التفاهم الضمني، أدت إلى عودة الإخوان إلى الحياة النيابية، فشاركوا في انتخابات عام ٢٠٠٣ وأظهروا تمثيلاً ساحقاً للوسط الفلسطيني في الأردن[١١]، ثم شهدت العلاقة بين الإخوان والنظام أزمة حادة مع فوز حماس في الانتخابات التشريعية الفلسطينية في عام ٢٠٠٦، بالموازاة أيضاً مع تولي زكي بني رشيد ـ المقرّب من حماس ـ أمانة جبهة العمل الإسلامي، ما اعتبرته الحكومة تحدّياً، فوضعت يدها على جمعية المركز الإسلامي التابعة لجماعة الإخوان المسلمين بذريعة الفساد المالي والإداري داخل الجمعية، وهو ما فسر بأنه محاولة من الحكومة لإضعاف القاعدة الجماهيرية للإخوان[١٢] لتبقى دوامة الأزمات والتهدئة هي السمة الغالبة في تلك العلاقة بين النظام وأقدم حركة سياسية إسلامية في الأردن.

ثانياً: حزب التحرير الإسلامي

لم تمض سنوات قليلة على تأسيس حركة الإخوان المسلمين في الأردن، وبحكم الواقع الجديد الذي أفرزه احتلال عام ١٩٤٨ لفلسطين، الذي أدى

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(١٠) المصدر نفسه.

(١١) انظر: عماد خضر، «جماعة الإخوان المسلمين في الأردن والعلاقة مع الحكم،» المسلم نت، <http://www.almoslim.net/node/96039>.

(١٢) انظر: أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٢١.

في ما بعد إلى قيام الوحدة بين الضفة الغربية والأردن (١٩٤٩ ـ ١٩٥٠)، وقيام الأردن بإصلاحات سياسية ودستورية بعد ذلك بعامين، حتى تأسس حزب التحرير الإسلامي في العام ١٩٥٢، على يد الشيخ تقي الدين النبهاني (١٩٠٨ ـ ١٩٧٧)[١٣]، بعد أن حسم الحزب خياراته النظرية والعملية باتجاه الإسلام، إذ بدأ بالاتصال بعدد من الشخصيات من أجل تكوين كتلة حزبية، أسفرت عن ولادة الحزب[١٤].

تقدم النبهاني بطلب ترخيص لحزب التحرير كحزب سياسي، وبناء على تقديم الطلب قام الحزب باستئجار مقر له في مدينة القدس، إلا أن طلب الترخيص رفض من قبل الحكومة الأردنية، باعتبار أن البرنامج المقترح للحزب «مخالف لمبادئ الدستور»[١٥]، ليذهب الحزب بعد ذلك إلى العمل السري. وقد شكل قيادة جديدة له برئاسة مؤسسه الشيخ تقي الدي النبهاني، وعضوية نمر المصري وداود حمدان، وأطلق على هذه القيادة اسم «لجنة القيادة»، وبقي زمام الحزب بيد النبهاني حتى وفاته في ٢٠ حزيران/ يونيو ١٩٧٧[١٦].

تركّز نشاطه كان الحزب في السنة الأولى عامة في القدس وطولكرم والخليل ونابلس، وفي مخيمات اللاجئين حول أريحا، وحاول تأسيس بعض الفروع الأقل أهمية في جنين ورام الله والبيرة وبيت لحم، وحاول الانتشار في المناطق الريفية، مكثفاً نشاطه في تلك القرى المعزولة، التي إنها لم تكن عرضة لمراقبة قوات الأمن، كما هي الحال في المدن[١٧].

نظرت السلطات الأردنية إلى هذا التأثير الواضح بقلق متزايد، وكان الحزب

---

(١٣) الشيخ تقي الدين النبهاني، فلسطيني، من مواليد قرية إجزم قضاء حيفا بفلسطين المحتلة. تلقّى تعليمه الأولي في قريته، ثم التحق بالأزهر، ثم دار العلوم بالقاهرة، وعاد ليعمل مدرّساً فقاضياً في عدد من مدن فلسطين. عُيّنَ بعد ذلك عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس، ثم مدرّساً في الكليّة الإسلامية في عمّان. في عام ١٩٥٢ أسّس حزبه وتفرّغ لرئاسته ولإصدار الكتب والنشرات التي تُعدُّ في مجموعها المنهل الثقافي الرئيسي للحزب. تنقّل بين الأردن وسورية ولبنان حتى وفاته في بيروت وفيها دُفِنَ.

(١٤) إحسان سمارة، **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكرة الإسلامي**، ط ٢ (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١)، ص ١٤٧.

(١٥) أحمد البغدادي، **حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، ص ١٢.

(١٦) انظر: سمارة، المصدر نفسه، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

(١٧) عوني جدوع العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي** (بيروت: دار اللواء للصحافة والنشر، ١٩٩٢)، ص ٦٢.

يتجاهل التحذيرات المتكررة التي تصدرها السلطات نتيجة ثقته بنفسه الزائدة، التي دفعته إلى تحريض جموع المصلين ضد الدولة علانية[١٨]. لجأ أعضاء الحزب من حين إلى آخر إلى مقاطعة الخطبة، وطرح أسئلة تتفق وروح فلسفة الحزب، أو تكرار أقوال الشيخ أحمد الداعور، ممثل الحزب في البرلمان الأردني بعد الصلاة، أو دخوله في مناقشات سياسية مع المصلين[١٩]، إلا أن الدولة الأردنية استطاعت إضعاف حركة الحزب والتضييق على نشر أفكاره في المساجد، بعد أن قدمت مشروع قانون للوعظ والإرشاد في أواخر العام ١٩٥٤، اعتبر إلقاء الخطب والتدريس في المساجد عملاً غير قانوني، إلا بإذن خطي من قاضي القضاة أو من ينوب عنه، وهذا الإذن قابل للإلغاء في أي وقت[٢٠].

وضع هذا القانون نهاية حاسمة لخطب الحزب السياسية في المساجد، فلم يحصل الكثير من خطباء الحزب على هذه التصاريح، وكان على الذين يحصلون عليها أن يفرغوا خطبهم من أي مضمون سياسي، وأن يتنكروا علانية لجميع علاقاتهم بحزب التحرير[٢١].

كان قانون الوعظ والإرشاد الجديد الذي طبّق في عام ١٩٥٥، هو الضربة الأمنية شبه الحاسمة لنشاط الحزب، في الضفة الغربية، مروراً بسلسلة من الاختلافات بين أعضاء الحزب التي ساهمت في إضعاف نشاطه، والتي حدثت في أواسط الخمسينيات عندما اختلف الشيخ تقي الدين النبهاني الذي انتقل إلى بيروت مع العديد من الدعاة التحريرين في الضفة الغربية. وقد أدى ذلك إلى استقالة الكثير من الأعضاء في نابلس عام ١٩٥٦، وتقليص الحزب في تلك المنطقة إلى فرع واحد في قلقيلية، كما فصل الشيخ النبهاني عدداً من القادة الذين اختلفوا معه بعد سنتين من ذلك، وبعد ذلك أصدرت السلطات الأردنية أمراً بترحيل العديد من أكثر الأعضاء بروزاً في منتصف عام ١٩٥٦، ما أدى إلى وقف مؤقت لنشاطات الحزب في القدس[٢٢].

عقب النكسة الفلسطينية واحتلال الضفة الغربية، انتقل حزب التحرير بعد

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٤.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.

عام ١٩٦٧ إلى الضفة الشرقية من الأردن، بسبب هجرة النازحين التي تلت النكبة الثانية التي حلت بالشعب الفلسطيني، وبالتالي أصبح نشاطه متركزاً في الضفة الشرقية، وإن بقي له نشاطه الخاص في فلسطين المحتلة، الذي تركز على التثقيف الجماهيري وطبع كتب الحزب(٢٣)، ليتبنّى في ما بعد استيراتجيته الجديدة بالعمل على تأسيس فروع له في كل من سورية والعراق ولبنان وتركيا وغيرها من البلاد العربية والإسلامية.

وعلى الرغم من الهزّة الداخلية التي عصفت بالحزب في أواسط الخمسينيات، فقد استمر نحو أربعة عقود من تأسيسه متماسكاً في وحدة كلمته في ما يبدو للناظر من الخارج، وكان مضرب المثل في ذلك بين الجماعات الإسلامية الأخرى التي أصابها الانشقاق والتصدّع في وقت مبكر من عمرها. إلا أن هذا الحزب تعرض أخيراً لما تعرضت له الجماعات الإسلامية الأخرى من الانشقاق والتصدّع في مطلع التسعينيات(٢٤)، حيث تجسّد هذا التصدّع بخروج حركتين: حركة المهاجرين بزعامة عمر البكري، ومقرها لندن، وأخرى في الأردن انشقت عن الحزب سميت بـ «الحركة التصحيحية لحزب التحرير»(٢٥) التي أصدرت نشرات خاصة بها تضمّنت الكثير من التنازلات عن المبادئ والأسس الفكرية للحزب(٢٦).

يرتكز حزب التحرير في رؤيته السياسية والدعوية للإسلام،على موضوع الخلافة الإسلامية، بهدف إنهاض الأمة الإسلامية من الانحدار الشديد الذي وصلت إليه، وتحريرها من أفكار الكفر وأنظمته وأحكامه، ومن سيطرة الدول الكافرة ونفوذها، وبغية العمل لإعادة دولة الخلافة الإسلامية إلى الوجود، حتى يعود الحكم بما أنزل الله(٢٧). يؤطر الحزب طرحه في عبارة موجزة لطالما يذكرها في أدبياته وإصداراته، حيث نصّ في غير موضع على أنه «حزب سياسي إسلامي مبادئه السياسية وعمله وغايته هو استئناف الحياة الإسلامية

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٢٤) عدنان عبد الرحيم الصوص، **حزب التحرير الإسلامي: التضليل السياسي** ([د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ١٨.

(٢٥) المصدر نفسه.

(٢٦) انظر: المصدر نفسه، ص ١٨.

(٢٧) تقي الدين النبهاني، **التكتل الاجتماعي في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠)، ص ١٨.

بإقامة دولة الخلافة»؛ فبهذه الكلمات الموجزة يعنون حزب التحرير طرحاً ثقافياً فكرياً سياسياً تم بناؤه على مدار ستة عقود كاملة، فالحزب يستقي كل أفكاره وآرائه وأحكامه ومواقفه من الإسلام، وقد شخّص حالة العالم الإسلامي بأن حاله منحطّ، وسبب انحطاطه هو غياب الإسلام عن واقع الحياة، ولكي تعود الأمة الإسلامية ناهضة، كان لا بد من العودة إلى الإسلام. . . ومن أجل هذه الغاية، قام الحزب ببناء تصور كامل ودقيق عن جميع جوانب الحياة الإسلامية، وعن دولة الخلافة، وهذا مرصود في أدبيات الحزب وإصداراته، حيث نجد النظام الاقتصادي في الإسلام، والنظام الاجتماعي في الإسلام، وكذا نظام الحكم، والتعليم، وشكل الدولة وأجهزتها، ونظام العقوبات، والأموال، والبيّنات، وأحكام السياستين الخارجية والداخلية، والكثير غيرها مما يلزم لبناء حياة إسلامية كاملة[٢٨].

عملُ حزب التحرير هو حمل الدعوة الإسلامية لتغيير واقع هذا المجتمع في بلاد المسلمين اليوم، وتحويله إلى مجتمع إسلامي عن طريق تغيير الأفكار غير الإسلامية الموجودة فيه إلى أفكار إسلامية، حتى تصبح رأياً عاماً عند الناس، ومفاهيم راسخة تدفعهم إلى تطبيقها والعمل بمقتضاها، وتغيير المشاعر غير الإسلامية الموجودة فيه حتى تصبح مشاعر إسلامية ترضى لما يرضي الله ورسوله، وتثور وتغضب لما يغضب الله ورسوله، وتغيير العلاقات غير الإسلامية القائمة فيه حتى تصبح علاقات إسلامية، تسير وفق أحكام الإسلام ومعالجاته[٢٩].

ولأن «فكرة «الدولة الإسلامية» «تتمتع» بحضور كثيف داخل البنية النظرية للحزب، وتهيمن على مجمل الفعاليات واستراتيجيات العملية التي طبعت مسار تشكل الحزب وسياسته ومنهجه[٣٠]، فحزب التحرير، يمكن تعريفه بإيجاز على أنه: «تكتل سياسي، وليس تكتلاً روحياً، ولا تكتلاً علمياً، ولا تعليمياً، ولا تكتلاً خيرياً، فالفكرة الإسلامية هي الروح لجسمه، وهي نواته وسر

(٢٨) «حزب التحرير في الذكرى الثامنة والثمانين لهدم الخلافة،» **الوعي**، السنة ٢٣ (تموز/يوليو - آب/أغسطس ٢٠٠٩)، ص ٢٧٠ - ٢٧١، نقلاً عن: فريدة طراز.

(٢٩) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي**، ص ١١٦.

(٣٠) تقي الدين النبهاني، **التكتل الحزبي** (منشورات حزب التحرير)، ص ١٤.

(٣١) **حزب التحرير** (منشورات حزب التحرير) (٩ أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ١٤.

حياته»[٣١]، والعقيدة الإسلامية باعتبارها عقيدة روحية سياسية، ليست انتماء فحسب، بل أساس العيش، وبها الحياة، ومن أجلها يبذل المرء حياته رخيصة. وهذا مقتضى الوعي على حقيقتها باعتبارها فكرة كلية تحلّ العقدة الكبرى للإنسان حلاً يفسر من خلاله معنى وجوده في هذه الحياة وإلى أين مصيره، وباعتباره قاعدة فكرية تنبثق عنها أنظمة الحياة ومقياس الأعمال والغاية من الحياة، وتبنى عليها كل معارف الدنيا وعلومها، باعتباره أساس الدستور، والمصدر الوحيد للقوانين ومواد الحكم، حتى في شكله وأجهزته[٣٢].

وعلى الرغم من أن الحزب يركز على مسألة التثقيف السياسي في منهجيته الدعوية، ولا يتبع استراتيجيات العنف في تنظيراته الحركية بشكل مباشر، إلا أنه يرى أن «الجهاد، باعتباره الطريق الشرعي لحمل الدين الإسلامي، هو وحده طريق حمل الدعوة في الدولة، وأما باقي الأساليب والوسائل فهي لا تعدو غير ذلك، ولا يصح أن تكون بديلاً من الجهاد»[٣٣].

لكن تبدو المفارقة أن الأردن، على الرغم من أنه ساحة نشاط رئيسية لحزب التحرير، وجميع قياداته كانت أردنية (من أصول فلسطينية)، إلا أن الحزب لا يرى الأردن جغرافياً واستراتيجياً مكاناً ملائماً لإقامة دولته الموعودة، فيكتفي بالنشر الإعلامي والفكري في الأردن، وينفي سعيه إلى نشاط عسكري، على الرغم من أن السلطات المعنية اتهمت الحزب بالمشاركة في ما سمي بمحاولة اغتيال الملك الراحل عام ١٩٩٣، من قبل بعض الأفراد من جامعة مؤتة العسكرية خلال حفل تخرجهم[٣٤].

وفي ما يتعلق بنظرته إلى الغرب وأنظمته السياسية والاقتصادية، فهو يعتبرها أنظمة كفر تناقض الإسلام، لأن «الإسلام يناقض النظام الرأسمالي، ولا يمكن إيجاد توفيق أو انسجام بينهما، فكل دعوة إلى التوفيق أو إلى الانسجام بين الإسلام والكفر هي دعوة إلى أخذ الكفر وترك الإسلام»[٣٥]، فالعالم الحديث يعني الرأسمالية ومعها الديمقراطية والقانون المدني وما شابه، وهذا

---

(٣٢) «حزب التحرير في الذكرى الثامنة والثمانين لهدم الخلافة،» ص ٦٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٣٤) أبو رمان، «الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: "نكسة سياسية" عابرة أم تآكل في الجماهيرية؟،» ص ١٤.

(٣٥) «نداء حار من حزب التحرير،» منشورات حزب التحرير (الخرطوم) (١٧ آب/أغسطس ١٩٦٥)، ص ١٢.

في نظر الإسلام كفر لا بد من محاربته وإزالته وإقامة حكم الإسلام[٣٦].

ومع أن الحزب ينظر إلى النظام الديمقراطي على أنه نظام كفر، إلا أنه، مع ذلك، لا يرى بأساً من الترشح إلى الانتخابات النيابية، مع الاعتقاد بكفر الديمقراطية والأنظمة العاملة بها في العالم الإسلامي، لأن مجرد التوجه إلى صناديق الاقتراع لا يعتبر ديمقراطية، فالديمقراطية نظام متكامل يقوم على أسس العلمانية[٣٧].

وبحسب الرؤية السالفة للحزب من الديمقراطية، فقد ظهرت اهتمامات الشيخ تقي الدين النبهاني بالبرلمان باعتباره منبراً من منابر الدعوة، وبالفعل، خاض الحزب انتخابات عام ١٩٥٤، وفاز الشيخ أحمد الداعور عن قائمة الحزب، وفاز في المرة الثانية عام ١٩٥٦، بعد أن أقدمت حكومة سعيد المفتي على حلّ مجلس النواب، إلا أنه ما بين العامين ١٩٥٧ و١٩٥٨ تم فصل تسعة أعضاء من مجلس النواب، كان من بينهم الشيخ أحمد الداعور، ممثل الحزب فيه، ثم حكم عليه بالسجن لمدة سنتين، ولذلك لم يشترك الحزب في أي من الانتخابات اللاحقة[٣٨] بعد هذا التاريخ.

بعد فوز جماعة الإخوان المسلمين في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٨٩، التي انتهت بفوز أحد أعضائها، وهو الناطق الرسمي باسم الجماعة، عبد اللطيف عربيات، بمنصب رئيس مجلس النواب الأردني، واجه الإخوان حملة شديدة من قبل حزب التحرير، مع أن الحزب كان من أوائل من استفاد من الأجواء التي يعيشها الأردن بعد الانتخابات النزيهة التي أذهلت العالم، فأخذ ينشر كتبه ومطبوعاته بحرية، ويطبع منشوراته التي كان يضربها سابقاً على الآلة الكاتبة في المطابع الأردنية ويوزيعها من دون ملاحقة أو معاقبة، بعد أن كان يوزعها سراً؛ ولأول مرة منذ أكثر من ٣٥ سنة يعقد الحزب مؤتمراً صحفياً تتناقل الصحف المحلية والعالمية حيثياته، ويتكلم فيه ناطقه الرسمي المنهدس عطا أبو الرشتة وهو يتمتع بحرية تامة[٣٩].

---

(٣٦) تقي الدين النبهاني، **الدولة الإسلامية**، ط ٥ (بيروت: دار الأمة، ١٩٩٤)، ص ١٧٤.

(٣٧) «الشروط الشرعية للاشتراك في الانتخابات النيابية،» بيان لحزب التحرير الإسلامي، ١/٨/١٩٩٢.

(٣٨) العبيدي، **حزب التحرير الإسلامي**، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

وازدادت حملة الحزب على الإخوان بعد مشاركتهم في الميثاق الوطني وموافقتهم عليه، واعتبر الحزب المعارض الرئيسي، والوحيد تقريباً، لبنود الميثاق الذي وافقت عليه جميع القوى والأحزاب الوطنية، ما عرّضه للاعتقال والمطاردة بسبب هذا الموقف[40]، وهو ما أدى إلى هجرة الكثيرين من قياداته إلى لبنان، بسبب الموقف المتسامح الذي أبدته السلطات اللبنانية معهم، حيث توفي الشيخ تقي الدين النبهاني عام ١٩٧٧ في بيروت عقب انتقاله إليها بسبب الملاحقة الأمنية، وخلفه في قيادة الحزب عبد القديم زلّوم[41]، الذي استمر في إمارة الحزب حتى وفاته عام ٢٠٠٣، حيث تولّى مهام منصب الأمير المهندس عطا أبو الرشتة، وهو لا يزال يقود الحزب.

ثالثاً: التيارات السلفية في الأردن

بدأت الملامح الأولى لبروز التيارات السلفية في الأردن في الثمانينيات، وقد ساهم عاملان رئيسيان في إثراء الوعي الأردني بالأفكار السلفية في هذه الفترة:

العامل **الأول** هو تأثر العاملين الأردنيين العائدين من الخليج بالدعوة السلفية الوهّابية.

والعامل **الثاني** ظهور السلفية الألبانية كظاهرة سلفية جديدة في شرائح عديدة من الوعي الأردني، وإن كانت هذه السلفيات غير معنية بالعمل السياسي، إلا أنها شهدت تنافساً شديداً مع الإخوان المسلمين على القواعد الشعبية، ووقفت بقوة في وجه المجموعات الصوفية وجماعة التبليغ، فاستثمرتها الدولة لكبح نشاط الإخوان المتصاعد.

شهد الأردن في مطلع التسعينيات بداية تمدد الأفكار الإسلامية الراديكالية إلى الداخل الأردني على أيدي الشباب الأردني العائد من الحرب الأفغانية ـ السوفياتية، وفي هذه الحقبة تكوّنت البذور الأولى للسلفية الجهادية في الأردن التي ساهمت ظروف داخلية وخارجية صعبة في تنشيطها في البلاد، وكانت

---

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٤١) عبد القديم زلّوم، فلسطيني من مواليد الخليل، وهو عالم من خريجي الأزهر الشريف، وصاحب كتاب **هكذا هدمت الخلافة**، وكتاب **الأموال في دولة الخلافة**.

الذروة في تبلور فكر القاعدة وهجرة العديد من الشباب الأردني إلى العراق للعمل ضد الأردن من الخارج بقيادة أبو مصعب الزرقاوي، حيث شهدت البلاد ظروفاً أمنية غير اعتيادية لم تنته إلا بمقتل الأخير، وتجميد أفكار منظر السلفية الجهادية في الأردن.

رابعاً: السلفية التقليدية (الألبانية)

يدل فحوى هذه الدعوة على أنها امتداد لدعوة الإسلام الأولى، لأنها تبغي الرجوع إلى الكتاب والسنّة، وفهمها على النهج القويم الذي كان عليه السلف الصالح، ومن ثم تعريف الناس بدينهم الحق، ودعوتهم إلى العمل بتعاليمه وأحكامه والتحلي بفضائله وآدابه[٤٢]، وتحذير المسلمين من الشرك على اختلاف مظاهره، ومن البدع والأفكار الدخيلة والأحاديث المنكرة[٤٣]، من خلال الدعوة إلى إحياء التراث الإسلامي والعمل على استعادة صورة الإسلام النقية[٤٤].

يعتبر الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (١٩١٤ ـ ١٩٩٩) المؤسس الحقيقي للسلفية التقليدية في الأردن، الذي تمكّن خلال حياته من صياغة مدرسة سلفية جديدة، وضعته كأحد أبرز الرموز السلفية في النصف الثاني من القرن العشرين، ونال شهرة واسعة في العالم الإسلامي وحظي بقبول كبير. وقد تميزت مدرسته السلفية الجديدة بسمات خاصة من سابقاتها في العالم الإسلامي، كالسلفية الوهّابية في الحجاز، والسلفية الإصلاحية في مصر، والسلفية الوطنية في المغرب، إلا أنها تشترك مع هذه السلفيات في الدعوة إلى الرجوع إلى الكتاب والسنّة ومنهج السلف الصالح، كحركة إصلاحية تسعى إلى الخروج من حال الركود العلمي والانهيار السياسي والسيطرة الاستعمارية[٤٥].

بدأ الشيخ الألباني حياته الفكرية من خلال علاقته بجماعة الإخوان

(٤٢) سليم الهلالي وزياد الدبيج، **الجماعات الإسلامية في الأردن في ضوء الكتاب والسنة**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٨١)، ص ١٧١.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) محمد إبراهيم الشيباني، **حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه**، ط ٢ (الكويت: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، ٢٠٠٤)، ص ١ ـ ٤٠١.

(٤٥) المصدر نفسه.

المسلمين في سورية، إلا أنه لم ينتظم رسمياً في صفوف الجماعة، حيث تمكّن من استقطاب عدد من أتباعها وأنصارها، ونجح في تكوين تيار لم يكن معروفاً بصورته السلفية النهائية، ليبدأ في هذه المرحلة بتطويرها على قاعدة منهجية أسماها «التصفية والتربية»، وهي ترجمة عملية للسلفية الإحيائية التي بشّر بها من خلال الدروس التي كان يلقيها في جولاته في مختلف مدن ومحافظات سورية. وكان ابتداء دخول دعوته إلى الأردن خلال السبعينيات عن طريق الدروس التي كان يدعى إلى إلقائها في الأردن بدعوة من الإخوان المسلمين، وخصوصاً شعبة مدينة الزرقاء التي كانت تضم إخوانيين أقرب إلى الاتجاه السلفي، كالشيخ عبد الله عزام، وذيب أنيس، وأحمد نوفل، ومحمد إبراهيم شقرة[٤٦]. وفي مطلع الثمانينيات من القرن المنصرم، التف عدد من التلاميذ حول الشيخ الألباني، فساهموا بشكل كبير في بسط أفكار الألباني من خلال رؤيتهم الخاصة، وكان أبرزهم: علي الحلبي، ومشهور سليمان، ومحمد شقرة، ومحمد موسى نصر، وسليم الهلالي.

يفسّر الألباني منهجه «التصفية والتربية» لاستئناف الحياة الإسلامية، وإنشاء المجتمع الإسلامي، وتطبيق حكم الله في الأرض في مقابل الإسلام السياسي، بالقول: «يجب على أهل العلم أن يتولوا تربية النشء الجديد في ضوء ما ثبت في الكتاب والسنّة، فلا يجوز أن ندع الناس على ما توارثوه من مفاهيم وأخطاء، بعضها باطل قطعاً باتفاق الأئمة، وبعضها مختلف فيه، وفيه وجه من النظر والاجتهاد والرأي. وبعض هذا الاجتهاد والرأي مخالف للسنّة، فبعد تصفية هذه الأمور، وإيضاح ما يجب الانطلاق والسير فيه، لا بد من تربية النشء الجديد على هذا العلم الصحيح، وهذه التربية هي التي ستثمر لنا المجتمع الإسلامي الصافي، وبالتالي تقيم لنا دولة الإسلام. ومن دون هاتين المقدمتين (العلم الصحيح، والتربية الصحيحة على هذا العلم الصحيح) يستحيل أن تقوم قائمة الإسلام، أو حكم الإسلام، أو دولة الإسلام»[٤٧].

وفي معرض نقده للإسلام السياسي والجماعات الإسلامية المعاصرة التي

---

(٤٦) محمد ناصر الدين الألباني، **مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام، وابن الصلاح**، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/[١٩٨٠م])، ص ٦٣.

(٤٧) محمد ناصر الدين الألباني، **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها** (بيروت: المكتبة الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص ٣٠ ـ ٣١.

تخالف منهجيته يقول: «جلّ اهتمامهم إنما هو في توجيههم إلى الأخلاق الإسلامية، وآخرون منهم لا شغل لهم إلا تثقيف أتباعهم بالسياسة والاقتصاد، ونحو ذلك مما يدور عليه كلام أكثر الكتّاب اليوم، ومع ذلك فهم جميعاً يسعون إلى إيجاد المجتمع الإسلامي وإقامة الحكم الإسلامي، وهيهات هيهات»[٤٨]. وفي موضع آخر يقول: «لا يخفى على كل مسلم عارف بالكتاب والسنة، وما كان عليه سلفنا الصالح، رضي الله عنهم، أن التحزّب والتكتل في الجماعات مختلفة الأفكار أولاً، والمناهج والأساليب ثانياً، فليس من الإسلام في شيء»[٤٩].

يؤسّس الألباني رؤيته النقدية لجماعات الإسلام السياسي في إطار منهجه «التصفية والتربية»، بالاعتقاد أن الطائفة المنصورة التي يبثّها في الوعي الإسلامي هي طائفة أهل الحديث، إلا أنه، وإن كان لا ينفي ارتباط الديني بالسياسي، يعتبر السياسة، «من الدين، وهي مأمور بها شرعاً على العموم»؛ إلا أنه مع ذلك يشدد في فتاويه على القول: «من السياسية ترك السياسية»[٥٠]. وإن بدا الألباني منقاداً لشوامخ الفكر السلفي في قضايا الإيمان والتوحيد، من أمثال ابن تيمية وابن القيم[٥١]، إلا أن إحياء التفكير الإسلامي الحرّ في بقية القضايا الاجتهادية «يشكّل جوهر السلفية الألبانية»، فلا بد من فتح باب الاجتهاد، لأنه مصدر مهم من مصادر الشريعة الإسلامية، وضرورة من ضرورات وجودها واستمرارها، ولا يجوز لأحد «أن يغلق بابه الذي فتحه الله، أو يلغي أمره الذي شرّعه الله»[٥٢].

تؤمن المنهجية المتكاملة للسلفية الألبانية من منظور «التصفية والتربية»، بكمال الدين الإسلامي والعمل على أسلمة المجتمع من القواعد الشعبية، لا من قواعد الدولة، ليفضي في النهاية إلى إقامة دولة الإسلام واستئناف الحياة

---

(٤٨) محمد ناصر الدين الألباني، **مختصر العلوم للعلي الغفار**، تأليف الحافظ شمس الدين الذهبي، ط ٢ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩١)، ص ٨٥ ـ ٥٩.

(٤٩) محمد ناصر الدين الألباني، **جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات**، ط ٢ (عمّان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٣)، ص ١٠ ـ ١١.

(٥٠) مشهور حسن آل سلمان، **السياسة التي يريدها السلفيون** (عمّان: الدر الأثرية، ٢٠٠٤)، ص ٣٣.

(٥١) انظر: الهلالي والدبيج، **الجماعات الإسلامية في الأردن في ضوء الكتاب والسنة**، ص ٣٦ و١٧٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

الإسلامية على منهج الاتّباع، الذي يُعدّ من أهم الأركان الأساسية لمفهوم «التصفية والتربية» في دعوة الألباني. يرى الألباني وتلاميذه في التكتلات الإسلامية، سواء كانت طهورية، كجماعة التبليغ أو التصوف، أو سياسية، كحزب التحرير والإخوان المسلمين، أنهم خارجون عن منهج الاتّباع، لأنهم انحرفوا عن هدي الكتاب والسنّة، وسلكوا طرائق البدعة التي حذرت منها السنّة[٥٣]. وبالرغم من انتقاد الألباني لتلك التكتلات الإسلامية، إلا أنه لا يعارضها، ما دامت التزمت على منهج الاتّباع.

أما بخصوص الانتخابات النيابية، فيراها جزءاً من الأنظمة الكفرية التي لا تحكم بما أنزل الله، فيقول: «أما الانتخابات السياسية، فهي بالطريقة الديمقراطية حرام ولا تجوز، والمجالس النيابية التي لا تحتكم إلى كتاب الله وسنّة رسوله إنما تتحاكم إلى الأكثرية، فهي مجالس طاغوتية، لا يجوز الاعتراف بها، فضلاً عن أن يسعى المسلم إلى إنشائها، ويتعاون في إيجادها، وهي تحارب شرع الله، لأنها طريقة غربية من صنع اليهود والنصارى، ولا يجوز شرعاً التشبّه بهم»[٥٤].

خامساً: السلفية الجهادية

ابتداءً من مرحلة المفاصلة والمصادمة بين النظام الناصري والإخوان، وانتهاء بأفكار سيد قطب الراديكالية في ستينيات وسبعينيات القرن المنصرم، التي أحدثت قطيعة معرفية مع السلفيات الإحيائية، تأسست الجذور الأولى للسلفية الجهادية في العالم الإسلامي، حيث باتت أفكار قطب تشكّل الدستور في وعي السلفية الجهادية في تنظيراتها النظرية والعملية.

وفي حقبة الثمانينيات ساهم الجهاد الأفغاني ضد الاحتلال السوفياتي في إعطاء زخم كبير للمدرسة الجهادية التي شارك فيها أحد أهم أقطاب ومنظّري الجهادية، وهو الأردني ـ من أصل فلسطيني ـ الشيخ عبد الله عزام، الذي غادر إلى أفغانستان، وعمل على تأسيس «مكتب الخدمات» منذ وصوله عام ١٩٨٤، وتمكّن الشيخ عزام من استقطاب عدد كبير من الراغبين في الجهاد من

---

(٥٣) انظر: المصدر نفسه، الذي يهاجم فيه التبليغ والتصوف وحزب التحرير والإخوان المسلمين.

(٥٤) محمد ناصر الدين الألباني، «مسائل عصرية في السياسة الشرعية،» **الأصالة**، العدد ٢ (١٥ جمادي الآخر ١٤١٣هـ[١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٢])، ص ١٧.

شتى أنحاء العالم الإسلامي، ومنها الأردن، حيث بلغ عدد الأردنيين حوالى الألف. وقد شكّلت هذه الأعداد نواة السلفية الجهادية في الأردن، وعقب حرب الخليج الثانية جاء من الخليج عدد من أتباع السلفية الجهادية، حيث شهدت التسعينيات انطلاقة السلفية الجهادية الأردنية(٥٥).

يعتبر الشيخ أبو محمد المقدسي أحد أهم منظّري السلفية الجهادية في الأردن بالاشتراك مع الشيخ أبي قتادة الفلسطيني، اللذين تبلورت على يديهما السلفية الجهادية في الأردن، بعد أن كانت مشتّتة من دون روابط أيديولوجية واضحة وتنظيمية صريحة، فقد شهد الأردن عشرات الخلايا السلفية الجهادية في مطلع التسعينيات، وفي مقدمتها جماعة جيش محمد والأفغان الأردنيين، إلا أن الولادة الحقيقية لهذا التيار كانت مع ما عرف بقضية «بيعة الإمام»، عام ١٩٩٤، وكان من أبرز أعضائها أبو محمد المقدسي، وأبو مصعب الزرقاوي، اللذان التقيا في أوائل التسعينيات، واتفقا على بدء العمل في الأردن فور عودتهما، وهو ما تم من خلال الدروس وتوزيع الكتب والنشرات التي كان يكتبها المقدسي، والتي تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وفق منهج جهادي ثوري يستند إلى تكفير النظام، والتحضير لتغييره عن طريق العنف الجهادي الثوري. وقد نجحت السلفية الجهادية في استقطاب عدد من الأعضاء وتجنيدهم في صفوف الحركة، حيث شهدت التسعينيات انتشاراً واسعاً لتيار السلفية الجهادية في معظم المدن الأردنية كعمان والزرقاء والسلط وإربد ومعان(٥٦).

لم يكن المقدسي رجلاً عادياً، فهو صاحب نظريات يعتدّ بها، ويعتبر من المنظّرين الأساسيين في الوطن العربي والعالم الإسلامي للمنهج السلفي الأصولي، وله العشرات من الكتب والمؤلفات في هذا الجانب، من أشهرها كتابه **ملّة إبراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين**، وهو مكرّس لفكرة التوحيد لله وحده، مكفّراً كل من يحكم بغير الشريعة الإسلامية الحاكمة، علاوة على تكفير كل ركائز هذه الأنظمة العربية والإسلامية الحاكمة من مؤسسات وأجهزة، بمن فيها المجالس النيابية(٥٧).

---

(٥٥) أبو هنية، **المرأة والسياسة من منظور الحركات الإسلامية في الأردن**، ص ٣٥.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٥٧) فؤاد حسين الزرقاوي، **الجيل الثاني للقاعدة** (بيروت: دار الخيال، ٢٠٠٥)، ص ١٣.

بعد أن أطلق سراح أبي محمد المقدسي وأبي مصعب الزرقاوي بعفو ملكي في ٢٣ آذار/مارس ١٩٩١، بعد سجن دام خمس سنوات على إثر بيعة الإمام، فقد سجلت لحظة الخروج في الوقت نفسه مفترق طرق في مسار هذا التيار، إذ بدأ الزرقاوي يتطلع إلى السفر إلى أفغانستان، بعد أن تجسّد التحالف بين القاعدة وطالبان بصورة كبيرة، وأعلن الأفغان مبايعتهم للملاّ محمد عمر أميراً للمؤمنين، وفي الوقت نفسه كانت الجبهة العالمية لمواجهة الصليبيين واليهود قد أعلنت عن نفسها، وهو ما أغرى الزرقاوي ومجموعته من «المفاتيح المهمة» في التيار إلى السفر إلى الخارج والالتحاق بالجبهات الجهادية العالمية. وفي المقابل فضّل المقدسي البقاء في الأردن واستئناف دعوته، مشيراً إلى أن آماله وطموحاته الحقيقية كانت تتمثل في نقل الدعوة والعمل بها إلى غرب النهر، أي فلسطين، وهو ما شكّل خلافاً جوهرياً في رؤية كلٍّ من المقدسي والزرقاوي[٥٨].

منذ تلك اللحظة، أي مغادرة الزرقاوي ومجموعته، أصبحنا أمام واقع مزدوج للتيار، الشق الخارجي منه بقيادة الزرقاوي، وقد استمر في محاولات لم تتوقف في تجنيد الأتباع وتنفيذ العمليات داخل الأردن، أما الشق الداخلي فكان منقسماً بين أتباع ومؤيدي الزرقاوي في الداخل ومؤيدي المقدسي[٥٩].

في هذه الأثناء، تحوّلت بوصلة السلفية الجهادية من الداخل إلى الخارج، فهاجر العديد من الأفراد إلى الخارج، في حين أصبح الداخل ساحة النشاط الأمني، وليس القيادي، وبدأت عمليات الإعداد بإشراف الزرقاوي أو برعايته، ويتولى تنفيذها أنصار التيار في الأردن أو وافدون عرب من الخارج[٦٠].

تقوم تصوّرات السلفية الجهادية على مفاهيم رئيسية حاكمة تمثل البنية الأساسية لخطابها، وقد أدى كل من المقدسي وأبو قتادة الفلسطيني دوراً حيوياً في التأسيس لمشروعية هذا التيار ومقولاته النظرية المتمايزة من التيارات والجماعات الإسلامية الأخرى، فيما كان عبد الله عزام قد سبقهم في وضع البصمات الأولى لأهمية الجهاد وفريضته، بل وتبنّيه لأفكار سيد

---

(٥٨) محمد أبو رمان وحسن أبو هنية، **السلفية الجهادية في الأردن بعد مقتل الزرقاوي: مقاربة الهوية، أزمة القيادة وضبابية الرؤية** (القدس: مؤسسة فريدرش إيبرت، ٢٠٠٩)، ص ٢٦.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(٦٠) المصدر نفسه.

قطب حول الحاكمية والجاهلية وغيرهما من المفاهيم في الساحة الأردنية[٦١].

تتضافر المفاهيم المفتاحية لدى السلفية الجهادية لتشكل مجتمعة نسقاً فكرياً متكاملاً ينسج التصوّرات الكونية والاجتماعية والسياسية لأفراد التيار السلفي الجهادي، والملامح العامة لخطابه السياسي؛ فالتيار يؤسس ابتداء لنفسه مرجعية تاريخية باعتباره ممثلاً لأهل السنّة والجماعة، وامتداداً لأهل الحديث، ويضع مسألة تحكيم الشريعة الإسلامية في صلب عقيدته الدينية والسياسية «الحاكمية الإلهية»، معتبراً أن من لا يلتزم بها، كما هي حال النظم العربية والإسلامية اليوم، كافراً بـ «الطاغوت» ينبغي الخروج عليه من خلال تشكيل حركة جهادية تعبأ للسير في هذا الطريق، تتآلف وتتمايز في هويتها الفكرية والحركية في الساحة (عقيدة الولاء والبراء)، وتتخذ من القتال المسلح استراتيجيا وحيدة لمواجهة هذه الحكومات عبر «فريضة الجهاد»[٦٢].

تتفق السلفية الجهادية عموماً مع السلفية التقليدية في معظم أصولها النظرية، إلا أنها تتفاصل معها في النواحي التطبيقية كأصول الإيمان التي من خلالها يتم توصيف السلفيين التقليديين بالمرجئة، وحيث يرى التقليديون الجهاديون أنهم خوارج وأصحاب فتن. يقول الألباني في هذا السياق: «نحن نعلم حقيقة يغفل عنها، أو يتغافل عنها على الأصح، أولئك الغلاة، الذين ليس لهم إلا إعلان تكفير الحكام، ثم لا يصدر منهم إلا الفتن»[٦٣].

حزب الوسط الإسلامي

يعتبر حزب الوسط الإسلامي حديث النشأة نسبياً، إذ تأسس عام ٢٠٠١. وقد جاءت فكرة التأسيس في سياق محاولة بناء عمل إسلامي سياسي في خط موازٍ لعمل جماعة الإخوان المسلمين، وكانت أصول الفكرة تقوم على مجموعة مآخذ وملاحظات على الإخوان وحزب جبهة العمل الإسلامي، ومحاولة بناء حزب سياسي أردني وسطي، يمارس العمل السياسي الإسلامي من دون تبعات العمل الدّعوي السياسي المباشر[٦٤].

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦٢) المصدر نفسه.

(٦٣) محمد ناصر الدين الألباني، **المقالات السنية في حزب التحرير والجماعات التكفيرية**، إعداد موسى بين عبد العزيز، كتاب السلفية (الرياض: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم، ٢٠٠٦)، ص ٧٠.

(٦٤) سميح المعايطة، «حزب الوسط الإسلامي،» **الغد**، ٢٠٠٨/٧/١٨.

ففي النصف الأول من التسعينيات، جرت مياه كثيرة في السياسة الداخلية والخارجية الأردنية، وكانت مفاوضات السلام مع إسرائيل أحد أبرز المؤثرات السلبية على العلاقة بين مؤسسة الحكم والإخوان. هذه المتغيّرات ألقت بثقلها على المناظرة داخل الإخوان، وعزّزت من نمو وصعود تيار ثالث، أطلق عليه لاحقاً «تيار الوسط»، يتبنى موقفاً وسطياً بين كل من الحمائم والصقور تجاه المشاركة السياسية والسلطة. ويمتاز هذا التيار بأن أغلب أفراده هم من الجيلين الثالث والرابع في عمر الجماعة، بينما أفراد الصقور والحمائم من الجيلين الأول والثاني[٦٥].

كانت مرحلة الستينيات في الأردن قد تأثرت بالمناخ الفكري العام للإخوان المسلمين في مصر، وتمفصلاتها بين إصلاحية حسن البنّا، وراديكالية سيد قطب، ما يمكن القول إنه أفرز مدرستين في المشهد الإخواني الأردني: المدرسة الأيديولوجية، والمدرسة البراغماتية؛ المدرسة الأيديولوجية التي مثلها تيار الصقور ـ المتأثر بأفكار قطب ـ وكانت ترى في الحكومات العربية حكومات جاهيلة لا تمثل الإسلام؛ ولم تقبل هذه المدرسة بالديمقراطية بكافة مضامينها، بل كانت تتحفّظ عليها بذريعة أنها نظام غربي يمنح الحكم والتشريع للشعب لا لله، ولذلك جهد هذا التيار في تفكيك مفهوم الديمقراطية إلى فلسفة وآليات، فقالوا: نقبل الآليات، ونرفض فلسفة الديمقراطية. لكن إذا كانت المفاضلة بين الديمقراطية والإسلام، فإنهم يختارون الإسلام، ما يعني أنهم يميّزون بين الديمقراطية باعتبارها هدفاً سياسياً مرحلياً، والإسلام باعتباره نظاماً سياسياً نهائياً[٦٦].

أما التيار البراغماتي الذي مثله تيار الحمائم المتأثر بأطورحات حسن البنّا وأفكار راشد الغنوشي وحسن الترابي ويوسف القرضاوي فقد رفع راية المشاركة السياسية بصورة واضحة، وحاول جرّ الجماعة إلى إعلان موقف فكري وسياسي بالقول بالنظام الديمقراطي، على اعتبار أن الفروق بينه وبين الإسلام هي فروق محدودة يمكن معالجتها. وخاض هذا التيار من أجل ذلك معركة داخل الجماعة مع تيار الصقور والمدرسة المتشدّدة التاريخية من عمر الجماعة، وبصورة خاصة

---

(٦٥) أبو رمان، «الإخوان المسلمون في الانتخابات النيابية الأردنية ٢٠٠٧: «نكسة سياسية» عابرة أم تآكل في الجماهيرية؟،» ص ٢٩.

(٦٦) المصدر نفسه.

في فترة السبعينيات، عندما قبل أحد أقطاب هذا التيار د. إسحق الفرحان أن يكون وزيراً، ما أدى إلى تجميد عضويته سنوات طويلة، ودفع الجماعة أيضاً إلى المشاركة في الانتخابات النيابية، ثم المشاركة في وزارة مضر بدران عام ١٩٩١[٦٧].

في عام ١٩٩٢، تأسس حزب جبهة العمل الإسلامي الذي شكّل استجابة جماعة الإخوان للبيئة السياسية الجديدة، وبخاصة بعد إقرار قانون الأحزاب السياسية. وقد سيطرت على نقاش الإخوان آنذاك أسئلة رئيسية، أبرزها المرجعية القانونية لعمل الجماعة بعد إقرار قانون الأحزاب[٦٨]. وكانت الفكرة الرئيسية لحزب جبهة العمل أن يجمع الإخوان وشخصيات وطنية أخرى تتبنّى المرجعية الإسلامية، وتتفق مع الإخوان على أهدافهم السياسية العامة. وبالفعل، شارك العديد من الشخصيات المستقلة في تأسيس الجبهة، لكن سرعان ما انسحب أغلبها مع أول انتخابات تنظيمية داخلية بسبب استئثار الإخوان بالمواقع القيادية[٦٩].

اللحظة الفارقة في هيمنة الوسط على القيادة، كانت مع قرار الإخوان بمقاطعة الانتخابات النيابية عام ١٩٩٧، حيث أدى ذلك إلى جدل كبير[٧٠] داخل الجماعة، ما أدى إلى خروج عدد من الشخصيات معه من الجماعة وفُصل آخرون، وكان عدد منهم مقرّباً في مراحل سابقة من تيار الوسط، ثم شكّلت مجموعة من الإخوان الخارجين لاحقاً (٢٠٠١) حزب الوسط الإسلامي[٧١].

ورغم الاتهامات التي حاول الصقور كيلها لحزب الوسط الخارج من رحم الخلافات حول علاقة الجماعة بالدولة وقانون الانتخاب، وضعف أداء حزب جبهة العمل الإسلامي بسبب استئثار الجماعة على الحزب، ومحاولة فرض رؤيتها عليه على أنه حزب موالاة، فقد ظلّ الحزب دائم التأكيد أن حزب الوسط له رؤيته الخاصة بمعزل عن الإشكاليات والخلافات الداخلية، إذ يقول

---

(٦٧) المصدر نفسه.

(٦٨) المصدر نفسه.

(٦٩) بسام العموش، **محطات في تاريخ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن** (عمّان: الأكاديميون للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧)، ص ٩ ـ ١٠.

(٧٠) أبو رمان، المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٣١.

هايل عبد الحفيظ، أحد الشخصيات المؤسسة للحزب: «نحن حزب سياسي أردني مرجعيته إسلامية، لا تحكمنا هذه التصنيفات في مواقفنا، فالذي يحكمنا هو الرؤية الشرعية والواقعية ومصلحة الأردن في قضية معينة، فيمكن أن نكون مع المعارضة، وفي موقف آخر لا مانع من أن نؤيد الحكومة»[٧٢].

ومن الزاوية السياسية، يتبنّى الحزب «الوسطية السياسية من خلال إحداث توازن بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية وتجديد الخطاب، وتحديث الواقع من خلال تأصيل الحديث وتحديث الأصيل في الفكر والممارسة، والانفتاح والتعارف من خلال احترام التنوّع والتعدد البشري لنقوم على الحوار والمجادلة بالتي هي أحسن. واعتبار المواطنة هي أساس العلاقة داخل المجتمعات الإسلامية ومع غير المسلمين، وتخليق الحياة العامة، وذلك من خلال تخليق العمل السياسي، كجزء من فهم الدين، فالإسلام هو دين الدولة الرسمي، وواجب الحزب تنقية القوانين مما يتعارض مع الأخلاق الإسلامية، وتعزيز آليات الشفافية والمحاسبة والحرية والمسؤولية والعدالة، وتحقيق التنمية الاقتصادية، ومعالجة الاختلالات المختلفة. والشريعة، كمرجعية نهائية، هي غير الرقابة الروحية والوصاية على الضمير والمعتقد الديني، وإنما هي منظومة قيمية ومعايير مرجعية يهتدي الناس لهديها في حياتهم»[٧٣].

تعلل نوال الفاعوري نشأة الحزب وتأسيسه بضرورة وجود حزب يجمع بين الأيديولوجيا والبرامجية، وهو ما يغيب عن الإخوان والجبهة؛ فهي تقول: «لم يؤسس حزب الوسط الإسلامي على خلفية خفية، بل على وجود قناعة عند هؤلاء المؤسسين بحاجة المجتمع إلى حزب يجمع بين الأيديولوجيا في المرجيعة والبرامجية في التطبيق، ولا يتبلور ذلك إلا من خلال مؤسسة حزبية سياسية تحت مظلة شرعية لتطبيق تلك البرامج بكافة أنواعها، لتكون قريبة من نبض الشارع ومتحسسة لحاجات الناس. ومن جهة أخرى تسهم في تعميم المنهج الديمقرطي لتوليد قناعة لدى الرأي العام بواقعية برامجها ومدى انسجامها مع التوجه العام»[٧٤].

---

(٧٢) **أدبيات حزب الوسط الإسلامي وتوجيهاته ومنهاجه الإصلاحي** ([د. م.]: منشورات الحزب، ٢٠٠٦)، ص ١١ ـ ١٢.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧٤) نوال الفاعوري، «الانتخابات الأردنية: رؤية استشرافية،» **العصر**، <http://www.alaser.com>.

هذا وقد نجح حزب الوسط الإسلامي في بداياته التأسيسية، إلا أن الحزب تعرّض لانتكاسات عديدة، أسفرت عن خروج عدد كبير من مؤسسيه منه، بحجة خروج الحزب عن الأسس التي قام عليها كحزب دستوري إسلامي يؤمن بالثوابت الوطنية، ويمارس عملاً سياسياً ضمن الإطار الأردني، وليس الاقتراب غير المحسوب من الحكومة»[٧٥].

في محصّلة هذا المشهد، يظلّ الحديث عن حزب إسلامي أو اتجاه إسلامي في بلد جلُّه مسلمون، مسألة تستحق البحث، لطرح أكثر العلاقات جدلاً، وهي علاقة الدين بالدولة، وبخاصة في دولة مثل الأردن تتبنّى مسألة الشرعية الدينية في خطابها المسوّغ لتكوين الدولة وصيرورتها، أو في مواقفها من القضايا الوطنية والعربية والإسلامية.

---

(٧٥) المصدر نفسه.

٦١ ـ الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق

مقداد النوري

مقدمة

ظهرت في العراق في النصف الثاني من القرن العشرين أحزاب وجمعيات إسلامية في ظل انتشار التعليم ونمو الوعي الثقافي والسياسي، وتبلور النخبة المثقفة في المجتمع العراقي، وتأثير بعض الحركات الإسلامية في التيار الإسلامي في العراق، ومن أبرزها حركة الإخوان المسلمين في مصر.

وكانت بدايات ظهور الجمعيات والحركات الإسلامية في صفوف المجتمع العراقي من خلال هيمنة العلماء والشيوخ على الحياة الثقافية والتعليم الكتاتيبي، ودور رجال الدين ومكانتهم الدينية والاجتماعية في أوائل القرن العشرين، وظهور المتصوفة في الأوساط الشعبية. وقد فسرت هذه النزعة الدينية في المجتمع نتيجة حكم الدولة العثمانية، التي حلّت محل الخلافة الإسلامية في حكم البلاد العربية، ومنها العراق، وبالتالي فإن العثمانيين قد مثّلوا الإسلام في عصره، والدفاع عنه ضدّ حالة الغزو والاحتلال الأوروبي التي تعرّضت لها البلاد العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين بشكل خاص. ولكن هذا المشهد لم يكن قد وصل إلى المرحلة التي يمكن أن تتشكل فيها الأحزاب الدينية أو الإسلام السياسي، كما حصل في العقود التالية[١].

ومن بين الأنشطة الإسلامية التي ظهرت في العراق في تلك الفترة،

---

(١) طارق حمدي الأعظمي، «نشوء الحركة الإسلامية السنية المعاصرة في العراق،» موسوعة دهشة، < http://www.dahshahencyclopaedia.com >.

تأسيس «جمعية النهضة الإسلامية» و«الجمعية الإسلامية» في منطقة الكاظمية في بغداد، وجمعيات إسلامية أخرى في كربلاء والنجف والموصل. ولكن تلك الجمعيات مع مجيء الاحتلال البريطاني للعراق عام ١٩١٤ تنوعت اتجاهاتها وقياداتها وشخصياتها، وأهدافها الدينية والسياسية، وقد تزامن ذلك مع قيام النظام الملكي عام ١٩٢١، وكان الأمر اللافت هو ظهور نقابة الأشراف في بغداد التي أصبح أول رئيس وزراء عراقي منها، وهو نقيب الأشراف عبد الرحمن النقيب.

وقد برز وتنوّع في تلك المرحلة العديد من الحركات الإسلامية في العراق، مثل الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي، وحزب الدعوة الإسلامية، في حين إن الحركات والتنظيمات الإسلامية الأخرى ظهرت في أغلبها في ثمانينيات القرن العشرين، وتزايد نشاطها بشكل واضح بعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، وجاء العديد منها كرد فعل لمواجهة الاحتلال وتداعياته.

وقد تنوّعت هذه الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق بشكل يبدو مختلفاً عن بقية التجارب في البلدان العربية، من حيث ثقلها السياسي، وتكوينها التاريخي، وإطارها العملي، فضلاً عن التعدد المعقّد والمركّب لها، والتفاوت في حجمها ونفوذها السياسي والأيديولوجي، وانتشارها الحركي. هذا التنوّع الكبير شهد طفرة هائلة بعد الاجتياح الأمريكي وسقوط نظام صدام حسين، إذ ظهرت تنظيمات وحركات إسلامية جديدة بخلفيات أيديولوجية ومرجعيات فقهية شديدة التنوع، فضلاً عن اعتمادها لأساليب مختلفة، وانتشارها في مناطق متنوعة أو انحباسها في بيئات أو طوائف محددة، وهي تفاوتت بشكل كبير في تأثيرها ونفوذها وامتدادها ووسائل عملها ومواقفها من الاحتلال الأمريكي، ومن الحكومة العراقية التي تشكّلت أثناء الاحتلال. وقد بلغ عدد هذه التنظيمات والأحزاب، بشكل عام، بحسب التتبع البحثي الذي قمنا به: حوالى ٤٥ حركة وحزباً إسلامياً، الأمر الذي شكّل عبئاً ثقيلاً على الدراسة، وكاد يحوّلها إلى لائحة تعريفية وصفية. لذلك عمدنا إلى إجراء منهجي لتصنيف هذه الحركات، وأيضاً لم تكن عملية التصنيف سهلة، إذ لم يكن ممكناً اعتماد معيار واحد للتصنيف، وعليه لجأنا إلى أكثر من معيار تصنيفي لتسهيل عملية التحليل والترابط المنهجي للبحث.

ينقسم هذا البحث إلى قسمين: يعالج **القسم الأول** الحركات والتنظيمات

الإسلامية السنّية، وفيه اعتمدنا معياراً تعددياً للتصنيف الذي يشمل حوالى ٢٦ حركة وتنظيماً، راعينا فيه البعد التاريخي والأيديولوجي والإثني والفقهي والجهادي. أما **القسم الثاني** الذي يتناول الحركات والتنظيمات الشيعية، فقد اعتمدنا فيه على معيار ثنائي الأبعاد، انطلقنا فيه من اعتبار المشاركة في الحكومة ومجلس النواب بالنسبة إلى هذه الأحزاب أساس عملية التصنيف، كون التنظيمات والحركات الشعبية لم تشهد حالة تمايز أكبر من هذا المتغيّر، رغم ما بينها من تنافس وصراع.

في كل الأحوال، عملية التصنيف هي اجتهاد يقوم به الباحث من جهة، وهي خاضعة للتغيّر لأن القوى نفسها داخل الفئات التي نقوم بتصنيفها تطور مواقفها وتغيّر مواقعها، بحسب ما تواجهه من وقائع من جهة أخرى. لذلك تبقى المسألة منهجية بالدرجة الأولى.

• الحركات والتنظيمات الإسلامية السنّيّة

أولاً: الأحزاب الإسلامية (التاريخية)

وهي الأحزاب الإسلامية التي لها مرجعية تاريخية في ساحة العمل الإسلامي في العراق منذ عدة عقود، وارتبط تأسيسها بالحركات الأم التي ظهرت في بعض البلدان العربية، ومن أبرزها جماعة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي.

١ ـ جماعة الإخوان المسلمين(*)

ظهرت هذه الجماعة من البنية الثقافية والاجتماعية في العراق في أربعينيات القرن العشرين من خلال نخبة من علماء الدين والشيوخ في بغداد والموصل، الذين بدأوا على أساس تكوين جمعيات أسلامية دعوية لها طابع ديني وثقافي، ثم تحول ذلك إلى تأسيس جماعة الإخوان المسلمين في العراق متأثرة بالحركة الأم التي ظهرت في مصر.

(*) هناك بحث مفصّل عن جماعة الإخوان المسلمين في العراق في الفصل الثالث من هذه الموسوعة.

وشهدت علاقة جماعة الإخوان في العراق مع رجال الحكم الملكي الكثير من الإيجابية، مما أفسح المجال أمامها لممارسة نشاطاتها، وازدادت مكانتها في المجتمع العراقي مع انضمام طلبة الكليات والمعاهد والمدرّسين والمعلمين إلى صفوفها.

ولم تتلق جماعة الإخوان أنباء عن قيام ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨ بالكثير من الارتياح، ومجيء حكم الزعيم عبد الكريم قاسم الذي انحاز في سياسته الداخلية إلى العدو التقليدي للإسلاميين آنذاك، وهو الحزب الشيوعي العراقي، حيث سعى قاسم إلى إيقاف نشاط جماعة الإخوان، ورفض طلباً تقدموا به إلى الحكومة لتأسيس حزب جديد باسم «الحزب الإسلامي» كامتداد للجماعة.

ولكن إصرار قيادات الإخوان أدى في نهاية المطاف إلى ظهور الحزب الإسلامي في مطلع ستينيات القرن العشرين، وانتشرت فروعه في عدة مدن عراقية خارج بغداد، على الرغم من تعرّض قيادات الحزب للملاحقة والاعتقال من قبل الأجهزة الأمنية، مما أجبر بعضاً منها على اللجوء إلى سورية والسعودية بعد ذلك.

إلا أن جماعة الإخوان المسلمين في العراق تعرّضت إلى انتكاسة كبيرة بعد قيام ثورة ١٧ ـ ٣٠ تموز/يوليو ١٩٦٨، ومجيء حزب البعث العربي الاشتراكي إلى الحكم، وحملة الاعتقالات التي واجهت قيادات وأعضاء الجماعة، التي لجأت إلى خارج البلاد لتستقرّ لأكثر من ثلاثة عقود في دول أخرى، منها السعودية والإمارات وسورية وبريطانيا. واتجهت الجماعة إلى ممارسة العمل الإسلامي في الخارج، في حين إن من تبقى من قياداتها وأنصارها في الداخل، ولم يتعرضوا للإعدام أو السجن، تحولوا إلى ممارسة حياتهم اليومية بعيداً عن العمل التنظيمي. وهذا الأمر أثر بشكل كبير في فاعلية وقدرة الجماعة على العمل الإسلامي داخل العراق وخارجه طوال تلك الفترة.

إلا أن مجيء الغزو الأمريكي للعراق في عام ٢٠٠٣، وسقوط نظام الحكم، أفسح المجال أمام قيادات جماعة الإخوان المسلمين في العودة إلى البلاد، وممارسة العمل السياسي من خلال المشاركة الفاعلة للحزب الإسلامي العراقي في العملية السياسية التي رعتها واشنطن، وأصبح قياديو الحزب أعضاء في مجلس الحكم الذي تشكّل بعد السقوط، وفي الجمعية الوطنية أيضاً، ثم في تشكيلات الحكومات العراقية المتعاقبة في عامي ٢٠٠٤ و٢٠٠٦، وتولى

الأمين العام المساعد للحزب الإسلامي منصب نائب رئيس الجمهورية، وأصبح الأمين العام المساعد الذي تبعه رئيساً لمجلس النواب عام ٢٠١٠.

ورغم التحالف بين الحزب الإسلامي وبعض القوى السياسية السنّية باسم «جبهة التوافق العراقية» التي شاركت في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥ والنفوذ الذي حظي به الحزب في المناطق والمدن السنّية، إلا أن الحزب واجه حملة اغتيالات طالت عدداً من قياداته، وهجمات على مقاره، وتراجعاً ملحوظاً في مكانته في تلك المناطق. وانشقاقاً في صفوفه، وانسحاباً لعدد من قياداته، من أبرزهم الأمين العام السابق طارق الهاشمي، ومعه أعضاء آخرون من الحزب الذين شكّلوا تجمعاً جديداً انضم إلى القائمة العراقية باسم «قائمة التجديد».

وقد انعكس ذلك على تفكّك جبهة التوافق العراقية التي يمثل الحزب الإسلامي أحد أعمدتها، وخاض الحزب الانتخابات البرلمانية في عام ٢٠١٠ ضمن هذه الجبهة التي تراجعت مكانتها بشكل كبير في المناطق السنّية، ولم تحقق سوى ٦ مقاعد في مجلس النواب المكوّن من ٣٢٥ مقعداً. مما دفع الحزب الإسلامي إلى التحالف مع «ائتلاف وحدة العراق» الذي حصل على ٤ مقاعد في المجلس، وشكلا تحالفاً جديداً باسم «تحالف الوسط» الذي أعلن تأييده لرئيس الوزراء نوري المالكي وقائمة التحالف الوطني في تشكيل الحكومة العراقية الجديدة، مع تأكيد الحزب الإسلامي على أنه يتفاوض ممثلاً عن المكوّن السنّي الذي يمثله في الأساس، داعياً إلى إطلاق سراح المعتقلين، ومشترطاً أن تشارك القائمة العراقية ذات الأغلبية السنّية في الحكومة المقبلة، رافضاً المشاركة بحقيبة وزارية خصّصت للحزب بسبب ما أعلنه من هيمنة الكتل السياسية الكبيرة على المناصب الوزارية والسيادية.

ويبدو أن المبادئ الدينية والثقافية لجماعة الإخوان المسلمين التي وضعها مؤسسوها الأوائل، قد أخذت تتراجع وتميل إلى الواقعية السياسية، وخاصة مع الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، حيث تحولت الجماعة إلى العمل السياسي والمشاركة في الحكومات العراقية المتعاقبة، والتعاون الوثيق مع الولايات المتحدة، وسعت الجماعة إلى أن يكون لها مكانة بارزة في خارطة القوى السياسية الفاعلة في البلاد والمشاركة في العملية السياسية.

وقد فسّرت قيادات الجماعة ذلك بأنه محاولة من أجل عدم انفراد وهيمنة القوى (الطائفية) على مقاليد الأمور في البلاد، والتعبير عن طموحات وهموم

مكوّنها السنّي الذي تنتمي إليه. إلا أن ذلك لم يتحقق في واقع الحال، وتراجعت شعبية الجماعة في مناطقها الحاضنة والمؤيدة لها، مما أحدث انشقاقاً في صفوفها، وانتقالاً لبعض قياداتها إلى التحالف مع قوى سياسية أخرى. أما البعض الآخر، فقد قرر الابتعاد وممارسة عمل الشورى داخل الجماعة، أو العودة إلى بلاد المنفى التي قدم منها. ولم يبقَ للجماعة إلا مقاعد قليلة في مجلس النواب، وبذلك تراجعت مكانة الجماعة في العراق عام ٢٠١٠.

٢ ـ حزب التحرير

هو تنظيم إسلامي سياسي يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية وتوحيد المسلمين تحت مظلة الخلافة، وينشط الحزب سياسياً وإعلامياً ودعوياً، ويتخذ الأعمال المادية، مثل الأعمال المسلحة، وسيلة في سبيل تحقيق أهدافه.

وقد تأسس الحزب في مدينة القدس عام ١٩٥٣ على يد القاضي تقي الدين النبهاني، ونظم نفسه في حزب سياسي له إمارة يتولاها أمير الحزب، وينتخب داخلياً بحسب آليات حزبية معينة، وظلّ النبهاني الأمير والمؤسس للحزب حتى وفاته عام ١٩٧٧. وللحزب فروع وممثلون في الدول العربية والإسلامية، وينتشر في السودان وفلسطين ولبنان وشرق آسيا وأمريكا وأستراليا وبريطانيا.

لكن الحزب يواجه في واقع الحال حظراً عن العمل في أغلب البلدان العربية، بينما يسمح له بالعمل في لبنان والسودان فحسب. وقد تولى إمارة الحزب بعد وفاة النبهاني كل من عبد القديم زلّوم (١٩٧٧ ـ ٢٠٠٣) وعطا الله أبو الرشتة (٢٠٠٣ حتى الآن)[٢].

أما في العراق، فقد ظهر الحزب في أواسط الخمسينيات من القرن العشرين، ورصيده كان قليلاً في الأوساط الشعبية بعد قيام ثورة ١٤ تموز/يوليو ١٩٥٨، حيث ظهرت تشكيلات صغيرة له في مدن الموصل والرمادي وبغداد، لم يكن لها تأثير في ظل حكم عبد الكريم قاسم أو في مواجهة المدّ الشيوعي في البلاد آنذاك. ورغم ذلك، اعتقل عدد من أعضاء حزب التحرير بعد فشل حركة عبد الوهاب الشواف في الموصل في ٨ آذار/مارس ١٩٥٩، وتصدع تنظيم الحزب في الموصل. لكنه عاد ليتمكّن من جمع أعضائه، وليقدم طلب إجازة

(٢) انظر: «حزب التحرير،» في: <http://www.wikimedia.com>.

بالعمل إلى وزارة الداخلية في عام ١٩٦٠، بحيث تسلّم وزير الداخلية في ٨ شباط/ فبراير ١٩٦٠ طلب تأليف حزب التحرير، وكذلك طلب الحزب الإسلامي العراقي أيضاً. وقد قدم الطلب عن حزب التحرير كلّ من عبد الجبار عبد الوهاب الحاج بكر ومحمد عبيد البياتي وعبد الجبار حسين الشيخلي وغصوب يونس الجبوري وصالح عبد الوهاب الحاج بكر وعبد الهادي علي النعيمي ومحمد سليم الكواز وعلي السيد فتحي وحسن سلمان التميمي وأحمد حامد الإبراهيم[٣].

وتضمّن منهاج حزب التحرير الكثير من القواسم المشتركة مع الحزب الإسلامي العراقي، ومنها استئناف الحياة الدينية، وحمل الدعوة الإسلامية، وبناء المجتمع على أسس إسلامية، وحدّد الحزب طريقة الوصول إلى هذه الأهداف من خلال تسلّم الحكم عن طريق الأمة، ومن ثم خضوع الدولة إلى الشرع الإسلامي، وفي السياسة الداخلية تبنّي الإسلام والعمل على تطبيقه في المجتمع تطبيقاً شاملاً لجميع شؤون حياة الأفراد والدولة.

ولكن وزير الداخلية آنذاك رفض طلب الحزب في٢٧ آذار/ مارس ١٩٦٠، واعتبر منهاج الحزب مخالفاً لروح العصر ومبادئ الشريعة الإسلامية، وأنه مرتبط بحزب آخر ناشط خارج العراق هو حزب التحرير الإسلامي، ومقره الأردن. ورفع الأعضاء المؤسسون جراء ذلك اعتراضهم إلى محكمة التمييز العراقية، وأيدت المحكمة في ٢٩ نيسان/ أبريل قرار رفض الوزير.

ولكن الحزب ظل يعمل سراً، وأصدر في ٢٢ أيار/ مايو١٩٦٠ منشوراً عن النشاط الشيوعي في العراق، هاجم عبد الكريم قاسم لتركه المجال أمام القوى الأخرى للصراع بعيداً عن الدولة، ثم عاد الحزب في بيان له واتهم الحكام بالابتعاد عن الإسلام، وحثّ عبد الكريم قاسم على تبنّي الإسلام عقيدة ونظاماً[٤].

وظل نشاط حزب التحرير في ممارسة العمل السياسي سرياً طوال هذه الفترة إلى حين قيام ثورة ١٧ ـ ٣٠ تموز/ يوليو ١٩٦٨، حيث واجهت القوى الإسلامية المضايقة في العمل السياسي، ثم المنع والملاحقة للناشطين والأعضاء في الأحزاب الدينية في العراق في السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين بشكل

---

(٣) عبد الفتاح علي البوتاني، **العراق: دراسة في التطورات السياسية الداخلية، ١٤ تموز ١٩٥٨ ـ ٨ شباط ١٩٦٣** (دمشق: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨)، ص ١٩٠ ـ ١٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٦.

خاص، وتحوّل أغلب أعضاء حزب التحرير إلى العمل في الخارج، ومن تبقى ابتعد عن العمل السياسي الإسلامي خوفاً من ملاحقة السلطات له.

وظل الوضع على حاله إلى عام ٢٠٠٣ مع تغيير نظام الحكم، حيث عادت الأحزاب الدينية إلى ممارسة أعمالها وأنشطتها، ومنها حزب التحرير الذي عرف بـ «حزب التحرير ـ ولاية العراق»، رغم أنه كان أقل نفوذاً وانتشاراً من بقية الأحزاب على الساحة العراقية، وواجه الملاحقة من الحكومة العراقية في عام ٢٠٠٨، وأغلقت مكاتبه في المدن العراقية واعتقل قياديون منه في مدينة ديالى التي ينشط فيها، وفسّر ذلك لكونه يدعو إلى إقامة الخلافة الإسلامية، وتكفير الأنظمة الديمقراطية والعلمانية، وتحريم العمل في المؤسسات الحكومية، مثل الجيش والشرطة.

وتبنّى الحزب في منشوراته أفكار إقامة الدولة الإسلامية، وحرّم العملية السياسية تحت الاحتلال، وإجراء الانتخابات بوجود المحتل أو الاستناد إلى عقيدة علمانية تناقض عقيدة الإسلام، وأكد أنه من الخطأ الاحتكام في اختيار البرلمان إلى عقول البشر بدلاً من الاحتكام إلى شرع الله تعالى، وهو ما حرّمه الإسلام، ووجود الكافر المستعمر الذي استباح المحرّمات ونهب الثروات[٥].

ووقف حزب التحرير ضد الاتفاقية الأمنية بين الحكومة العراقية والولايات المتحدة، وذلك في بيان له في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٨، دعا فيه إلى رفض هذه الاتفاقية، وحثّ العراقيين على الوقوف أمام السلطة وقوات الاحتلال، وطرد المحتلين من البلاد، واستعادة ما أسماه بـ «مجد بغداد».

وقد أصدر الحزب بياناً عام ٢٠٠٨ نعى فيه الشيخ سعدون أحمد العبيدي، من مؤسسي الحزب في العراق في الخمسينيات من القرن العشرين الذي عاصر تقي الدين النبهاني وعبد القديم زلّوم من مؤسسي الحزب الأولين.

ثانياً: الحركات الإسلامية (الكردية)

ظهرت حركات وتنظيمات إسلامية في المناطق الكردية في شمال العراق منذ عدة عقود تأثرت بشكل أو بآخر بجماعة الإخوان المسلمين والحركات الإسلامية الأخرى، وهذه التنظيمات هي:

---

(٥) انظر: شبكة أنا المسلم للحوار الإسلامي، <http://www.muslm.net>.

١ ـ الحركة الإسلامية في كردستان

تأسست هذه الحركة في منتصف عام ١٩٨٠ في منطقة كردستان شمال العراق، في مدينة صغيرة هي «حلبجة» قرب مدينة السليمانية، وكان المرشد الروحي لها الملاّ عثمان عبد العزيز. وكانت تدعو إلى فرض الشريعة الإسلامية والتعاون في العملية السياسية والانتخابات في كردستان، والمشاركة في الحكومة والانتخابات البلدية، ونبذ العنف المسلح، متأثرة إلى حدّ ما بفكر الإخوان المسلمين، ثم تحوّلت إلى قوة مسلحة بعد التصعيد العسكري في حلبجة في منتصف عام ١٩٨٧، وضربها بالأسلحة الكيميائية لتكون حزباً سياسياً إسلامياً له قوة مسلحة قاتلت ضد نظام الحكم العراقي آنذاك.

وأصبح الملاّ علي عبد العزيز زعيمها بعد وفاة شقيقه الملا عثمان عام ١٩٩١، ومنها ظهر في عام ١٩٩٤ «الاتحاد الإسلامي الكردستاني»، وهو أيضاً يسير على نهج الإخوان المسلمين واتباع العمل السياسي السلمي بعيداً عن النهج الجهادي. ثم اتحدت هذه الحركة مع «حركة النهضة الإسلامية» برئاسة صديق عبد العزيز عام ١٩٩٩، وتغير اسمها إلى «حركة الوحدة الإسلامية»، وأصبح لها محطتان إذاعيتان ومسجداً كبيراً في كردستان.

وحاولت الولايات المتحدة دعم قوى المعارضة العراقية، ومنها الحركة الإسلامية في كردستان، بإصدار قانون تحرير العراق عام ١٩٩٨ لتقديم شتى أنواع الدعم إلى المعارضة العراقية التي اختارتها الإدارة الأمريكية في عام ١٩٩٩ من بين قوى المعارضة العراقية الأخرى سواء في الداخل أو في الخارج.

ثم حصل انشقاق في الحركة الإسلامية في كردستان عام ٢٠٠١ تولّد منها بعض الجماعات الإسلامية، من أبرزها «الجماعة الإسلامية» بزعامة الشيخ علي بابير، وتم تشكيل قيادة جديدة باسم «الحركة الإسلامية» بعد أن توفي زعيمها الملا علي عبد العزيز في ١٧ آذار/مارس ٢٠٠١، وانتخب في المؤتمر العام للحركة في عام ٢٠٠٩ الملا محمد عبد العزيز مرشداً لها، حيث كلف عمه صديق عبد العزيز في آذار/مارس ٢٠٠٩ ليتولى زعامة الحركة.

إلا أن الحركة الإسلامية في كردستان في واقع الأمر لم تحصل على أي مقعد في مجلس النواب العراقي في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، في حين

حصلت على مقعدين في برلمان إقليم كردستان، وشاركت في حكومتها بمنصب وزير الأوقاف[٦].

٢ ـ الجماعة الإسلامية في كردستان

ظهرت الجماعة بزعامة الشيخ علي بابير، وكانت في الأساس جزءاً من «حركة الوحدة الإسلامية»، وبعد ظهور خلافات داخل صفوفها انشقت الجماعة الإسلامية في ٣٠ أيار/مايو ٢٠٠١ مع عدد من قادتها بزعامة الشاب الشيخ علي بابير لتشكل حركة جديدة هي «الجماعة الإسلامية في كردستان»، في حين كان إمام الجماعة هو الشيخ محمد البرزنجي، ويمثل السلطة الدينية لها، وهو من كبار علماء الدين الأكراد، ويوصف بأنه من رجال الصحوة الإسلامية. وقدمت الجماعة نفسها في بيان صدر عنها في ١١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٣ بأنها تهدف إلى التعاون مع الجماعات الإسلامية والشخصيات الإسلامية، وأنها تتبع المذهب السلفي والاتجاه الصوفي، وتتبع التقاليد العلمية، وتسعى إلى العمل الإسلامي من أجل السلام وتصحيح الأخطاء في العالم الإسلامي عن طريق الحوار[٧].

والجدير بالذكر أن الأحزاب الكردية الإسلامية في العراق لم تستطع، بعد ضعف نفوذها ومكانتها في العملية السياسية في العراق منذ عام ٢٠٠٣، وفي مختلف الأطوار التي مرت بها هذه العملية الانتخابية، من أن تستفيد من دروس التجارب السابقة، وتعمل على تشكيل ائتلاف واحد سياسي ليشارك في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ في منطقة كردستان العراق، وأبرز هذه الأحزاب الكردية هي «الجماعة الإسلامية» و«الاتحاد الإسلامي الكردستاني» و«الحركة الإسلامية في كردستان»، ويعتقد المعارضون لهذه الفكرة بأن الائتلاف بين القوى الإسلامية في كردستان لا يحلّ المشكلة لأن أساس المشكلة ليست دينية، ولكن هي مشكلة سياسية وقومية مع الحكومة العراقية المركزية في بغداد، مما لا يستدعي إقامة تحالف إسلامي كردي، بل تفاهمات بين مختلف

---

(٦) انظر: **التقرير الاستراتيجي الخليجي، ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠** (الشارقة: وحدة الدراسات بجريدة الخليج، ٢٠٠٠)، ص ١٥٨؛ أحمد الموصلي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤)، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، وهاني السباعي، «الحركات الإسلامية الجهادية،» شبكة البصرة، <http://www.albasrah.net/moqawama/maqalat/sba3iansar_140304.htm>.

(٧) كاثلين رودولفو، «دراسة استقصائية عن الجماعات المسلحة في العراق،» <http://www.smallwarsoumal.com>.

انظر أيضاً: لقاء مع أمير الجماعة علي بابير مع قناة «الجزيرة» الفضائية بتاريخ ٤/ ٦/ ٢٠٠٦.

القوى العلمانية والإسلامية على حد سواء في كردستان العراق من أجل الدخول في مفاوضات جادة مع الحكومة المركزية في بغداد بصوت كردي موحّد.

إلا أن الجماعة الإسلامية في كردستان شاركت في الانتخابات عام ٢٠١٠، وحققت بعض المقاعد في مجلس النواب، وأسهمت في المباحثات السياسية مع الوفد الكردي من أجل تشكيل الحكومة العراقية الجديدة أيضاً.

٣ ـ جماعة جند الإسلام

هي مجموعة صغيرة ظهرت بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر٢٠٠١، ومقرها كردستان العراق، وضمّت بعض الإسلاميين الذين سبق أن عرفوا بالعمل الجهادي في أفغانستان، وتزعم الجماعة أبو عبيد الله الشافعي، واسمه الحقيقي وريا هوليري، وكان ينتمي في عام ١٩٩٤ إلى «حركة الوحدة الإسلامية» في مدينة إربيل. وقد انتشرت الجماعة على طول شريط القرى بين حلبجة والمناطق المتاخمة للحدود الإيرانية، وأهمها قرية «البيارة»، وهي مقر قيادتها. وكانت الجماعة تعمل بدعوى الحسبة، وتأمر بغلق المتاجر أثناء أوقات الصلاة، وتمنع بيع الخمور، وتدعو إلى الإعداد والتجهيز للجهاد ضد الأعداء. ويطلق على الحركة اسم «حماس الكردية»، واندمجت في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠١ مع «حركة التوحيد» ليكوّنا «جماعة أنصار الإسلام».

٤ ـ جماعة أنصار الإسلام

هي تنظيم إسلامي من مجموعة التوحيد والحركة الإسلامية في كردستان، وقد نظمت اجتماعات مستمرة للتفكير في الإصلاح في ما بينها، سرعان ما أدت إلى التوصل إلى فكرة توحيد الجماعات الداعية إلى الإصلاح في جماعة واحدة. وبذلك ظهرت «جماعة أنصار الإسلام» في الاندماج الذي تم بين حركة التوحيد من جهة، وجماعة جند الإسلام من جهة أخرى، في ١٠ شباط/ فبراير ٢٠٠١، وبرز قائدها الملا فاتح كريكار، واسمه الحقيقي «نجم الدين فرج أحمد»، وهو قيد الإقامة الجبرية منذ عام ١٩٩١ في النرويج، وكان قد تدرّب في معسكرات القاعدة في أفغانستان. إلا أن جذور الجماعة تعود إلى الحركة الإسلامية في كردستان في الثمانينيات من القرن العشرين، وكانت تقاتل ضد حزب الاتحاد الوطني الكردستاني بزعامة جلال طالباني في منطقة السليمانية، حيث تحوّلت حلبجة إلى مقر للتيارات السلفية الجهادية التي منها ظهرت جماعة

أنصار الإسلام. ولكن بعد توقف الحرب العراقية ـ الإيرانية عام ١٩٨٨ تم التضييق على الجماعة بعض الوقت، ثم عادت الأفكار السلفية بقوة في عامي ١٩٩٠ و١٩٩١ من مخيمات الأكراد المهجرين في إيران إلى كردستان العراق، وعاد صعود التيار السلفي إلى مركز القيادة في الحركة الإسلامية الأم[(٨)].

وقد تبنت الجماعة الفكر السلفي الجهادي، متأثرة بالنموذج السلفي الوهابي، ثم منهج سيد قطب والمنهج الحركي لجماعة الجهاد المصرية. وكان لجماعة أنصار الإسلام أمير، ومعه نائبان، ولجنة عسكرية، ولجنة شرعية، ومحكمة شرعية، ولجنة إعلامية، ولجنة أمنية. وكانت لها علاقات متوترة مع الأحزاب الكردية المتنفذة في شمال العراق، وهما الاتحاد الوطني الكردستاني، والحزب الديمقراطي الكردستاني، وانعكست أيضاً على موقف الولايات المتحدة من الجماعة، حيث اعتبرتها واشنطن من ضمن الحركات الإرهابية في العالم، وشنّت القوة الجوية الأمريكية بطائرات «بي ٥٢» حملة عسكرية على معسكراتها على أساس ارتباطها بالقاعدة، رغم أن الجماعة نفت ذلك من قبل، وقد قتل حوالى ٥٧ شخصاً من أعضائها ودمرت قواعدها[(٩)].

وفي شباط/فبراير ٢٠٠٤ أعلنت جماعة أنصار الإسلام مسؤوليتها عن عمليات انتحارية وتفجيرات في مكاتب الحزبين الكرديين في إربيل وفي فندق جبل لبنان في بغداد، وشاركت في نيسان/أبريل ٢٠٠٤ في المواجهات العسكرية مع القوات الأمريكية في مدينة الفلوجة في الأنبار غرب العراق، ووضعتها وزارة الخارجية الأمريكية في آذار/مارس ٢٠٠٤ على لائحة المنظمات الإرهابية[(١٠)].

وللجماعة خبرات قتالية كبيرة وممارسة التدريبات المسلحة وحرب الألغام والتفجيرات، ولا سيما التي حصلوا عليها من بقايا الألغام في الحرب العراقية ـ الإيرانية في شمال العراق. ولا تستخدم الجماعة الأجهزة الإلكترونية، ويفضل أعضائها السير على الأقدام وحرب العصابات، وينفون أية صلات لهم مع القاعدة أو وجود معسكرات لها في مناطقهم[(١١)].

---

(٨) السباعي، المصدر نفسه.

(٩) المصدر نفسه.

(١٠) انظر: «جماعة أنصار الإسلام،» بي بي سي عربي، <http://www.bbc.com>.

(١١) انظر: قناة الجزيرة، <http://www.aljazeera.net>.

٥ ـ جيش أنصار السنّة

بعد تعرّض العراق للغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، وجدت بيئة مؤاتية للحركات الإسلامية، وتولّد شعور بالكره لدى العراقيين ضد الممارسات القمعية للاحتلال تجاه الأطفال والنساء والشيوخ، وانعدام الأمن والاستقرار، حيث جذبت المساجد الشباب إلى الصلاة والتجمع، وازدادت الدعوة إلى إقامة الحكم الإسلامي، وتطبيق الشريعة الإسلامية، ومعارضة القوى والأحزاب السياسية التي جاءت مع الاحتلال، وشاركت في العملية السياسية في العراق[(١٢)].

وجاء تأسيس جيش أنصار السنة في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣ في هذا السياق، إذ تكوّنت قواعده من أعضاء من جماعة أنصار الإسلام وعناصر إسلامية أخرى، تمتعت بخبرات عسكرية وسياسية، واستقطبت جماعات جهادية أخرى، وهي تعتبر امتداداً لجماعة أنصار الإسلام بقيادة الملا كريكار بعد تعرّضها لملاحقة السلطات الأمريكية، وأصبحت بذلك جماعة أنصار الإسلام من الأحزاب الكردية المتنفذة في شمال العراق[(١٣)].

وتولّى قيادة الجماعة أبو عبد الله الحسن بن محمود، وتعتبر جماعة سلفية، وضمت عناصر مما يسمّون المجاهدين العرب من أفغانستان، الذين تسللوا عبر الحدود، سواء كانوا من أتباع القاعدة أو المتعاطفين معها. وتوقع الحركة عملياتها باسم «الهيئة العسكرية لجيش أنصار السنّة»، وهي تعلن أنها تسعى إلى تحرير العراق من الاحتلال، وفرض الإسلام دين الله، ورفض العملية السياسية في البلاد. ومرجعيتها تعاليم الشرع الإسلامي والسنّة النبوية. وانتشرت في شمال العراق، وخاصة في مدينة الموصل وبعض المحافظات العراقية الأخرى، وهي تقاتل ضد القوات الأمريكية وحلفائها، وقوات الجيش والشرطة، والحزبين الكرديين المتنفّذين في كردستان العراق، وطالبت الجماعة في بيان لها في ٢١ شباط/فبراير ٢٠٠٤ رجال الدين وزعماء العشائر والجيش العراقي السابق بالقتال ضد قوات الاحتلال الأمريكي. وقد وجّهت إليها اتهامات بأنها نفذت سلسلة عمليات، منها تفجيرات في إربيل، وتفجير السفارة التركية في بغداد في ١٤ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣، ثم تفجير مكتب الاتحاد الوطني

---

(١٢) عن طبيعة الحركات الإسلامية في العراق، انظر: <http://www.goliath.ecnext.com>.

(١٣) **الشرق الأوسط**، ٢٩/١٠/٢٠٠٥.

الكردستاني في كركوك في ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، وهجمات أخرى ضد قوات الاحتلال[١٤].

وقد انضمت إلى الجماعة عناصر من مدينة الموصل من العرب السنّة، فأصبحت تسميتها بعد ذلك «أنصار السنّة»، وهدفها هو رفع الظلم عن أهل السنة، وهي من أبرز الجماعات المسلحة في العراق، وكانت أبرز عملياتها في الأنبار وديالى وبابل والموصل وبغداد وكركوك وكردستان العراق[١٥].

ثم حصل خلاف داخل صفوف الجماعة في عام ٢٠٠٧ ليظهر جناحان: الجناح **الأول** جناح أبي وائل (عبد الوهاب الحيدة)، وانضم إلى «جبهة الجهاد والإصلاح»، ثم التحق بـ «المجلس السياسي للمقاومة»[١٦] باسم «جماعة أنصار السنة ـ الهيئة الشرعية».

أما الجناح **الثاني**، فقد تزعمه أبو عبيد الله الشافعي. وفي عام ٢٠٠٨ انضم إلى أنصار الإسلام، وتحول إلى التحالف مع تنظيم القاعدة في العراق. ولا زال تنظيم أنصار السنّة فاعلاً على الساحة العسكرية في العراق، وخاصة في شمال العراق. وقد واجه حملة اعتقالات لقياداته من قبل السلطات الأمنية في عام ٢٠١٠ ضمن حملة واسعة شنّتها الحكومة العراقية قبل إجراء الانتخابات وبعدها.

ثالثاً: تنظيمات هيئات العلماء والصوفية

ظهرت تنظيمات إسلامية في العراق بعد عام ٢٠٠٣ ذات طابع صوفي، وتضم علماء ورجال دين ومشايخ وأساتذة جامعات في اختصاص الشريعة والدراسات الإسلامية، وهي:

---

(١٤) رودولفو، «دراسة استقصائية عن الجماعات المسلحة في العراق».

(١٥) انظر: جيش أنصار السنة، في: < http://www.wikimedia.com >.

(١٦) المجلس السياسي للمقاومة العراقية: أكبر وأهم الجماعات المقاومة في العراق، يضمّ معظم الفصائل في المقاومة العراقية التي توصف بالاعتدال وتأسست في نهاية عام ٢٠٠٧، ويتكوّن من: «الجبهة الإسلامية للمقاومة العراقية» (جامع)، و«حركة المقاومة الإسلامية» (حماس ـ العراق)، و«جبهة الجهاد والإصلاح» التي تضمّ الجيش الإسلامي وجيش المجاهدين وجماعة أنصار الإسلام وجيش الفاتحين، وقدّمت برنامجاً سياسياً لتحرير العراق يتبنّى عمليات ضدّ الأجانب والاحتلال الأمريكي، وأبدتْ معظم القوى دعمها للجبهة. انظر: عمر عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية،» في: موسوعة الرشيد، < http://www.alrashead.net/ >.

١ ـ هيئة علماء المسلمين

تأسست الهيئة بعد الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣ على يد جماعة من العلماء على أساس أن تكون مرجعية شرعية للمكوّن السنّي، وضمت شتى الأصناف السياسية والأيديولوجية، ومنها جماعة الإخوان المسلمين. ولكنها اتجهت بعد انسحاب عدد من أعضائها إلى أن تكون تحت اسم «هيئة علماء المسلمين»، وترأسها الشيخ د. حارث الضاري، ومعه عبد السلام الكبيسي وعبد الستار عبد الجبار ومحمد بشير الفاتحي وأحمد السامرائي ومهدي إبراهيم، وأعلنت الهيئة معارضتها للاحتلال الأمريكي والعملية السياسية، ودعم فصائل المقاومة العراقية، ولها فضائية باسم «الرافدين»، وجريدة هي **البصائر**[١٧].

أما الأمين العام لها، فهو الشيخ حارث الضاري، وهو متخصص بالدراسات والشريعة الإسلامية، عاد إلى العراق من دولة الإمارت العربية المتحدة بعد الاحتلال الأمريكي. وتتمتع أسرة الضاري بجذور وطنية، فجده الضاري قتل لجمن، الضابط البريطاني في العراق، يوم نشبت ثورة ١٩٢٠ التي تعرف بثورة العشرين في العراق. وقد أصبح الشيخ حارث الضاري مسؤول مسجد أم المعارك، وهو من أكبر المساجد التي شيدها الرئيس صدام حسين في أواخر حكمه، حيث تحول إلى «مسجد أم القرى» ومقر للرابطة التي أسسها الشيخ حارث الضاري، وهي «رابطة العلماء المسلمين»، كهيئة منافسة لرجال الدين في النجف، وأصبح وسيطاً بين الخاطفين للأجانب في العراق، والحكومة العراقية الانتقالية عام ٢٠٠٤. وتم الإفراج عن ١٢ رهينة عن طريق هذه الاتصالات التي كان يقوم بها نائبه الشيخ أحمد عبد الغفور السامرائي (رئيس الوقف السنّي الآن). وقد بقي خطاب الهيئة معادياً للأمريكيين، لكنه أقل تطرفاً من القوى الأخرى في العراق. وسعت الهيئة إلى بناء جسور مع الجماعات الدينية الأخرى، والدعوة إلى الوحدة بين المذاهب والعمل ضد القوات الأمريكية بدلاً من مهاجمة العراقيين الأبرياء[١٨].

وكانت بدايات نشوء الهيئة مؤيدة للحزب الإسلامي في العراق والسلفيين

---

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) **الشرق الأوسط**، ٢٩/٧/٢٠٠٤.

والصوفية، ثم تحولت تدريجياً إلى هيئة سياسية أقرب إلى جماعات القاعدة، ورفضت إدانة مشروعها على اعتبار أن ذلك يخدم الاحتلال الأمريكي، ووصفت القاعدة كتنظيم للمقاومة، وليس تنظيماً إرهابياً، وواجهت جماعات الصحوات العشائرية التي تصدّت وقاتلت القاعدة في المدن العراقية، ثم تدريجياً تحولت الهيئة إلى مواجهة الأمريكيين والحكومات العراقية المتعاقبة. وانسحبت من الساحة العراقية، وتحولت قياداتها إلى خارج العراق في الأردن وسورية ومصر، ورفضت إجراء الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، والبلدية عام ٢٠٠٩. لكنها في الوقت نفسه، رفضت أية مواجهات مع القوات العسكرية والأمنية العراقية، مع التركيز على قتال القوات الأجنبية المحتلة[١٩]. وتؤكد الهيئة أن أساس عملها هو جمع كلمة المسلمين في العراق بعدما حصل من جراء الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣.

وقد انتشرت مقار الهيئة في عدد من المدن العراقية (بغداد وأطرافها) والموصل والبصرة، وكان تأسيسها الرسمي والشرعي في ١٤ نيسان/أبريل ٢٠٠٣، ويتكون الهيكل التنظيمي لها من عدة هيئات، منها:

أ ـ الأمانة العامة.

ب ـ مجلس الشورى.

ج ـ الأعضاء العاملون.

د ـ المؤازرون والمناصرون.

وفي نظامها الأساسي، تجري كل سنتين انتخابات الأمانة العامة، وتضم ١٣ عضواً يرأسهم الأمين العام ومعه النائب ومساعدان؛ الأول للشؤون العلمية، والثاني للشؤون الإدارية. أما مجلس الشورى فهو يضم ٥٠ عضواً من علماء الشريعة والدعاة المعروفين من ممثلي الهيئة في المدن العراقية للتشاور في أمور العلم والفكر والعمل الإسلامي. ويتألف الأعضاء العاملون من اختصاصات علمية مختلفة في الآداب والشريعة والعلوم التجريبية. أما المؤازرون والمناصرون فهم من جميع المسلمين المؤيدين للهيئة وأنشطتها في ظل غياب السلطة الشرعية، كما تعتقد. وحددت الهيئة أهدافها في الاهتمام بالأمور الراهنة

(١٩) لؤي الحمود، «القوى الإسلامية السنّية بالعراق وموقفها من الاحتلال،» إسلام أون لاين (٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٨)، <http://www.islamonline.net>.

لمواجهة الاحتلال في البلاد، والتعاون مع الأطراف الأخرى، والاهتمام بالبناء الداخلي للمسلمين، ليستعيدوا نشاطاتهم بحيوية في المجتمع على أساس الإيمان بالله واليوم الآخر، والفهم الصحيح والقويم للإسلام لبوصلهم إلى العزة والكرامة، وإزالة الفرقة والخلاف بين المسلمين، وإشاعة روح التسامح والتفاهم بين أبناء الشعب، ونشر التعليم الشرعي والثقافة الإسلامية، والاهتمام بالتراث الإسلامي، والاهتمام بالمرأة من حيث التوعية الإسلامية والتثقيف العام والاهتمام بحقوق الإنسان والدفاع عنها وفق الشريعة الإسلامية.

وكانت للهيئة عدة فروع تشرف على أكثر من ٤٠ مدرسة دينية في العراق، ومركز للدراسات القرآنية، هو مركز أم القرى للدراسات القرآنية، وجمعيات خيرية وحملات إغاثة وهيئات ومكاتب أربعة في الخارج، في الأردن وسورية ومصر واليمن، ومكتب إعلامي في أنقرة في تركيا، ونشرة تصدر بالعربية والإنكليزية والتركية، ومجلة **حضارة** الفصلية، ومركز الأمة للدراسات والتطوير، ومؤسسة البصائر للطباعة والنشر، ووحدة الرصد والأرشيف والترجمة، وأصدرت الهيئة حتى منتصف عام ٢٠٠٩ عشرين إصداراً سياسياً وإعلامياً وثقافياً.

وتشارك الهيئة في مؤسسات عربية وإسلامية ودولية، مثل «الاتحاد العالمي للعلماء المسلمين»، و«الحملة العالمية لمقاومة العدوان»، و«مؤسسة القدس»، و«لجنة المتابعة في المؤتمر القومي ـ الإسلامي»، و«رابطة الصحافة الإسلامية»، و«المؤتمر الإسلامي»[٢٠].

إلا أن الهيئة قاطعت العملية السياسية والانتخابات في عام ٢٠٠٥، وأيدتها جماعات المقاومة العراقية في هذا التوجه. وأكدت الهيئة أنه موقف سياسي واستراتيجي مرتبط بوجود الاحتلال في العراق، وانتقلت للعمل إلى خارج العراق، وتعمل عبر فضائية «الرافدين» وموقعها على الإنترنت، وارتبطت بقوى المقاومة العراقية.

وفي عام ٢٠٠٩، تم اختيار الشيخ حارث الضاري ناطقاً وممثلاً مخولاً لأبرز قوى المقاومة العراقية، ويعمل معه المسؤول الإعلامي للهيئة نجله

---

(٢٠) انظر: «هيئة علماء المسلمين في العراق،» **الفسطاط: المجلة التاريخية**، <http://www.fustat.com/muawat/alkatib_8_09.shtml>.

د. مثنى حارث الضاري الذي وضع على قائمة الإرهاب من قبل الولايات المتحدة ومجلس الأمن الدولي في نيسان/أبريل ٢٠١٠، وطالبت به الحكومة العراقية بتهمة ما أسمته دعم الإرهاب والقوى المقاومة في البلاد. وعلى الرغم من ذلك أكدت الهيئة احترامها لخيارات الشعب العراقي في الاشتراك في الانتخابات البرلمانية أو عدمه، وأنها لا تريد السلطة أو أن تعطي الاحتلال المشروعية في البقاء في العراق والتصرف به كما يريد، لذلك رفضت المشاركة في الانتخابات في عام ٢٠٠٥، ثم انتخابات عام ٢٠١٠[٢١].

والجدير بالإشارة أنه انبثق عن الهيئة مجموعة من كبار علماء العراق في نيسان/أبريل ٢٠٠٧ خارج نطاق عمل هيئة علماء المسلمين، ليشكلوا «مجلس علماء العراق» بزعامة الشيخ نعمان عبد الرزاق السامرائي، أحد قياديي جماعة الإخوان المسلمين في العراق، ومعه الناطق باسم المجلس الشيخ محمد الكبيسي[٢٢].

٢ ـ الحركة الوطنية العراقية الموحّدة

هي حركة تأسست بعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، ومؤسسها د. أحمد الكبيسي، وهو أستاذ الشريعة الإسلامية في جامعة بغداد، ورئيس قسم الدراسات والشريعة في كلية الشريعة وكلية القانون في جامعة بغداد، ثم رئيس قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الإمارات، وعضو المجلس الأعلى في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة ورئيس جمعية العلماء في العراق. وقد رفضت الحركة من البداية الطائفية، وشدّدت على الوحدة الوطنية العراقية بعد الاحتلال، وأكدت برنامجها السياسي والإسلامي على أساس أنها حركة إسلامية عراقية تضم مختلف الطوائف والأعراق في العراق، وفي خطاب وطني عراقي توحيدي. ولأن المؤسس د. الكبيسي رفض السياسة الطائفية والعنصرية في البلاد، غادر إلى دولة الإمارات، ولا زال مقيماً في إمارة دبي، مما أدى إلى إضعاف الحركة بشكل واضح[٢٣].

---

(٢١) «هيئة علماء المسلمين،» موقع المسلم، <http://www.almuslam.com>.

(٢٢) عمر عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية،» موسوعة الرشيد، <http://www.alrashead.net/index.php?partd=24&derid=1389>.

(٢٣) فاطمة الجاف، «القوى الإسلامية العراقية: الشيعية والسنّية،» **ميزوبوتاميا**، <http://www.mesopot.com/old/adad12/9.htm>.

٣ ـ جماعة علماء العراق

هي مؤسسة دينية من علماء العراق دعت إلى وحدة المسلمين في البلاد، السنّة والشيعة، وأصبحت لها فروع في بغداد والموصل والبصرة، ورئيسها الشيخ د. عبد اللطيف الهميم، وهو اقتصادي إسلامي ورئيس مصرف إسلامي في العراق قبل الاحتلال. عقدت الجماعة مؤتمرها الأول في عام ٢٠٠٧، وقد رفضت الاحتلال الأمريكي وتداعياته، وشدّدت على وحدة العراق وسيادته، والتسامح بين أطياف الشعب، واعتماد الشورى والديمقراطية، وعدم العدوان والظلم، ونشر ثقافة عراقية عربية إسلامية، واحترام حقوق الإنسان، والاستفادة من عصر الاتصالات والتطور والثقافات المعاصرة. وتحمل الجماعة الآن تسمية «جماعة علماء ومثقفي العراق»، ولها مقر في الأردن، حيث يقيم د. الهميم، وقناة فضائية أيضاً[٢٤].

رابعاً: الحركات السلفية

برزت من بين الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق الحركات السلفية التي تنوّعت قياداتها واتجاهاتها وعملها السياسي، ولا سيما بعد الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣، وهي:

١ ـ الحركة السلفية

تعود الحركة السلفية في العراق إلى القرن التاسع عشر، حيث تأسست فكرة السلفية على أيدي رجال الدين والعلماء في العراق الذين حاولوا تجنّب سخط الدولة العثمانية، ومن أشهر هؤلاء العلماء أبو الثناء محمد شهاب الدين الألوسي (١٨٠٢ ـ ١٨٥٤)، ومن أعماله المعروفة كتابه **روح المعاني**، ونجله نعمان الألوسي (١٨٣٦ ـ ١٨٩٩) الإصلاحي الإسلامي، ثم محمد شكري الألوسي (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤) الذي وقف ضد البدع والخرافات التي دخلت في الدين آنذاك[٢٥].

وعلى الرغم من أن الأفكار السلفية ظلت محدودة الانتشار على الساحة العراقية، لأسباب عدة، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، ومن أبرزها

---

(٢٤) فاطمة الجاف، «الأحزاب الإسلامية العراقية،» **ميزوبوتاميا**، <http://www.mesopot.com/>.

(٢٥) الأعظمي، «نشوء الحركة الإسلامية السنيّة المعاصرة في العراق».

ظهور الأحزاب الإسلامية، واندفاع الشباب المسلم في العراق نحوها، مثل الحزب الإسلامي العراقي، وقبله جماعة الإخوان المسلمين في العراق، وحزب التحرير، والحركات والتنظيمات الإسلامية السنّية الأخرى، ثم تشديد ومضايقة الحكومات العراقية، سواء في العهد الملكي، ثم العهد الجمهوري، للحركات السلفية التي تعتبر من ضمن الحركات الإسلامية التي ظهرت آنذاك، فقد ظل الأمر بهذه الصورة حتى الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، حيث بدأت جماعات سلفية تنشط في بغداد والرمادي وبعض المدن العراقية الشمالية.

٢ ـ هيئة الدعوة والارشاد والإفتاء

ظهرت بعد الاحتلال الأمريكي للعراق حركات إسلامية سلفية لمواجهة الوجود الأمريكي، وبعضها اعتمد العمل المسلح، والآخر العمل السياسي، ومنها تشكّلت هيئة الدعوة والإرشاد والإفتاء، وتزعمها الشيخ مهدي الصميدعي، وهو يعتبر زعيم الحركة السلفية في العراق آنذاك، وكان مقره في جامع ابن تيمية (أم الطبول سابقاً) في بغداد كمنطلق للهيئة. وكان معه حارث الضاري وعبد السلام الكبيسي في عام ٢٠٠٤. ولكن الهيئة ضعف نشاطها مع اعتقال زعيمها مهدي الصميدعي من قبل القوات الأمريكية في ١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤ مع أتباعه في مسجد ابن تيمية، حيث تجمّع في اليوم التالي أمام المسجد حوالى ٥٠٠ شخص من السلفية وأعلنوا تضامنهم مع الصميدعي، ومنهم الشيخ عبد الستار الجنابي. وتؤكد هيئة الدعوة أن طابعها سلمي في نشاطاتها الإسلامية بعيداً عن الأعمال العسكرية، ومن خلال التظاهرات والنشاطات السياسية، وأنه لا علاقة لها بالأعمال القتالية في البلاد. وكان الصميدعي قد جمع في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤ حوالى ١٠٠ من العلماء لتشكيل الهيئة العليا للدعوة والإرشاد، وحشد هؤلاء متظاهرين أمام مقر قوات التحالف في بغداد بغرض المطالبة بالإفراج عن العلماء ورجال الدين المعتقلين لدى قوات الاحتلال الأمريكي[٢٦].

ثم أصبحت الهيئة عضواً في ما عرف بـ «مجلس الشورى» الذي أنشئ في ٢٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤ بهدف مواجهة التهميش الطائفي بعد الاحتلال الأمريكي، وقد ضمّت ممثلين عن الحزب الإسلامي العراقي، والحزب الإسلامي الكردستاني، وجماعات صوفية، وجمعيات خيرية،

---

(٢٦) انظر: «السلفية»، في: <http://www.aliraqicommu-nity.mht>.

وشخصيات مستقلة، سعت إلى جمع كلمة أهل السنّة والجماعة في العراق.

٣ ـ الهيئة السلفية العراقية

هي جماعة سلفية عراقية تشكّلت من الانشقاق الذي حصل في هيئة الدعوة والإرشاد والإفتاء. ويعتبر مؤسس الهيئة الجديدة الذي كان نائباً للشيخ مهدي الصميدعي، وهو فخري القيسي، من التيار السلفي الذي ظهر بعد الاحتلال الأمريكي للعراق. وتدعو الهيئة السلفية العراقية إلى جمع كلمة الطائفة من أهل السنّة والجماعة في العراق لمواجهة التحديات التي ظهرت بعد الاحتلال، وهي قريبة من أفكار الحركة السلفية، وخاصة هيئة الدعوة والإرشاد والإفتاء. والقيسي عضو أيضاً في «مجلس الشورى» الذي ظهر من أجل جمع كلمة الأحزاب والحركات الإسلامية السنّية في البلاد آنذاك.

٤ ـ تيار الإرجاء

هو تيار سلفي صوفي تزعّمه الشيخ أبو منار العلمي، وهو يرفض أي عمل ضد الدولة العراقية، لأنه، بحسب رأيه، خروج عن ولي الأمر. وقد عارض التيار أي عمل مسلح ضد الأمريكيين أيضاً، لأنه غير مستوف لشروط الجهاد[(٢٧)].

٥ ـ جيش «أبو بكر» السلفي

هو جماعة إسلامية سلفية متشددة أميرها أبو محمد العراقي، وأعلنت بأنها لا تتبع القاعدة في العراق، وعلى خلاف معها ليس في العقيدة أو المنهج، بل في السياسة الشرعية والاجتهادية وأمور أخرى. ترفض الجماعة العملية السياسية في البلاد، وتواجه قوات الاحتلال الأمريكي.

خامساً: القاعدة والتنظيمات الإسلامية المسلحة

برز العديد من التنظيمات والحركات الإسلامية في العراق بعد الاحتلال الأمريكي في ربيع عام ٢٠٠٣ التي تبنّت العمل العسكري والمقاومة المسلحة لمواجهة هذا الاحتلال، وقد تنوّعت في قياداتها ومناطق عملياتها، وإن تشابهت إلى حدّ كبير في ظروف نشأتها وأهدافها وطرق مقاومتها للمحتل، ومن أبرز هذه التنظيمات:

---

(٢٧) المحمود، «القوى الإسلامية السنية بالعراق وموقفها من الاحتلال».

١ ـ القاعدة في بلاد الرافدين

بدأ ظهور تنظيم القاعدة في العراق من خلال تشكيل جماعة مسلحة اسمها «جماعة التوحيد والجهاد» بقيادة أبي مصعب الزرقاوي، وهو أردني الجنسية، جاء إلى شمال العراق عشية الغزو الأمريكي قادماً من أفغانستان عبر إيران، وأنشأ هذه الجماعة التي ضمت جنسيات عربية وعراقيين أكراداً، بعضهم من جماعة أنصار الإسلام. وبعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ ظهرت الجماعة لتقوم بأعمال مسلحة ضد القوات الأمريكية والمتعاونين معها من العراقيين، وخاصة الحكومة العراقية التي اعتبرتها الجماعة متحالفة مع الأمريكيين.

وكان أبو أنس الشامي قد اقترح اسم الجماعة على الزرقاوي في الأساس، وقامت الجماعة بأعمال تفجيرية ضد مقر الأمم المتحدة وموكب رئيس المجلس الأعلى الإسلامي محمد باقر الحكيم في النجف، وضد الفنادق في بغداد وغيرها، حيث دعت إلى إقامة دولة أسلامية تحكم وفق الشريعة الإسلامية في العراق، واستهداف الطوائف الأخرى في العراق، ومنها الشيعة والمسيحيين.

ثم بايع الزرقاوي أسامة بن لادن، زعيم تنظيم القاعدة، واتحد معه في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤ ليتحول اسم التنظيم إلى «تنظيم قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين»، وعرف باسم «تنظيم القاعدة في العراق»[٢٨]. وكان في البداية أغلب التنظيم من الأجانب، ثم تزايد تدريجياً التحاق العراقيين في صفوف التنظيم، وأعلن أهدافه في انسحاب القوات الأمريكية والأجنبية من العراق، وإسقاط الحكومة العراقية، وقتل المتعاونين مع القوات الأمريكية، ودعم السنّة، وإنهاء تهميشهم في العراق، ومن ثم إقامة دولة إسلامية. وعمل التنظيم على استهداف القوات الأجنبية في العراق ومقار السفارات والدبلوماسيين العرب والأجانب والصحفيين والمقاولين والتجار الأجانب والسياسيين والعسكريين، ومؤسسات الدولة العراقية، وأفراد الجيش والشرطة والقوات الأمنية العراقية، واستهداف المسيحيين والكنائس.

ثم تحالف التنظيم بدعوة من أبي مصعب الزرقاوي في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥ مع ٧ جماعات مسلحة عراقية لتشكل «مجلس شورى المجاهدين»، واختير عبد الله رشيد البغدادي (أبو عمر البغدادي) أميراً

(٢٨) انظر: «جماعة التوحيد والجهاد،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، <http://ar.wikipedia.org/wiki/>.

للمجلس. وقد أكد في بيان له أنه يدعو إلى مقاومة الأمريكيين والسلطات العراقية وكسب أنصار السنة. وعرف المجلس بعمليات اغتيال للشخصيات الدينية والعشائرية، وعمليات الخطف التي كانت تنشر على موقع التنظيم في الإنترنت والفيديو. ويعتقد أن مقره في مدينة الأنبار.

وفي ١٥ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٦ صدر بيان أعلن حل مجلس شورى المجاهدين، وإقامة بدلاً منه «دولة العراق الإسلامية».

بعد مقتل أبي مصعب الزرقاوي عام ٢٠٠٦ في غارة أمريكية على مقره في أحد البساتين في مدينة ديالى، خلفه أبو حمزة المهاجر، ويعرف بـ «أبو أيوب المصري» الذي أعلن تشكيل دولة العراق الإسلامية، وعُيّن أبو عمر البغدادي أميراً لها، وبايع أسامة بن لادن البغدادي زعيماً لدولة العراق الإسلامية في ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧.

واستهدف التنظيم في بغداد، وفي عدة مدن أخرى، القوات العراقية من الشرطة والجيش والمدنيين أيضاً. ثم جرت معارك مع جيش المهدي في عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧ في بغداد، وسيطرت القاعدة على ما عرف بـ «مثلّث الموت» في جنوب بغداد، أي اللطيفية واليوسفية والمحمودية والمدائن، فضلاً عن المدن التي كانت دولة العراق الإسلامية تتحرك فيها وتنشط، وهي صلاح الدين ونينوى وكركوك وديالى، وأجزاء من واسط وبابل، وكادت البلاد تنزلق إلى الحرب الأهلية الطائفية، خاصة بعد تفجيرات المراقد الدينية في سامراء شمال بغداد، وتصاعد الأعمال الطائفية على أثرها من الجانبين[٢٩].

وكرد فعل على أعمال القاعدة، نشأت قوات الصحوة في عامي ٢٠٠٧ و٢٠٠٨ من العسكريين السابقين ورجال العشائر لمواجهة وملاحقة أفراد القاعدة، حيث شهدت مناطق عدة في وسط العراق تحسناً أمنياً في الأنبار وبغداد وبابل وديالى.

وأعلنت دولة العراق الإسلامية أهدافها في إحياء روح الجهاد والنهوض بالأمة الإسلامية تحت راية واحدة، ومقاومة الاحتلال الأمريكي في العراق، وحماية العراقيين من القوات الأمريكية والدفاع عن الإسلام، وملاحقة المتعاونين مع قوات الاحتلال، ومحاربة المليشيات الطائفية، وقتال الحكومة

---

(٢٩) انظر: «تنظيم القاعدة في العراق،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة.

العراقية لأنها معينة من قبل الأمريكيين، ولأنها تعتبر الحكومة «حكومة ردّة وكفر»، واستهداف المصالح الأمريكية في أي مكان في العالم، وأنها تسعى إلى إقامة الدولة الإسلامية والمحاكم الشرعية في المناطق التي تسيطر عليها، وتعتبر ديالى مركز عملياتها[٣٠].

وقد التحقت بدولة العراق الإسلامية عدة فصائل مسلحة، هي تنظيم القاعدة في العراق، وجيش أهل السنّة والجماعة، وسرايا الجهاد الإسلامي، وسرايا فرسان التوحيد، وسرايا ملّة إبراهيم، وكتائب كردستان، وكتائب المرابطين، وكتائب أنصار التوحيد، وكتائب الغرباء، وكتائب الأهوال، وجند الصحابة، وأنصار السنّة، وجماعة التوحيد والجهاد، والطائفة المنصورة. ومن أبرز قادتها أبو أيوب المصري وأبو عمر البغدادي وأبو عبد الرحمن الفلاحي وأبو عثمان التميمي وأبو بكر الجبوري وأبو عبد الجبار الجنابي وأبو محمد المشهداني وأبو عبد القادر العيساوي وغيرهم. وقد قاموا بأعمال كثيرة فردية وجماعية ضد القوات الأمريكية والعراقية، والشخصيات العلمية والسياسية والفكرية والعسكرية والقضائية، ووصلت إلى ذروتها في تفجيرات الوزارات في آب/ أغسطس عام ٢٠٠٩، ثم في هجمات على الفنادق الكبيرة وسط بغداد في مطلع ٢٠١٠، ثم في هجمات انتحارية في نيسان/ أبريل ٢٠١٠ ضد السفارات العربية والأجنبية والمؤسسات والوزارات الحكومية راح فيها مئات الضحايا من المدنيين والعسكريين في بغداد.

وفي ظل المواجهة بين دولة العراق الإسلامية والقوات الأمريكية والعراقية، أعلنت الحكومة العراقية في ١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٠ عن مقتل زعيم دولة العراق الإسلامية «أبو عمر البغدادي»، وزعيم تنظيم القاعدة في العراق «أبو أيوب المصري»، في غارة جوية على مقرهما في منطقة الثرثار شمالي بغداد، ومتابعة خلايا وزعماء القاعدة في المدن العراقية؛ واعتبر ذلك ضربة كبيرة للقاعدة ودولة العراق الإسلامية في العراق[٣١].

إلا أن التنظيم استمر في شنّ الهجمات على الأسواق والمصانع والمساجد في هجمات كبيرة في أيار/مايو٢٠١٠ في بغداد وما حولها، فسرت بأنها لتأكيد فاعلية التنظيم واستمراريته. وأعلن عن اختيار زعيم جديد له هو أبو بكر

---

(٣٠) انظر: «دولة العراق الإسلامية،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة.

(٣١) انظر: العربية نت (١٩ نيسان/أبريل ٢٠١٠).

البغدادي، واستمر في شنّ هجمات كبيرة في تموز/يوليو ـ آب/اغسطس في العام نفسه في مختلف مناطق بغداد، حتى وصلت في ٣١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٠ إلى حدّ قيام عناصر من تنظيم القاعدة بمهاجمة كنيسة «سيدة النجاة» في منطقة الكرّادة في بغداد ألحقت خسائر كبيرة بين المسيحيين، تبعاً لسياسة اتبعها التنظيم على نطاق واسع خلال ذلك العام تقضي بمهاجمة المسيحيين في كنائسهم وبيوتهم وأماكن أعمالهم في عدة مدن، هي بغداد والموصل وكركوك، وقد أدت إلى هجرة واسعة للمسيحيين إلى خارج العراق، وقسم آخر منهم انتقل إلى مناطق آمنة في كردستان شمال العراق.

وقد أعلنت الحكومة العراقية إلقاء القبض على المجموعة التي هاجمت كنيسة سيدة النجاة، وأنها عازمة على ملاحقة جميع قيادات وأعضاء تنظيم القاعدة في أنحاء البلاد من أجل إنهاء نفوذ التنظيم، حيث تلاحقت بعد تشكيل الحكومة الجديدة في أواخر عام ٢٠١٠ حملة الاعتقالات في صفوف قيادات تنظيم القاعدة في بغداد وديالى ونينوى والأنبار والبصرة. إن ذلك قد يحدّ من نشاط التنظيم، إلا أن هناك شكوكاً كبيرة في إمكانية اجتثاث جذوره بشكل كامل من دون أن يرتبط ذلك بالاستقرار السياسي والتوافق الاجتماعي والانتعاش الاقتصادي لفئات المجتمع العراقي، خاصة الشباب.

٢ ـ الجيش الإسلامي

يعدّ الجيش الإسلامي من أبرز الجماعات الإسلامية المقاومة للاحتلال الأمريكي بعد عام ٢٠٠٣، وهو يتكون من ضباط الجيش العراقي السابق، وأبناء العشائر، وعناصر من حزب البعث، ورجال الدين. ويقال إنه نشأ في الأساس قبل الاحتلال بثلاثة أشهر. ويعارض هذا التنظيم العمل السياسي في ظل وجود الاحتلال الأمريكي، وهو متأثر بفكر جماعة الإخوان المسلمين.

وهو اتجاه إسلامي معتدل يتمسك بالقرآن والسنّة النبوية في إطار وطني عام، والتحقت به كتائب وسرايا مقاتلة متفرّقة، ومنهم رجال من هيئة التصنيع العسكري السابقة، ولذلك هو متخصّص بإطلاق الصواريخ، ونجح في صنع صاروخ «عبير» مع تطوير قدرات عناصره القتالية[٣٢].

---

(٣٢) «الجيش الإسلامي في العراق،» دنيا الوطن (غزّة) (٢٧ شباط/فبراير ٢٠٠٦)، <http://www.alwatanvoice.com>.

وانضوى التنظيم في إطار «جبهة الجهاد والإصلاح»، واستخدم أسلوب حرب الشوارع في القتال، ونفّذ عملياته ضد الاحتلال، ونشط في الموصل وبغداد والأنبار وديالى ومحافظات أخرى، واشتهر في عرض أفلام كتيبة قناص بغداد الشهيرة، وينشط التنظيم سياسياً ودعوياً في عملياته التوعوية الإسلامية وإصداراته المرئية عبر مواقع الإنترنت(٣٣).

ويستخدم الجيش الإسلامي في عملياته المسلحة أسلوب العمل تحت الأرض واحتجاز الرهائن والاغتيالات السياسية وضرب القوات الأمريكية(٣٤). وتميزت أعماله ضد القوات الأمريكية في العبوات الناسفة والصواريخ الموجهة والقنص، وهو لا يؤمن بالعمليات الانتحارية، ولا يستهدف الشرطة والجيش العراقي، ويعتبر الناطق الرسمي له د. إبراهيم يوسف الشمري، وقد أجرت معه قناة «الجزيرة» القطرية عدة لقاءات. وقد تحول الجيش الإسلامي في بياناته إلى مهاجمة وانتقاد تنظيم القاعدة في العراق وأعماله، واتهمه بأنه يقتل الناس الأبرياء، وينتهك الحرمات، ويدمر الممتلكات، ويقوم بتكفير الآخرين، ودخل في خلاف مع «دولة العراق الإسلامية»، ولذلك انضم عدد كبير من عناصر الجيش الإسلامي إلى قوات الصحوة التي قاتلت، ولا زالت، فلول القاعدة في المدن العراقية، وربما أحدث هذا نوعاً من الانشقاق والخلاف في صفوف الجيش الإسلامي. وقد انضم في أيار/مايو ٢٠٠٧ إلى «جبهة الجهاد والإصلاح» وإلى جيش المجاهدين والهيئة الشرعية في جيش أنصار السنّة وجيش الفاتحين(٣٥).

وقد حظي الجيش الإسلامي بتأييد واسع في أوساط العشائر والعسكريين الذين يقاومون الاحتلال الأمريكي، وانضمت إليه «كتائب مجاهدي الطائفة المنصورة»، ويضم في تركيبته مكتب الأمارة ومجلس الشورى والمكتب السياسي والادارات العسكرية والشرعية والإعلامية والتطوير، وله حوالى ٢٣ قاطعاً في المحافظات العراقية، وله ناطق إعلامي هو علي النعيمي، وقائد عسكري هو أبو مشتاق الزبيدي، ومسؤول هيئة الإعلام المركزي هو عماد

---

(٣٣) انظر: «الجيش الإسلامي في العراق،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة.

(٣٤) Ian Black, «The Islamic Army,» *Guardian* 17/12/2008.

(٣٥) محمد أبو رمان، «مشهد الجماعات السنية المسلّحة،» موقع مبادرة الإصلاح العربي (١٢ آب/أغسطس ٢٠٠٨)، <http://www.arabreformsbelletine.com>.

الدين عبد الله، وتنحصر أهدافه في إنهاء الاحتلال الأمريكي، وإقامة شرع الله ورفض العملية السياسية، ورفض استهداف الأبرياء والمراكز الانتخابية وتجمعات الناس، وأكد ذلك في برنامجه السياسي بعد أن تحالف مع فصائل المقاومة العراقية الأخرى[٣٦].

إلا أن التنظيم واجه حملة اعتقالات طالت بعضاً من قياداته وأعضائه في الأنبار وديالى في عام ٢٠١٠ في حملات عسكرية شنّتها الحكومة العراقية في تلك المناطق ضد المسلحين، وهذا ربما سيؤثر في فاعلية التنظيم في تلك المناطق.

٣ ـ حركة المقاومة الإسلامية (حماس العراق)

هي حركة عراقية رفعت شعار «الفتح» وجبهة إسلامية تتبع الكتاب والسنّة دستوراً لها، فضلاً عن أن لها جناحاً عسكرياً باسم «كتائب الفتح الإسلامي». ولها مشروع سياسي شامل في العراق يهدف إلى تحريره من الاحتلال والحفاظ على الهوية العربية والإسلامية والجهاد والتحرير. وقد تأسست هذه الحركة في عام ٢٠٠٣، وانتشرت في مدن بغداد والأنبار وديالى والموصل وصلاح الدين، وتنتمي إلى فكر جماعة الإخوان المسلمين، لكنها تختلف عن اتجاه الحزب الإسلامي العراقي وبرنامجه السياسي.

وكانت الحركة في البداية إلى جانب «كتائب ثورة العشرين»، وتغيّرت تسميتها في منتصف عام ٢٠٠٣ إلى «حركة المقاومة الإسلامية»، ولم يحصل اتفاق تام مع أعضاء كتائب ثورة العشرين، حيث اختار في ٢٩ آذار/مارس ٢٠٠٧ فيلق الفتح الإسلامي اسماً جديداً هو «حماس العراق»، وأعلن ذلك أحمد سعيد الحامد، عضو المكتب السياسي لحماس. وأعلنت الحركة عن تشكيل عسكري ومؤسسات ومكاتب سياسية وإعلامية وقانونية كجزء من المشروع السياسي المتكامل، ولقيت الحركة دعم حماس في فلسطين بتأسيس نموذج لحماس في العراق[٣٧].

---

(٣٦) السيد زايد، «التنظيمات الإسلامية المسلحة في العراق،» إسلام أون لاين، <http://www.islamonline.com>.

(٣٧) مروان شحادة، «حماس العراق هل هي تنظيم عسكري أم مشروع سياسي متكامل،» **العصر** (٢٥ نيسان/أبريل ٢٠٠٧).

وقد أدانت الحركة العملية السياسية في العراق، ووصفتها بغير الشرعية، واستهدفت في عملياتها العسكرية قوات الاحتلال الأمريكي في عدة مدن عراقية، باستخدام الصواريخ، ومنها «صاروخ الأقصى» والعبوات الناسفة. وأسهمت الحركة مع قوى مقاومة أخرى في «المجلس السياسي للمقاومة العراقية» من أجل التهيئة والاستعداد لمرحلة ما بعد الاحتلال والانسحاب الأمريكي من البلاد. ورفضت الحركة الانضمام إلى قوات الصحوة أو العمل مع القوات الأمريكية ضد تنظيم القاعدة في العراق(٣٨).

٤ ـ تنظيمات الطريقة النقشبندية

انتشر التصوّف في بعض المناطق العراقية منذ ثمانينيات القرن العشرين مع تصاعد العمليات العسكرية في الحرب العراقية ـ الإيرانية، ثم تنامى التيار الإسلامي في عقد التسعينيات في ظل دعم من الحكومة العراقية آنذاك، وانتشرت التكايا والطرق الصوفية في بعض المدن العراقية، مثل كركوك والموصل وكردستان العراق وبغداد التي حظيت برعاية عزة إبراهيم الدوري، نائب الرئيس العراقي السابق، الذي عرف باتجاهه الصوفي وعلاقاته مع مشايخ الطرق الصوفية في العراق، وكان ينتمي إلى الطريقة الكسنزانية.

وقد تعاظم بذلك دور ومكانة المشايخ والطرق والتكايا الصوفية، لكنه كان دوراً محدوداً في المجتمع العراقي في واقع الأمر. وبعد عام ٢٠٠٣ حاولت شخصيات في التيار الصوفي الدخول في العملية السياسية، ومنهم نهرو عبد الكريم الكسنزاني، أحد شيوخهم ورئيس «تحالف الوحدة الوطنية» في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠، لكنه لم يتمكّن من الحصول على تأييد الناخبين، ولم ينجح في دخول مجلس النواب الجديد.

ومن جهة أخرى، فإن مجموعة من متصوفي الطريقة النقشبندية انضموا إلى المقاومة المسلحة عبر تشكيل تنظيم إسلامي عراقي هو «جيش الطريقة النقشبندية»، وأعلنت عملياتها ضد الاحتلال الأمريكي عبر موقعها على الإنترنت، وانتمى إلى صفوفها أعضاء من اتجاهات عروبية وبعثية خاصة. وقد انعكس ذلك على خطابها الرسمي في عدم تعارض الإسلام مع القومية العربية،

(٣٨) المحمود، «القوى الإسلامية السنية بالعراق وموقفها من الاحتلال».

واعتبرت «أن الدولة العراقية السابقة هي الدولة الشرعية، وأن صدام حسين ولي أمر المسلمين»[٣٩].

وكان البيان الأول لهذا التنظيم في ٣٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦ عبر موقفه الرافض إعدام الرئيس العراقي السابق صدام حسين، وقد استمرّ في مقاومة الاحتلال في تشكيلة ضمت رجال الدين وعسكريين سابقين ومدنيين من مدن العراق بنزعة إسلامية وعروبية في خطابها السياسي، ثم انضم بعد ذلك إلى تحالف أعلنه عزة إبراهيم الدوري لقيادة المقاومة العراقية من قوى إسلامية وبعثية ووطنية[٤٠].

وقد تعرّض التنظيم في عام ٢٠١٠ إلى حملة اعتقالات من قبل الأجهزة الأمنية لعدد من قياداته في الموصل وبغداد، كجزء من الحملات التي شنتها الحكومة العراقية من أجل القضاء على المسلحين في المناطق الساخنة في جنوب وغرب وشمال بغداد.

٥ ـ الجبهة الإسلامية للمقاومة العراقية (جامع)

هي جماعة إسلامية عراقية مرجعيتها جماعة الإخوان المسلمين، أعلنت عن نفسها في بيان صدر في ٢٨ أيار/مايو ٢٠٠٤، ولها مكتب سياسي وجناح عسكري هو «كتائب صلاح الدين»، وهي ترفض العملية السياسية وتقاطع الانتخابات البرلمانية، وتنتشر في عدة مدن، مثل بغداد والموصل والأنبار وديالى، وتقوم بصنع العبوات الناسفة، وإطلاق الصواريخ ضد قوات الاحتلال الأمريكي. وهي ترفض التفجيرات التي تستهدف المدنيين والمذابح ضد الرهائن، أو ضرب المنشآت المدنية، واستهداف الشرطة والجيش العراقي، أو العمل السياسي مع الاحتلال. وقد التحق أعضاؤها في قوات الصحوات لقتال جماعات القاعدة، ثم أصبحت الجبهة عضواً في «المجلس السياسي للمقاومة العراقية»[٤١].

وتقدم الجبهة برنامجها في أن لها رؤية شاملة لما يجري على الساحة العراقية، وهي تعتمد على القرآن والسنّة النبوية، كما أنها تجمع ولا تفرّق، وتدعو إلى التوحد في وجه المحتلّ، وتسمّي ذلك اختصاراً «جامع»، وتهدف

---

(٣٩) المصدر نفسه.

(٤٠) انظر: «الطريقة النقشبندية،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikimedia.com>.

(٤١) عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية».

في عملياتها إلى قتال الأمريكيين، ولا تدعو إلى قتل العراقيين، واستخدام العمل السياسي إلى جانب السلاح من خلال المكتب السياسي والجناح العسكري التابع له، وبأنها تعتبر مقاومة إسلامية عراقية تصدر بياناتها السياسية والعسكرية، ولها نشرة ومجلة شهرية وموقع على الإنترنت[٤٢].

٦ ـ مجلس شورى المجاهدين

هو تنظيم إسلامي سلفي استقطب بعثيين وضباطاً سابقين ورجال عشائر وتنظيمات أخرى بعيدة عن تنظيم القاعدة. وزعيم التنظيم هو عبد الله الجنابي، كبير أئمة مساجد الفلوجة، أطلق سراحه من سجن «أبو غريب» في أواخر عام ٢٠٠٣ ليقود مفاوضات أفرزت تشكيل «لواء الفلوجة»، وهو من مجموعات المقاومة العراقية بعد الانسحاب الأمريكي من مدينة الفلوجة عام ٢٠٠٤. ويتكون المجلس من عدة مجالس في مدن الفلوجة والموصل وسامراء والقائم وحديثة والرمادي وغيرها، كفصائل إسلامية سلفي، فيها عناصر من المتطوعين العرب، ويهدف إلى مقاومة الاحتلال الأمريكي في العراق، واتباع نهج السلف الصالح في العمل الإسلامي[٤٣].

٧ ـ جيش المجاهدين

هو مجموعة تشكّلت من ضباط وأعضاء الجيش العراقي السابق وعناصر عشائرية ورجال من السلفيين، ويقودها أبو جندل الشمري، والناطق الرسمي لها هو عبد الرحمن القيسي. ظهرت في عام ٢٠٠٥ ونشطت في مدن بابل وواسط وديالى والأنبار والموصل، وكانت لها علاقات مع الجيش الإسلامي، والتحقت معه إلى جانب فصائل أخرى في جبهة الجهاد والإصلاح، ثم انضوت بعد ذلك في المجلس السياسي للمقاومة العراقية، واتفقت مع الجيش الإسلامي على تسمية الناطق الرسمي باسمهما، ثم التحق أغلب عناصر الجيش الإسلامي في قوات الصحوات، وبقيت بذلك عناصر من جيش المجاهدين كجماعة إسلامية سلفية[٤٤].

---

(٤٢) انظر: «الجبهة الإسلامية للمقاومة العراقية،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikimedia.com>.

(٤٣) انظر: موقع دنيا الوطن بتاريخ ٥ سباط/ فبراير ٢٠٠٦، <http://www.alwatanvoice.com>.

(٤٤) الحمود، «القوى الإسلامية السنية بالعراق وموقفها من الاحتلال».

٨ ـ كتائب ثورة العشرين

تنظيم إسلامي مسلح مقرّب من هيئة علماء المسلمين، ينشط في مدن حول بغداد، مثل أبو غريب والفلوجة والرمادي وبابل، وتأسس من قبل رجال دين يحثّون على قتال قوات الاحتلال الأمريكي، وهم من القائمين على المساجد المرتبطة بهيئة علماء المسلمين، وهيئة الدعوة والإرشاد والإفتاء التي يرأسها الشيخ مهدي الصميدعي. وقد دفع مئات الشباب إلى الالتحاق بفصائل المقاومة التي برزت عام ٢٠٠٤، ومنها «كتائب ثورة العشرين»، ولم تؤمن بالأعمال الانتحارية أو قتل المدنيين، بل ركزت على استهداف القوات الأمريكية[٤٥].

وللكتائب جناحان: الأول سياسي، والآخر عسكري، وهناك قسم الفتوى، وقسم التأصيل، وقسم الأمن الجهادي، والقسم الإعلامي. أما القسم العسكري فهو يضم أكثر من ٣٠ كتيبة مسماة بأسماء صحابة الرسول محمد (ﷺ) وشخصيات إسلامية أخرى. ويعتبر الناطق الرسمي لها هو عبد الله العمري، وتطرح الكتائب أهدافها، وهي:

أ ـ تحرير العراق من الاحتلال الأجنبي.

ب ـ حكم الشعب العراقي بنفسه.

ج ـ إقامة حكومة وطنية مستقلة ذات سيادة.

د ـ عدم الاعتراف بالحكومة العراقية، ورفض استهداف المدنيين، والقيام بالأعمال المسلحة ضد الأجانب والقوات العسكرية للاحتلال في العراق[٤٦].

وقد انضمت الكتائب إلى «جبهة الجهاد والإصلاح والتغيير» في ٦ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧، وحصل انشقاق في صفوفها تجاه مقاومة القاعدة في العراق، وأعلنت في ٩ آذار/مارس ٢٠٠٧ في بيان لها بأنه تم التداول والنقاش بين الكتائب، وتمّ إنشاء فيلق الجهاد الإسلامي، وفيلق الفتح الإسلامي، واستخدام

---

(٤٥) «من هي المقاومة الإسلامية الوطنية كتائب ثورة العشرين؟،» دنيا الوطن (٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٤)، <http://www.alwatanvoice.com/arabic/news/2004/02/03/2937.html>.

(٤٦) عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية».

الاسم الجديد لما بقي من الكتائب، وهو «كتائب ثورة العشرين» (فيلق)[٤٧].

٩ ـ جيش محمد

هو تنظيم إسلامي مسلّح، ضمّ مجموعة من ضباط الجيش العراقي السابق، قيل إن الرئيس العراقي السابق صدام حسين قد أنشأه، وذلك بعد الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣، خلال اجتماع عقد في بيت أحد الشيوخ في الرمادي، وانضمت إليه عناصر بعثية ورجال الاستخبارات العسكرية، وعناصر من حماية الرئيس العراقي والحرس الخاص، وفدائيو صدام، ومقاتلون عرب موجودون في الأنبار بشكل خاص. وتقرر أن يكون تمويل العمليات المسلحة ضد قوات الاحتلال من خلال وسائل، منها الأموال التي وفرها الرئيس العراقي نفسه لدعم هذا التنظيم والقيادة العامة للمقاومة والتحرير، ومعها كتائب الفاروق، وذلك قبل اعتقال صدام حسين.

وقد واجه التنظيم ضعف التمويل بعد عام ٢٠٠٤، وما تبقى من جيش محمد اعتمد على المتطوعين العرب الذين التحقوا به، وتولت قيادته في الخارج أيضاً زعامات من حزب البعث، وتلقّت دعماً مالياً لمواصلة أعماله في داخل العراق[٤٨].

١٠ ـ جيش الراشدين

هو جماعة إسلامية مسلّحة نشأت بعد عام ٢٠٠٣، وأهدافها مثل بقية القوى الإسلامية المسلحة هي تحرير العراق من قوى الاحتلال، وإعادة السيادة، والحفاظ على وحدة العراق، وعدم تقسيمه. ومنها كتائب الكوثر والفردوس وجنود الرحمن والفجر والصادق ومسلم بن عقيل وغيرها، وكل كتيبة تعمل في منطقة تتوزع في صلاح الدين والأنبار وديالى ونينوى وكركوك وبغداد. ونصّت وثيقة الجماعة على الحكم الشرعي حول الجهاد ومنطلقاته على أرض العراق. ووضعت على الإنترنت في ٢٨ أيار/مايو ٢٠٠٦ وثيقة نصّت على عدم جواز قتل العراقيين، وأن أعمال جيش الراشدين هي موجهة ضد

---

(٤٧) «بيان رقم ١: فيلق الفتح الإسلامي،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikimedia.com>.

(٤٨) جيش محمد في: «ملحق: قائمة الجماعات في العراق،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikimedia.com>.

الاحتلال والمتعاونين معه، وضد القوات الأجنبية في الساحة العرقية[٤٩].

١١ ـ جيش الفاتحين

هو تنظيم إسلامي عشائري مسلح ظهر بعد عام ٢٠٠٣، وهو يسعى إلى تحرير العراق من الاحتلال الأمريكي، وانضم إلى «جبهة الجهاد والإصلاح»، ثم انفصل عنها بسبب ما قيل عن التراجع عن الثوابت الجهادية، ثم انضم إلى المجلس السياسي للمقاومة العراقية. وهو من فصائل المقاومة ذات الطابع العسكري أكثر من السياسي، وهو ينشط في مدن بغداد والأنبار وديالى، وبشكل خاص الجناح العراقي، خاصة الشباب.

سادساً: الحركات والتنظيمات الإسلامية التركمانية

هناك تنظيمات إسلامية صغيرة أخرى ظهرت بعد الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣، وخاصة في صفوف التركمان في العراق في مدينة كركوك والمناطق الشمالية المحيطة بها، وهي:

١ ـ حزب العدالة والإنقاذ

هو حزب تأسس بين العراقيين التركمان في عام ٢٠٠٤ بالاتفاق مع الحزب الإسلامي العراقي، وهو قريب في أفكاره وتوجهاته السياسية من حزب العدالة والتنمية في تركيا. وهو ينشط أيضاً بين التركمان في داخل العراق وخارجه، وخاصة في مدينة كركوك، ويرأسه أنور بيرقدار، وحسين تورهان.

٢ ـ الحركة الإسلامية التركمانية

هي حركة تنشط بين العراقيين التركمان في الداخل، ويرأسها مصطفى علي توركمان حالياً، ولها مكتب في مدينة كركوك، وتسعى في برنامجها إلى تعزيز دور ومكانة التركمان في المدينة المتنازع عليها من عام ٢٠٠٣ بين العرب والأكراد والتركمان. وتهدف هذه الحركة أيضاً إلى أن يكون للتركمان صوت انتخابي حرّ، من أجل تحسين أوضاعهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وهناك أيضاً الحركة الإسلامية لتركمان العراق بقيادة د. سامي عريان محمد.

(٤٩) جيش الراشدين، في: «جماعات مسلحة عراقية،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikimedia.com>.

• الحركات والتنظيمات الإسلامية الشيعية

مارست الأحزاب والحركات الإسلامية الشيعية العمل الإسلامي الحركي السرّي في الداخل والخارج، وقد تنوّعت اتجاهاتها وأهدافها وقياداتها. ويمكن تصنيفها بحسب مكانتها ونفوذها وانتشارها في الساحة العراقية، ومدى التمثيل الشعبي لها إلى صنفين: الصنف **الأول** التنظيمات المشاركة في الحكومة ومجلس النواب، والصنف **الثاني** التنظيمات خارج مجلس النواب.

أولاً: الأحزاب والتنظيمات الإسلامية الشيعية المشاركة في الحكومة ومجلس النواب

هي الأحزاب والتنظيمات الشيعية المشاركة في الحكومة العراقية وعملية صنع القرار السياسي، وفي مجلس النواب، فهي بالتالي تتمتع بتمثيل شعبي في البلاد، مقارنة بالحركات الإسلامية الاخرى، وبالشكل التالي:

١ ـ حزب الدعوة الإسلامية[*]

هو أحد الأحزاب الإسلامية في العراق، تأسس عام ١٩٥٧ بالنواة الأولى المكوّنة من محمد باقر الصدر ومهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم ومرتضى العسكري ومحمد مهدي الحكيم ومحمد رضا العامري وعبد الصاحب الدخيل ومحمد بحر العلوم، وكان هدفها التوازن بين الأفكار الإسلامية من جهة، والأفكار الشيوعية والقومية من جهة أخرى، وكانت سائدة في العراق آنذاك، ومحاربة الشيوعية، وطرح الإسلام كعلاج للحياة السياسية والاجتماعية، في مقابل التيارات الفكرية والسياسية الأخرى، نتيجة للتنافس المحموم بين التيارين الشيوعي والقومي أمام التيار الإسلامي الذي تزايد نشاطه بعد قيام ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨. وتطلع الحزب إلى تبنّي المشروع الإسلامي السياسي الذي يتناسب مع الفكر الشيعي الذي حمله الحزب، وكان ينادي بنظرية الشورى الإسلامية في الحكم والتشاور مع علماء الأمة في كيفية اختيار الحاكم[٥٠].

(*) سيلي هذه الدراسة الموجزة عن حزب الدعوة الإسلامية، بحث موسّع للدكتور وجيه قانصو.

(٥٠) علي المؤمن، **سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق، ١٩٥٧ ـ ١٩٨٦** (بيروت: المركز الإسلامي المعاصر، ٢٠٠٤)، ص ٣٤ ـ ٣٧؛ خلود رمزي، «حزب الدعوة،» نقاش (١٦ حزيران/ يونيو ٢٠٠٨)، <http://www.niqash.org/articles/?id=2225&lang=ar>، والموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ٣٣٠.

وبعد عام ١٩٥٨ وسقوط النظام الملكي، ومجيء حكم عبد الكريم قاسم، ازداد انتشار الحزب في صفوف الشباب ورجال الدين، وتأثر الحزب بموجة الصراع الحزبي والسياسي آنذاك، وأصدر منشوره الأول الذي أكد فيه أن عبد الكريم قاسم هو نصير الإسلام على عكس ما يقوله الشيوعيون بأنه نصير السلام. وأذيع البيان من إذاعة بغداد بصوت مهدي الحكيم، أحد خطباء المنبر الحسيني، ثم أصدر الحزب مجلة **الأضواء** التي يشرف عليها كبار علماء الدين. لكنه واجه هجوماً من الحزب الشيوعي أكد أن المجلة ليست دينية، بل حزبية وسياسية، تستغل العلماء لنشر أفكارها السياسية. إلا أن الحكومة العراقية وافقت على السماح للحزب بنشاطاته للموازنة مع المد العلماني والقومي في البلاد، وسمحت للحزب بنشر كتاب لمحمد باقر الصدر هو **فلسفتنا** في عام ١٩٥٩ الذي قارن بين الإسلام والشيوعية[٥١].

كانت أهداف حزب الدعوة الإسلامية العمل على تغيير المجتمع البشري إلى واقع إسلامي، بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات على أساس العقيدة الإسلامية، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية، وبناء الدولة الإسلامية. وقد وضع الحزب أربع مراحل للعمل:

أ ـ مرحلة البناء والتغيير.

ب ـ المرحلة السياسية.

ج ـ مرحلة استلام السلطة.

د ـ مرحلة القيادة والتطبيق.

وانتشرت تنظيمات الحزب السرية في عدة مدن عراقية وسط وجنوب البلاد، ولكن دوره ظل محدوداً للفترة بين عامي ١٩٥٨ و١٩٦٣ بسبب حداثة تكوينه ومحدودية إمكانياته، وقوة التيار الشيوعي والقوى القومية والأحزاب الوطنية الأخرى وانتشارها الجماهيري[٥٢].

---

(٥١) حسن شبر، **العمل الحزبي في العراق** (بيروت: دار التراث العربي، ١٩٨٩)، ص ٣٩ ـ ٤٠، والبوتاني، **العراق: دراسة في التطورات السياسية الداخلية، ١٤ تموز ١٩٥٨ ـ ٨ شباط ١٩٦٣**، ص ١٩١.

(٥٢) عن مسيرة تأسيس وتطوّر الحزب، انظر: البوتاني، المصدر نفسه، ص ١٩٢، وعبد الجبار حسن الجبوري، **الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي، ١٩٠٨ ـ ١٩٥٨** (بغداد: دار الرشيد للطباعة والنشر، ١٩٧٧)، ص ١٨٩ ـ ٢٠٠.

وبعد قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٨، خرج محمد باقر الصدر بنظرية جديدة للحزب هي أن الخلافة والشهادة مزيج من الشورى مع نظرية ولاية الفقيه التي ظهرت زمن الإمام الخميني في إيران، ولم يتم تبنّي نظرية ولاية الفقيه بالكامل من قبل حزب الدعوة الإسلامية، حيث بقيت المسألة محل خلاف بين قياداته. وقد واجه حزب الدعوة في السبعينيات من القرن العشرين حملة اعتقالات وإعدامات من قبل السلطات العراقية، بعد أن نادى الحزب بإسقاط حكم حزب البعث وقيادته في العراق، وإقامة دولة إسلامية في النجف، وتضم الكوفة إلى البصرة جنوباً. فقامت السلطات بإعدام كوادر الحزب عام ١٩٨٠، وبحظر كامل على نشاطاته وأعضائه، وصدر قرار حكومي في٣١ آذار/ مارس ١٩٨٠ بإعدام كل من ينتمي إلى حزب الدعوة، ومنها إعدام مؤسس الحزب محمد باقر الصدر وشقيقته بنت الهدى في ٨ نيسان/أبريل ١٩٨٠، علماً بأن الحزب أسس في عام ١٩٧٩ الجناح العسكري له باسم «الجناح الجهادي»، ثم انطلقت كوادره إلى خارج العراق في لبنان والبحرين. وقام الحزب بمهاجمة مقار حكومية وشخصيات سياسية عام ١٩٧٩، ثم عام ١٩٨٠، وبمحاولة اغتيال الرئيس العراقي السابق صدام حسين عام ١٩٨٢ في منطقة الدجيل شمال بغداد.

وقد شهد الحزب انقسامات في صفوفه، منها انشقاق عام ١٩٦٠ في تنظيم الحزب في بغداد، ولجنة الكرادة التي انشقت بقيادة سامي البدري، وصارت تسمّى «جند الإمام». ثم في عام ١٩٧٥ تشكّلت لجنة العراق ـ قيادة العراق بزعامة محمد هادي السبتي وعلي الكوراني بعد إعدام القيادي الآخر في الحزب عارف البصري من قبل السلطات العراقية. وفي عام ١٩٧٨ قام محمد مهدي الآصفي بتولي لجنة الحزب في البصرة، ثم انقسم مؤتمر قواعد الحزب عام ١٩٧٩، وحدث في مؤتمر الإمام المهدي عام ١٩٨٠ انشقاق مجموعة أخرى ضمّت على الكوراني ومحمد مهدي الآصفي وكاظم الحائري، وتشكيل مجموعة تعمل باسم «الدعوة». ثم عقد مؤتمر الشهيد الصدر، وضم قيادات من حزب الدعوة، منهم محمد مهدي الآصفي وإبراهيم الجعفري لرأب الصدع في صفوف الحزب، وقد استقروا في إيران. وفي عام ١٩٨٤ حدث خلاف آخر، فأسس محمد مهدي الآصفي وكاظم الحائري حزب الدعوة الإسلامية ـ المجلس الفقهي في إيران. ثم عقد في عام ١٩٨٨ مؤتمر الحوراء الذي أدى إلى ظهور خط ولاية الفقيه في الحزب. ثم ظهرت عام ١٩٩٧ عدة أجنحة في الحزب، هي جناح

خضير موسى جعفر باسم حزب الدعوة ـ تنظيم العراق، وجناح إبراهيم الجعفري ـ حزب الدعوة الإسلامية، وجناح البصرة ـ الدعوة الإسلامية، وحركة الدعوة بزعامة عبد الزهرة عثمان (معروف عز الدين سليم)[٥٣].

وبعد الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، عادت كوادر حزب الدعوة الإسلامية إلى العراق، واتخذ الحزب من مدينة الناصرية مقراً له، وافتتح أول مكتب له في الكوفة في ١٣ نيسان/أبريل ٢٠٠٣، وانخرط في العملية السياسية، ودخل إبراهيم الجعفري في مجلس الحكم ومعه معروف عز الدين سليم، لكن الأخير اغتيل في سيارة مفخخة في بغداد. وانضم حزب الدعوة إلى الائتلاف الوطني العراقي للمشاركة في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥. وانقسم الحزب إلى عدة أجنحة: الجناح **الأول** بقيادة إبراهيم الجعفري ومعه نوري المالكي تحت اسم حزب الدعوة الإسلامية، وحصل على ١٢ مقعداً في مجلس النواب، والجناح **الآخر** باسم حزب الدعوة ـ تنظيم العراق بقيادة عبد الكريم العنزي وخضير الخزاعي، وحصل على ١٣ مقعداً في المجلس. والجناح **الثالث** باسم حركة الدعوة الإسلامية بزعامة معروف عز الدين سليم، وبعده جاء محمد الغلاي، رئيس مجلس محافظة البصرة، وحصل على ٣ مقاعد في المجلس. وقد تولى إبراهيم الجعفري منصب رئيس الوزراء في الحكومة الانتقالية في العراق عام ٢٠٠٥، لكنه واجه اعتراضات واسعة من الحلفاء في العملية السياسية من الأكراد والسنّة أدت إلى تنحّيه عن السلطة. وتم التوافق على استبداله من قبل الائتلاف الوطني العراقي وحزب الدعوة بالرجل الثاني في الحزب نوري المالكي عام ٢٠٠٦. وبعد عام من توليه رئاسة الوزراء عام ٢٠٠٧ عقد المؤتمر العام لحزب الدعوة في نهاية نيسان/أبريل ٢٠٠٧ تم فيه تعديل النظام الداخلي، واستحداث منصب الأمين العام للحزب، حيث انتخب أول أمين عام للحزب منذ تأسيسه هو نوري المالكي. وتمّت تنحية إبراهيم الجعفري من زعامة الحزب، وإنهاء ارتباطه به بعد أن قرر الانفصال مع أتباعه عن الحزب، وتشكيل «تيار الإصلاح الوطني» الذي بقي ضمن الائتلاف الوطني العراقي. وأكد في بيان له في ٦ حزيران/يونيو ٢٠٠٨ أنه تحرك ذاتي لا تربطه علاقات تنظيمية مع حزب الدعوة، وعبّر عن أسفه لإنهاء ارتباطه بحزب الدعوة. لكن الجعفري عبّر عن ارتباطه الفكري والتاريخي بحزب الدعوة، وأن

(٥٣) الموصلي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ٢٩١.

المصلحة الوطنية حتّمت تشكيل إطار تياري واسع لكل الشرائح في البلاد. وأكد الجعفري أنه يقود حركة واسعة من أجل الوقوف ضد الطائفية والمحاصصة، وإشراك الشخصيات العلمانية والسنّية في العملية الانتخابية، وأسس قناة «بلادي» الفضائية وصحيفة **البيان**، وأبقى على مكاتب حزب الدعوة التي تدين بالولاء له، خاصة في النجف[٥٤].

واستمر حزب الدعوة الإسلامية من خلال الائتلاف الوطني العراقي بتولي منصب رئاسة الوزراء، بقيادة نوري المالكي الذي قرر خوض الانتخابات البلدية عام ٢٠٠٩، وتشكيل تحالف واسع ضم أحزاب وائتلافات وشخصيات مستقلة من غير حزب الدعوة باسم «ائتلاف دولة القانون»، فحقق انتصاراً ملحوظاً في مجلس المحافظات على حساب الأحزاب الدينية والعلمانية، أكسبت حزب الدعوة نفوذاً وتأثيراً في الساحة السياسية في العراق، ودفعت قوى سياسية أخرى، ليست بالضرورة دينية، إلى أن تنضم إلى ائتلاف دولة القانون، وخوض غمار الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ الذي حقق فيها ٨٩ مقعداً في مجلس النواب، ليأتي في المرتبة الثانية بعد القائمة العراقية، ويبقى في مقدمة القوى السياسية في البلاد.

وفي ظلّ المفاوضات الطويلة بين القوى السياسية من أجل تشكيل الحكومة العراقية بعد إعلان نتائج الانتخابات في آذار/مارس ٢٠١٠ التي استمرت عدة أشهر، تم التوصل إلى تشكيل تحالف جديد بين حزب الدعوة من خلال دولة القانون والائتلاف الوطني العراقي الحاصل على ٧٠ مقعداً في مجلس النواب باسم «التحالف الوطني» الذي أعطى الموافقة على تولّي رئيس الوزراء نوري المالكي رئاسة الحكومة في ولاية ثانية، وباعتبار أن التحالف الجديد هو الكتلة الأكبر في مجلس النواب، بحسب الدستور العراقي، الذي منح حزب الدعوة للمرة الثانية صدارة العملية السياسية في البلاد لأربع سنوات تالية، وتشكيل رئيس الوزراء والأمين العام لحزب الدعوة ورئيس ائتلاف دولة القانون للحكومة الجديدة في أواخر عام ٢٠١٠، مما يشير إلى هيمنة الحزب على الساحة الشيعية، وموافقة المرجعية العليا على هذا النفوذ المتزايد على حساب القوى الشيعية المنافسة الأخرى، كالمجلس الأعلى الإسلامي، وحزب الفضيلة، وحزب الدعوة ـ تنظيم العراق، والتيار الصدري.

---

(٥٤) رمزي، «حزب الدعوة».

٢ ـ حزب الفضيلة

هو جماعة إسلامية تأسست باسم «جماعة الفضلاء»، وهدفها الأساسي معارضة الاحتلال الأمريكي للعراق، وظهرت في نيسان/أبريل ٢٠٠٣ في مدينة النجف، ومؤسسها هو الشيخ خزعل السعدي، ثم تحوّلت إلى حزب سياسي أطلق عليه حزب الفضيلة الإسلامي، وزعيمه الشيخ محمد اليعقوبي الذي ولد في النجف عام ١٩٦٠ من أسرة عربية، وتخرج في جامعة بغداد باختصاص الهندسة المدنية، وأجيز بالاجتهاد عام ٢٠٠٣، وأعلن نفسه مرجعية دينية في العراق، وفي النجف خاصة، إلا أن المرجع كاظم الحائري رفض تقليده دينياً أو اتباعه. وهو يسعى إلى توحيد الجهود والآراء الإسلامية حول ما يجري في العراق والعالم الإسلامي[٥٥].

ومن أبرز قيادات الحزب د. نديم الجابري الأمين العام له (وهو ابن خالة الشيخ محمد اليعقوبي). وكان المرجع اليعقوبي أحد أتباع المرجع محمد محمد صادق الصدر المؤيدين له، وأبرز مساعديه، ولكن خلافاً حصل بينه وبين أتباع التيار الصدري حول خلافة محمد محمد صادق الصدر بعد اغتياله، مما جعل المرجع اليعقوبي يؤسس حزب الفضيلة الإسلامي، وهو واجهة لجماعة الفضلاء، حيث انضوى في إطار الائتلاف الوطني الموحّد، وشارك في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، ومعقله الأساسي في مدينة البصرة، وحصل على ١٥ مقعداً في مجلس النواب، لكنه انسحب بعد ذلك من الائتلاف بسبب ما أسماه المحاصصة الطائفية في ٧ آذار/مارس ٢٠٠٧. وأقام كتلة منفردة له، وانتخب أمانة عامة برئاسة عبد الرحيم الحصيني الموسوي ونائبه الأول جابر خليفة جابر، وتربطه علاقات طيبة مع إيران، حيث زار وفد من الحزب ضم مازن مكية وداغر الموسوي إيران لحضور المؤتمر السنوي لرحيل الإمام.

ويصدر الحزب صحيفة **النور**، وأتباعه ينشطون في البصرة والمدن الجنوبية أساساً، وكان محافظ البصرة من أعضاء الحزب لعدة سنوات، ويدعو في برنامجه إلى مواجهة الفساد المالي والإداري في العراق. وهو يرأس لجنة النزاهة في مجلس النواب العراقي من خلال الشيخ صباح الساعدي، وله مؤسسات دينية، منها: جامعة الصدر الدينية، وجامعة الزهراء الدينية، ورابطة

---

(٥٥) السباعي، «الحركات الإسلامية الجهادية».

بنات المصطفى، وتجمّع المهندسين الإسلامي، وإذاعة البلاد، ونقابة السادة العلويين[٥٦].

ويضع الحزب في أهدافه العامة نشر الفضيلة في المجتمع ضد الفساد والانحراف، والكفاءة في السلطة، والارتقاء بالثقافة، ووحدة البلاد والكلمة، وحقوق وحريات الشعب، ووضع دستور للبلاد، والحوار بين التيارات كافة، وتنسيق القضايا العامة للحركات الإسلامية، وإيصال الكفاءات النزيهة لمسؤولية الدولة، والارتقاء بالوعي والعلم والثقافة[٥٧].

وانضم حزب الفضيلة إلى جانب الائتلاف الوطني العراقي في انتخابات عام ٢٠١٠، وحصل على ٧ مقاعد من مجموع ٧٠ مقعداً للائتلاف في مجلس النواب، ويعتبر أغلب نوابه من مناطق نفوذه التقليدية في مدينتي البصرة والناصرية. ثم التحق الحزب بالتحالف الوطني الأوسع داعماً تولي رئيس الوزراء الحكومة الجديدة، التي حصل فيها أحد زعماء الحزب على منصب وزير العدل.

٣ ـ التيار الصدري

هو تجمّع جماهيري له ولاء ديني وقوة محلية دينية وعسكرية ظهرت على يد مقتدى الصدر زعيم التيار، وعرف بالصدر الثاني المقيم في النجف. وكان والده المرجع الديني محمد محمد صادق الصدر أطلق على مرجعيته تسمية «الحوزة الناطقة»، حيث أعاد أداء صلاة الجمعة في النجف ومناطق أخرى من العراق. لكنه اغتيل من قبل السلطات العراقية مع اثنين من أبنائه في عام ١٩٩٩، وخلف مقتدى والده في قيادة التيار، ومرجعيته تعود إلى المرجع الديني كاظم الحائري وحسن الزرقاني وغيرهما. واعتمد مقتدى الصدر على الدور التاريخي لوالده وعمه المرجع الديني المعروف محمد باقر الصدر (الذي اغتيل من قبل النظام السابق مع شقيقته بنت الهدى في عام ١٩٨٠). وللتيار الصدري صحيفة أسبوعية هي **الحوزة الناطقة**، وتنتشر جماهيره في منطقة الصدر (مدينة الثورة سابقاً) في شرقي بغداد وميسان والبصرة في الجنوب وواسط والكوفة في الوسط.

---

(٥٦) انظر: موقع حزب الفضيلة الإسلامي، <http://www.alfadhela.org>.

(٥٧) «حزب الفضيلة الإسلامي العراقي،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikipedia.com>.

ويقوم برنامجه على المرجعية الدينية المعصومة والمرجعية السياسية للوطن وحريته واستقلاله، والمرجعية الاجتماعية للشعب وهيئاته المنتخبة[٥٨]. وقام التيار الصدري بتقديم الدعم إلى المحتاجين والفقراء وتوفير الحاجيات الإنسانية الضرورية لهم، وعمل في القضاء الشرعي بين الناس، وسعى إلى إقامة دولة إسلامية وتطبيق شروط وتقاليد الإسلام. وترافق ذلك مع سياسته في مناهضة الاحتلال الأجنبي للعراق، بحيث ازدادت شعبية التيار تدريجياً في مختلف مدن العراق، وأصبحت له مكاتب في الشمال والوسط والجنوب، ولكنه ينشط في منطقة الصدر في بغداد، ومدينة الكوفة خاصة.

وقد دخل التيار الصدري في حوارات مع القوى الوطنية العراقية في بداية الغزو الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، ومنها قوى المقاومة المسلحة وهيئة علماء المسلمين، وهو يعتبر من أكبر الجماعات الشيعية بعد الاحتلال من الناحية الجماهيرية، ويمثل شباباً وفئات فقيرة لها حماس ديني. وقد استخدم التيار خطاباً دينياً ثورياً وشعبياً أعطيت له مكانة كبيرة في الأوساط الاجتماعية، وخاصة في منطقة الصدر، ثم تحول إلى انتهاج العمل السياسي، فالتحق بالائتلاف الوطني الموحّد، وخاض الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، وحصل على ٣٠ مقعداً، ولكنه عاد وانسحب بعد صراع داخل الائتلاف من الحكومة العراقية ومجلس النواب مرتين، ثم عاد إلى مجلس النواب، وشكّل كتلة باسم «كتلة الأحرار».

وقد تحول التيار الصدري من جماعة دينية مذهبية إلى مؤسسة دينية وجماعة مسلحة تمتد من بغداد إلى جنوب العراق، وإلى شرق بغداد في ديالى وأجزاء من كركوك والموصل، وشكّل جيشاً شبه نظامي أطلق عليه «جيش المهدي» ظهر في أواخر عام ٢٠٠٣، ويعتقد أن عدده بلغ ٦٠ ألف مقاتل معظمهم من الشباب المحرومين والفقراء الذين عرفوا ببساطة الأسلوب والتشدد في الولاء للصدر، ودخل في مواجهات في آب/اغسطس ٢٠٠٤ مع القوات الأمريكية والعراقية في مدينة النجف. ثم تكررت المواجهات في آب/أغسطس ٢٠٠٧ في الديوانية وكربلاء، ثم في عام ٢٠٠٩ لتشمل بغداد والبصرة ومناطق أخرى من العراق، حيث انتقلت قيادات هذا الجيش وأعضاؤه إلى إيران وسورية ولبنان. وتحول التيار الصدري إلى أسلوب المواجهة السلمية في المظاهرات في

---

(٥٨) الجاف، «الأحزاب الإسلامية العراقية».

بغداد والمدن الأخرى التي يقوم بها التيار الصدري ضد الأمريكيين والحكومة العراقية، حيث يدعو إلى خروج القوات الأمريكية من العراق، ورفض الاتفاقية الأمنية الموقعة عام ٢٠٠٩ بين القوات الأمريكية والحكومة العراقية[٥٩].

كان خطاب مقتدى الصدر مختلفاً إلى حد كبير داخل بنية الائتلاف الوطني الموحد، حيث اجتذب الشارع العراقي من الشباب في بعض المدن، وتحول من السلطة إلى المعارضة السياسية والعسكرية ضد الحكم والوجود الأمريكي بصيغة ثورية، ثم في تحول آخر نحو مواجهة جماعات القاعدة التي قام بها جيش المهدي، خاصة بعد أحداث تفجيرات الأماكن المقدسة في سامراء في شمال بغداد عام ٢٠٠٦، حيث كادت تعصف بالبلاد الحرب الأهلية، واستمرت في عامي ٢٠٠٦ و٢٠٠٧[٦٠]. ثم أعلن مقتدى الصدر تجميد جيش المهدي في ٢٩ آب/ أغسطس ٢٠٠٧ لمدة ستة أشهر، ثم جددها لتستمر حتى الآن.

وقد أطلق على التيار الصدري أيضاً مكتب الشهيد الصدر، وقد فرض نفوذه في جزء من بغداد والبصرة وواسط وميسان، وبقي التيار الصدري باسم «كتلة الأحرار» داخل الائتلاف الوطني العراقي بهيئته الجديدة التي تشكّل فيها استعداداً لإجراء الانتخابات البرلمانية الجديدة.

وأكدت نتائج الانتخابات عام ٢٠١٠ تقدم التيار الصدري على حساب الأحزاب والقوى الشيعية في الائتلاف الوطني العراقي بحصوله على ٣٨ مقعداً في مجلس النواب من أصل ٧٠ مقعداً، متقدماً على المجلس الأعلى الإسلامي وحزب الفضيلة وتيار الإصلاح الوطني (إبراهيم الجعفري) وحزب الدعوة - تنظيم العراق. ومن ثم أصبح له ثقله في المعادلة السياسية، مما دفع الكتل الكبيرة إلى محاولة كسب رضاه في تشكيل الحكومة، ودخل في مباحثات مطولة مع دولة القانون والقائمة العراقية شارك فيها زعيمه مقتدى الصدر، في إيران وسورية، وانتهت إلى توصل التيار الصدري إلى تفاهمات مع دولة القانون دفعته إلى إعلان تأييده لتولي رئيس الوزراء الحكومة الجديد، والتحق بالتحالف الوطني الأوسع للقوى الشيعية.

---

(٥٩) **السفير** (بيروت)، ١٠/ ٤/ ٢٠٠٩، وفاضل الربيعي، «المهدي وبدر: حروب آيات الله الجدد في العراق،» الحزب الليبرالي الديمقراطي العراقي (٢ آب/ أغسطس ٢٠٠٧)، <http://www.liberaldemocraticpartyofiraq.com/serendipity/index.php?/archives/726-unknown.html>.

(٦٠) انظر: الجزيرة نت (١٢ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، <http://www.aljazeera.net>.

ويعتقد الصدريون أن لهم مكانة واسعة في الساحة الشيعية على حساب منافسهم التقليدي المجلس الأعلى الإسلامي، وبرهنوا على ذلك بفوزهم بأغلبية الأصوات في المحافظات العراقية الوسطى والجنوبية.

ونتج من تحالف الصدريين مع دولة القانون السماح لهم بحرية العمل السياسي والإعلامي، وإطلاق سراح المعتقلين الصدريين، ووقف الملاحقات لأتباعهم في مناطق نفوذهم، وإعطائهم عدداً من الوزارات الخدمية في الحكومة الجديدة، ثم عودة زعيم التيار مقتدى الصدر في كانون الثاني/ يناير ٢٠١١ إلى مدينة النجف بعد أربع سنوات قضاها في مدينة قم الإيرانية وسط ترحيب من الدولة العراقية، حيث زاره رئيس الجمهورية جلال طالباني في مقره في النجف ورحب بعودته للمشاركة في العملية السياسية.

وهناك تنظيم آخر يتبع التيار الصدري هو **عصائب أهل الحق في العراق**، وأعلن أنه حركة مقاومة إسلامية ضد الاحتلال الأجنبي في العراق يقودها أحد أتباع مقتدى الصدر ومساعديه، وهو قيس الخزاعي، ومعه أكرم الكعبي، والسيد محمد الطباطبائي، وبعض رجال الحوزة العلمية الناطقة. وقد بدأ كمجاميع سرية في عام ٢٠٠٤، تستمد منهجها من السيد محمد محمد صادق الصدر، وكان أعضاؤه نخبة من جيش المهدي[٦١]. وينشط هذا التنظيم في خطف الأجانب من المقاولين والتجار والعسكريين، ويصنف على أنه من المقاومة المسلحة. وقد انفصل بعد ذلك عن التيار الصدري وجيش المهدي ليعمل بشكل منفرد، ويعتقد أن له صلات مع حزب الله اللبناني. ومن قياداته الأخرى، علي سميسم وسلام المالكي (وزير النقل العراقي في عهد حكومة رئيس الوزراء الأسبق إبراهيم الجعفري). وقد عقد التنظيم اتفاقاً مع الحكومة العراقية في عام ٢٠١٠ يتضمن أطلاق سراح زعيمه الخزاعي مقابل الإفراج عن الرهائن البريطانيين الذين اختطفهم التنظيم قبل سنوات، وتسليم جثث الآخرين منهم إلى الحكومة، والانخراط في العملية السياسية، ونبذ العمل المسلح. وأبدى مقتدى الصدر في عام ٢٠١٠ رفضه أعمال التنظيم وبقي ارتباط عناصره بالتيار الصدري[٦٢].

---

(٦١) «عصائب أهل الحق،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikipedia.com>.

(٦٢) عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية».

٤ ـ المجلس الأعلى الإسلامي

عملت القوى الإسلامية خلال الحرب العراقية ـ الإيرانية على التحول نحو العمل السياسي المعارض لنظام الحكم العراقي، وقد برز العديد من تنظيمات المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، ومنها:

أ ـ حركة المجاهدين: حركة معارضة إسلامية تأسست عام ١٩٨٠ في دمشق بعد أن غادرت كوادرها العراق هرباً من ملاحقة السلطات العراقية لها، واتصلت للتشاور مع المرجع الديني الشيخ محمد مهدي الآصفي، وقد أسهم فيها عبد العزيز الحكيم وحمزة الديوان وشكر البياتي وبيان جبر وهمام حمودي وجلال الدين الصغير. وكانت تعمل على مناهضة نظام الحكم العراقي، وهؤلاء أصبحوا نواة المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في ما بعد في إيران أو في فروعه في سورية والعراق(٦٣).

ب ـ المجلس الأعلى للثورة الإسلامية: هو تنظيم إسلامي آخر ظهر في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢ من قيادات مقيمة في إيران، وأبرزهم المرجع محمد باقر الحكيم، وهو من أسرة آل الحكيم بالنجف المعروفة، ووالده المرجع محسن الحكيم. وكان إلى جانب محمد باقر الحكيم محمود الهاشمي ومحمد تقي ومحمد المدرسي وكاظم الناصري وباقر الآصفي وكمال الحيدري ومحمد البرزنجي وحسين الصدر وسامي البدري وأكرم الحكيم وإبراهيم الجعفري وسالم عز الدين، وهؤلاء كانوا منضمين في الأساس إلى المعارضة الإسلامية ضد الحكم العراقي، وكانت تتكون من «الحركة الإسلامية العراقية ـ البرزنجي»، و«حزب الدعوة الإسلامية ـ الآصفي»، و«حركة المجاهدين، ومنظمة أمل الإسلامية ـ المدرسي»، و«حركة المجاهدين العراقية ـ عبد العزيز الحكيم»، و«حركة المجاهدين في العراق ـ جلال الدين الصغير»، و«حزب الدعوة الإسلامية ـ تنظيم العراق سالم عز الدين»، و«جند الإمام ـ سامي العسكري».

وتأسس بذلك المجلس الأعلى للثورة الإسلامية من سياسيين ومثقفين ورجال دين ورجال عشائر اتفقوا على مبادئ أعلنوها، وهي الإيمان بالإسلام والتسامح والاعتدال والتعاون مع جماعات المعارضة العراقية الموالية للديمقراطية من أجل بناء عراق حر وديمقراطي يدعو إلى دستورية ديمقراطية، ويحترم كل

---

(٦٣) المصدر نفسه.

القيم والتقاليد، ويؤمن بالمساءلة، وسيادة القانون، وحقوق الإنسان، وإقامة نظام حكم ممثل للشعب العراقي، والمشاركة في السلطة للجميع، وإنشاء هيئات تشريعية وتنفيذية وقضائية في مجتمع حرّ. وهو يهدف إلى التخلص من الحكم السابق ومحاربة حزب البعث في العراق وإقامة عراق جديد.

وقد شارك المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في اجتماعات عقدت مع المعارضة العراقية الرئيسية في الخارج في آب/أغسطس ٢٠٠٢ لإجراء حوار مفتوح بشأن الأزمة العراقية، وذلك مع الإدارة الأمريكية، ثم في مؤتمر لندن في كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٢، ثم في مؤتمر صلاح الدين في إربيل في شمال العراق في آذار/مارس ٢٠٠٣ للتنسيق حول آليات تغيير نظام الحكم بدعم من الولايات المتحدة وبريطانيا وحلفائهما[٦٤].

وكان هدف المجلس الأعلى للثورة الإسلامية إسقاط نظام الحكم العراقي، وهو في الأساس تكوّن من بين الـ ٤ ـ ٨ آلاف من المنفيين والمهجرين والأسرى العراقيين، ونشط في جنوب العراق ومناطق الاهوار، وفتح له مكاتب في دمشق وطهران ولندن وفيينا. ويتكون المجلس من المكتب السياسي، والمكتب الثقافي والإعلامي، ومكتب تنظيم الأمة، ومكتب فروع المحافظات، وله جناح مسلح هو فيلق بدر الذي أنشىء في عام ١٩٨٣، وتحول إلى قوة عسكرية، ثم منظمة سياسية مدنية، ودخل أعضاؤه في صفوف الشرطة والجيش والأجهزة الأمنية بعد عام ٢٠٠٣[٦٥].

إلا أن رئيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية المرجع محمد باقر الحكيم، بعد أن دخل إلى مدينة البصرة قادماً من إيران، توجه إلى مدينة النجف واستقر هناك، وفي ٢٩ آب/أغسطس ٢٠٠٣، وبعد أداء صلاة الجمعة، اغتيل بتفجير موكبه، وانتخب شقيقه عبد العزيز الحكيم رئيساً للمجلس الأعلى خلفاً له، وعقد مؤتمراً عاماً له في ١١ أيار/مايو ٢٠٠٧، وتغيرت تسميته من المجلس الأعلى للثورة الإسلامية إلى «المجلس الأعلى الإسلامي»، وتم انتخاب هيئة جديدة عامة له مكوّنة من ١٦٣ عضواً، ثم ازداد إلى ٢٠٠ عضو، وانتخب لجنة من ١٥عضواً، ثم ٢١ عضواً لكي تقوم بتقرير سياسات المجلس.

---

(٦٤) انظر: «المجلس الأعلى الإسلامي العراقي،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikipedia.com>.

(٦٥) المصدر نفسه.

وعمل المجلس الأعلى الإسلامي بشكل فاعل ومؤثر بعد الاحتلال الأمريكي للعراق في جميع الحكومات العراقية التي تشكّلت، وحصل على ٣٠ مقعداً في مجلس النواب بعد الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، وأسس «الائتلاف الوطني الموحد» مع قوى سياسية وإسلامية أخرى[٦٦].

وأصدر المجلس الأعلى الإسلامي صحيفة **العدالة**، وله فضائية «**الفرات**»، ويتبعه عدة مؤسسات ثقافية وسياسية ودعوية، مثل منظمة بدر، ومؤسسة شهيد المحراب، وغيرها. وقد شكل ائتلافاً كبيراً كنواة لخوض الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، وهو الائتلاف الوطني الموحد، الذي ضم ٣٠ جهة سياسية، منها الكتلة الصدرية، وحزب الفضيلة الإسلامي، وحزب الدعوة الإسلامية، وحزب الدعوة ـ تنظيم العراق، وحزب الله ـ فرع العراق، وحركة بدر، وحزب نهضة العراق الإسلامي وحركة سيد الشهداء الإسلامي والحركة الإسلامية في العراق وحزب الطليعة الإسلامي، ومنظمة العمل الإسلامي، ومجاهدو الأهوار، والمؤتمر الوطني العراقي، وحركة الموالاة التركمانية، وتجمّع الشباب العراقي، وغيرها. ويلاحظ أن البنية الاجتماعية والثقافية لهذه الأحزاب والتنظيمات منذ نشأتها تظهر أن حزب الدعوة الإسلامية يعتمد على النخب العلمية والاجتماعية والتجارية، بينما يعتمد التيار الصدري على الفئات الشابة الفقيرة والمحرومة. وفضلاً عن هذا الاختلاف البنيوي بين هذه القوى الرئيسية التي شكّلت الائتلاف الوطني الموحد، تظهر بينها من فترة إلى أخرى خلافات سياسية ونخبوية، وخلافات في اختيار المناصب السياسية والحكومية، أو توزيع أماكن النفوذ والسيطرة في مدن وأقضيه وسط وجنوب العراق. وقد تكرر هذا المشهد أكثر من مرة منذ عام ٢٠٠٣ وما بعدها[٦٧]. وقد حصل الائتلاف الوطني الموحّد في انتخابات عام ٢٠٠٥ على ١٢٨ مقعداً من أصل ٢٧٦ مقعداً، وهو العدد الكلي لمجلس النواب العراقي، حيث دعا في برنامجه السياسي إلى الوحدة الوطنية، وتعزيز الدستور الجديد، وإنهاء الوجود الأجنبي في البلاد، وعدم تسييس الدولة ومؤسساتها، ودعم المرجعية الدينية في النجف بعد تأييدها للائتلاف في الانتخابات، ثم فوزها.

ومن أبرز قيادات المجلس الأعلى الإسلامي عادل عبد المهدي، وباقر

---

(٦٦) المصدر نفسه.

(٦٧) إبراهيم غرايبة، «كنت في العراق،» الإسلام اليوم (٢٦ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٤)، <http:// islamtoday.net/bohooth/artshow-41-3295.htm>.

جبر، وهمام حمودي، ورضا جواد تقي، وحامد البياتي، وجلال الدين الصغير، وعمار الحكيم نجل عبد العزيز الحكيم، وهو يرأس منذ عام ٢٠٠٣ مؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي، كمؤسسة ثقافية في المجلس، بهدف الانتشار والتأثير الديني في أوساط المجتمع العراقي. وبعد وفاة عبد العزيز الحكيم إثر مرض عضال أقرّ مجلس الشورى المركزي في المجلس الأعلى الإسلامي انتخاب نجله عمّار الحكيم في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٩ خلفاً لوالده. وقد أكد أنه سيعمل على تطوير المجلس، والاستفادة من دروس الماضي، وتشخيص الأخطاء بدقة، والسير على مبادئ عمه محمد باقر الحكيم، ودعا إلى إقامة جبهة عريضة تضم كل الطيف العراقي السياسي، استعداداً للانتخابات عام ٢٠١٠[٦٨].

٥ ـ حركة سيد الشهداء

يرأسها داغر جاسم كاظم الموسوي، وقد دخلت في تحالف ضمن القائمة الإسلامية مع حركة بدر، وحزب الله ـ فرع العراق، ومؤسسة شهيد المحراب للتبليغ الإسلامي، والمجلس الأعلى الإسلامي، ولها صحيفة هي **الفتح**[٦٩].

٦ ـ اتحاد القوى الإسلامية العراقية

يضم أعضاء سابقين في المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، وقد انشقوا عنه في عام ٢٠٠٢، وفي صفوفه أجنحة مختلفة من تنظيمات حزب الدعوة الإسلامية، وهم كانوا يرفضون إقامة علاقات مع الولايات المتحدة قبل الاحتلال الأمريكي عام ٢٠٠٣[٧٠].

٧ ـ حركة حزب الله ـ فرع العراق

جماعة إسلامية عراقية ليس لها علاقة بحزب الله اللبناني، وقد كشفت عن تأسيسها في عام ١٩٩٢، وزعيمها هو عقيل محمد الغالبي. قادت هذه الحركة فصائل مسلحة إسلامية في مناطق جنوب العراق والأهوار لمقاتلة نظام الحكم العراقي قبل عام ٢٠٠٣، ومن قياداتها عبد الكريم ماهود المحمداوي في مدينة العمارة. وقد انشق الحزب إلى جناحين: الجناح **الأول** هو حركة

---

(٦٨) وكالة الأخبار الإسلامية (نبأ)، <http://www.islamicnews.net>.

(٦٩) عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية».

(٧٠) **الصباح** (بغداد)، ١٩/٥/٢٠٠٩.

حزب الله التي أسسها حسن راضي الساري، وهو وزير شؤون الأهوار بين عامي ٢٠٠٥ و٢٠١٠، وقد انضم إلى الائتلاف الوطني العراقي. والجناح **الثاني** هو حزب الله العراقي، وينشط في البصرة ومدن الجنوب بشكل خاص[٧١].

٨ ـ التجمّع الفيلي الإسلامي

هو تنظيم إسلامي من الكرد الفيلية، وأحد الحزبين السياسيين للأكراد الفيلية، والآخر هو الاتحاد الكردي الفيلي الإسلامي الذي يقوده مقداد علي فرحان البغدادي، وهما في الأساس جزء من الائتلاف الوطني الموحّد في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، وقد انضم التجمّع الفيلي الإسلامي العراقي إلى التحالف الإسلامي الفيلي[٧٢].

٩ ـ منظمة ثأر الله

هي من التنظيمات الإسلامية الصغيرة في جنوب العراق، ويرأسها يوسف سنادي عبد الواحد، وليس لها نفوذ سياسي في بغداد وتنشط في مدينة البصرة بشكل خاص، ومعها تشكيل آخر هو «قوى الانتفاضة الشعبانية» تأسس عام ٢٠٠٣ تخليداً لحركة الانتفاضة الشعبانية، في ١٥ آذار/مارس ١٩٩١ ضد نظام الحكم العراقي آنذاك، ويضم ثلاث قوى هي: حركة الانتفاضة الشعبانية، وحركة الانتفاضة الديمقراطية، والحركة الوطنية لثوار الانتفاضة، وتسعى إلى استعادة حقوق ومطالب ضحايا الأحداث تلك[٧٣].

١٠ ـ الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق

تنظيم إسلامي كوادره من العراقيين التركمان الذين دخلوا في حركة المعارضة ضد نظام الحكم العراقي، ونشأ في ثمانينيات القرن العشرين في دمشق بين التركمان العراقيين في الخارج، في محاولة لمواجهة خط آخر أقرب إلى تركيا. وفي عام ١٩٩١ أعلن عن تأسيس «الاتحاد الإسلامي لتركمان العراق» مع قيام الانتفاضة الشعبانية كحركة إسلامية، وأصبح له مكاتب في دمشق وطهران وألمانيا وهولندا، كما أصدر جريدة **الدليل** باللغتين العربية والتركمانية، وجريدة

---

(٧١) عبد العزيز، المصدر نفسه، وروودونغو، «دراسة استقصائية عن الجماعات المسلحة في العراق».

(٧٢) **الصباح**، ١٩/٥/٢٠٠٩.

(٧٣) «الائتلاف الوطني العراقي،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، <http://www.wikipedia.com>.

سيدة النساء التي تهتم بشؤون المرأة التركمانية المسلمة، وله أيضاً موقع على الإنترنت. وهو يعدّ التنظيم الأقوى في أوساط التركمان (الشيعة)، ويضم الحزب الوطني التركماني، والجبهة التركمانية الناشطة الآن في مدينة كركوك في شمال العراق. ويتزعم الاتحاد عباس حسن موسى البياتي، عضو مجلس النواب، وهو متحالف مع الائتلاف الوطني الموحّد في انتخابات عام ٢٠٠٥، ومن ثم انتقل إلى جانب حزب الدعوة الإسلامية في ائتلاف دولة القانون في الانتخابات البلدية عام ٢٠٠٩، والانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠[٧٤].

١١ ـ الحركة الإسلامية للأكراد الفيلية

هي من الحركات الإسلامية التي تزعمها الشيخ أسد الفيلي، وتأسست عام ١٩٨٥ تحت شعار «السائرون على منهج الإمام». ثم تحوّلت عام ١٩٩٨ تدريجياً إلى واحدة من الحركات الإسلامية الشيعية الفيلية، وعقدت المؤتمر التأسيسي الأول لها في سويسرا، وحضره حوالى ٢٠٠ شخصية، حيث برزت الحركة الفيلية، وأعلنت أهدافها في تعبئة الفيلية إسلامياً، والحفاظ على الهوية لشريحة الفيلية من الانصهار تدريجياً، والعمل على التمثيل السياسي للأكراد الفيلية، والانتخابي أيضاً، والتنسيق مع الأحزاب الشيعية العراقية الأخرى، وتوطيد علاقاتها مع الحوزة الدينية. وشاركت الحركة في مؤتمر المعارضة العراقية الذي عقد في لندن عام ٢٠٠٢ وحضره أسد الفيلي، عضو لجنة التنسيق والمتابعة عن المؤتمر، وصدرت له صحيفة **الإخاء** في دمشق، ثم انتقلت إلى بغداد بعد عام ٢٠٠٣، والتحقت بالائتلاف الوطني الموحّد والمجلس الأعلى الإسلامي. وظهرت هناك أيضاً حركة فيلية أخرى، هي «الاتحاد الإسلامي لكرد العراق الفيليين» برئاسة ثائر إبراهيم الفيلي، وانضمت إلى الائتلاف الوطني الموحّد[٧٥].

وبهذا، فقد ائتلفت مع المجلس الأعلى الإسلامي العديد من التنظيمات والحركات الإسلامية الأخرى، مثل حركة الدعوة الإسلامية (عادل عبد الرحيم مجيد)، وحركة الوفاق الإسلامي (جمال محمد حسن الوكيل)، والتجمّع الوطني الإسلامي المستقل (محمد علي شريف العبادي)، والرابطة الإسلامية المستقلة (نازك عبد الصاحب الياسري)، وحركة ١٥ شعبان الإسلامية (رزاق ياسر مظهر)،

---

(٧٤) عبد العزيز، «الخارطة السياسية للساحة العراقية».

(٧٥) انظر: موسوعة الرشيد، <http://www.alrashead.net/>.

وحزب الوحدة الإسلامية في العراق (محمد الموسوي القاسمي)، والحزب الإسلامي الديمقراطي (عباس صاحب العسكري)، سواء قبل عام ٢٠٠٣ أو بعده ضمن العمل السياسي أو التبليغ الإسلامي والمشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية والبلدية عام ٢٠٠٥، ثم عامي ٢٠٠٩ و٢٠١٠، ولا زالت إلى الآن.

إلا أن المجلس الأعلى الإسلامي لم يحصل في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ سوى على ٢٠ مقعداً مع القوى المؤتلفة معه، في تراجع على ما يبدو في مكانته في الأوساط الشيعية في وسط وجنوب العراق، في حين حصل الائتلاف الأوسع له، وهو الائتلاف الوطني العراقي على ٧٠ مقعداً، وهو مكوّن من قوى رئيسية أخرى إلى جانب المجلس الأعلى، وهي التيار الصدري وحزب الفضيلة.

لم ينضم المجلس الأعلى إلى التحالف الوطني، وقد ابتعدت عنه إحدى أبرز منظماته، وهي منظمة بدر التي تحالفت مع دولة القانون في تشكيل الحكومة. وكان المجلس الأعلى متحفظاً على إعادة تولي رئيس الوزراء من حزب الدعوة لولاية ثانية، واقترب في مواقفه بشكل كبير من القائمة العراقية التي دخل معها في حوارات وتفاهمات حول البرنامج السياسي في البلاد. وبعد حوارات طويلة لم يعترض المجلس الأعلى على إجماع القوى السياسية على إعادة انتخاب رئيس الوزراء لولاية ثانية، وتشكيل الحكومة العراقية في نهاية عام ٢٠١٠. وبعد أن أصبح للمجلس الأعلى بعض الوزراء في التشكيلة الجديدة، تمّ التفاوض على إعادة التجديد لرئيس الوزراء للبقاء في منصب نائب رئيس الجمهورية.

ثانياً: الحركات الإسلامية الشيعية خارج التمثيل الرسمي للدولة

هي حركات وأحزاب إسلامية شيعية بقيت خارج التمثيل والمشاركة في مجلس النواب والحكومة العراقية، وربما افتقدت الكثير من التأييد الشعبي، وبالتالي حق التمثيل في المجالس البلدية والنيابية في الفترة التي تبعت التغيير السياسي في العراق بعد عام ٢٠٠٣، وهي على الشكل التالي:

١ ـ جند الإمام

هو تشكيل ظهر في أواخر الستينيات من القرن العشرين من خط حزب الدعوة الإسلامية، وقد نشأ بزعامة سامي جابر البدري ليندمج مع تشكيل إسلامي آخر يقوده غالب الشابندر، وهو «حركة الإسلاميين العقائديين»، ليكوّنا معاً حركة واحدة أطلق عليها تسمية «جند الإمام»، وهو تشكيل صغير التحق بعد سنوات

بالمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، ولا زالت عناصره فيه حتى الآن، على الرغم من عدم بروز هذا التشكيل ضمن تنظيمات المجلس الأعلى الرئيسية[٧٦].

٢ ـ منظمة العمل الإسلامي

تأسست هذه المنظمة السياسية الشيعية في مدينة كربلاء عام ١٩٦٤، وبدأت أعمالها تحت اسم «الشيرازيون»، نسبة إلى محمد الشيرازي، أحد المراجع المعروفة. وقد تعرّضت الحركة إلى الملاحقة من النظام بعد أن تبنّت الجهاد المسلح، واعتقل العديد من أعضائها. ويعتبر الشيخ محمد تقي المدرسي من أبرز منظّريها إلى جانب أخيه هادي المدرسي. وبعد قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ استخدم الشيرازي تعبير «المنظمة» بشكل منظّم وعلني. وهناك جناح آخر لهذه الحركة قاده الشيخ جاسم الأسدي، ومعروف باسم محسن الحسيني، واستقل عن المنظمة التي يقودها الشيخ المدرسي باسم «منظمة العمل الإسلامي ـ القيادة المركزية»، واستمر الحال إلى وفاته، حيث خلفه علاء آل طعمة، ومعروف باسم السيد علاء قطب.

وقد انتقل الشيخ محمد تقي المدرسي من العراق إلى البحرين للإقامة بعيداً عن ملاحقة السلطات العراقية آنذاك، وبعد عام ٢٠٠٣ عاد الشيخ المدرسي إلى مدينة كربلاء واستقرّ فيها. وللمنظمة روابط مع جهات إسلامية قديمة في البحرين وإيران، وشاركت في الانتخابات النيابية عام ٢٠٠٥ في العراق، وحصلت على مقعدين في مجلس النواب[٧٧].

ويقود المنظمة الآن إبراهيم المطيري، ومن أبرز قياداتها: جواد العطار، ونزار حيدر، وكان من قياداتها السابقة د. أحمد الكاتب، وقاسم الأسدي، وجلال الدين الصغير. وللمنظمة قواعد تنظيمية في كربلاء وواسط وميسان.

٣ ـ حركة الوفاق الإسلامي

تأسست هذه الحركة عام ١٩٨٠ من العراقيين المهاجرين في إيران، ولذلك أطلق عليها في البداية تسمية «حركة المهاجرين العراقيين»، وهي من التشكيلات

---

(٧٦) عبد العزيز، المصدر نفسه.

(٧٧) المصدر نفسه، والموصلي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

الإسلامية التي تتبع المرجع آية الله محمد الشيرازي، وكانت تدعو إلى إقامة حكومة عراقية مؤقتة في المنفى لمواجهة النظام العراقي آنذاك. ومن أهدافها أيضاً تقديم مساعدات إنسانية، والاهتمام بشؤون المهاجرين ومعاناتهم المادية والاجتماعية. وقد اتحدت هذه الحركة في عام ١٩٩٢ مع «الضباط الرساليين» بهدف تأسيس حركة الوفاق الإسلامي كفصيل معارض، ويترأسها الآن جمال الوكيل والمكتب السياسي عباس الشمري، وهي تدعو إلى اتخاذ الديمقراطية سبيلاً للأهداف المشروعة، ونبذ الحركات التي تتبنى العنف، وإعادة الوعي وزرع الثقة لدى أتباعها، وتجاوز تبعات الماضي، ونشر ثقافة جديدة أساسها التسامح الديني والعرقي والتعايش السلمي بين أبناء الشعب العراقي، والولاء للهوية الوطنية[٧٨].

٤ ـ حزب الطليعة الإسلامي

كان تأسيس الحزب عام ١٩٨٦، ثم ظهر رسمياً في عام ١٩٩٥، ومؤسسه هو السيد علي مهدي علي الياسري، وهدفه الحرية والكرامة والعدالة، وشعاره «كلمة التوحيد ووحدة الكلمة»، ومنهجه المرجعية الدينية في عمله الديني والسياسي والثقافي في العراق، ثم تحوّل من منظمة الطليعة الإسلامية إلى حزب الطليعة الإسلامي، ودخل في الانتخابات البرلمانية العراقية، وأعلن عن بدء استعداده في ١٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٤ بشكل رسمي. ويعتقد أيضاً أن الحزب كان بعد عام ٢٠٠٣ واجهة للشيخ محمد تقي المدرسي الذي عاد من إيران ليستقرّ في كربلاء[٧٩].

٥ ـ المدرسة الخالصية

تعتبر نفسها مدرسة إسلامية تجديدية إصلاحية وحدوية، وامتداداً للتيار الخالصي، وتهتم بالأمور العلمية والتربوية، وتعود إلى الشيخ محمد مهدي الخالصي، أحد قيادات ثورة العشرين في العراق ضد الاحتلال البريطاني. وقد استمرت المدرسة من بعده، ومقرّها منطقة الكاظمية في بغداد، ويقودها الآن الشيخ جواد الخالصي، وهو من أبرز مرجعيات الكاظمية الدينية، ومن أصول عربية من مواليد عام ١٩٥٢، وقد أسهم في تنظيم الحركة الإسلامية في العراق.

---

(٧٨) «حركة الوفاق الإسلامي،» في: موسوعة الرشيد، <http://www.alrashead.net/>.

(٧٩) «حزب الطليعة الإسلامي،» في: موسوعة الرشيد، <http://www.alrashead.net/index.php?partd=18&dcrid=370>.

درس العلوم (فرع الفيزياء) في الجامعة المستنصرية في بغداد، واعتقل من قبل السلطات العراقية، ولم يكمل دراسته. ثم دخل المعهد الهندسي عام ١٩٧٦، وأكمله عام ١٩٧٩، وانصرف إلى الاهتمام بالأمور الدينية، واعتقل عدة مرات بين عامي ١٩٧٥ و١٩٧٧، كما أسهم في تأسيس المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق كمعارضة عراقية في دمشق، ثم خرج من هذا التنظيم بعد سنتين لرفضه التوجهات التي وصفت بأنها أحادية للمجلس آنذاك.

دعا الشيخ جواد الخالصي إلى التقريب بين الطوائف والمذاهب الإسلامية، وتبنّى إقامة مدينة العلم، وانتقل إلى الإقامة سنوات طويلة في سورية حتى الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، حيث عاد إلى العراق وأنشأ مع قيادات عراقية إسلامية وقومية ووطنية «المؤتمر التأسيسي الوطني العراقي»، وأصبح الأمين العام له، وأشرف في عام ٢٠٠٤ على تأسيس كلية علمية باسم مدينة العلم ضمن مشروع الجامعة الإسلامية، وتشكّل مدرسة الخالصي منذ عقود عدة من الزمن الأساس لها، وهي تدرّس العلوم الطبيعية والعلوم الشرعية. وقد رفض الشيخ جواد الخالصي العملية السياسية الجارية في العراق، وتعاون مع هيئة علماء المسلمين، وجماعة الشيخ حارث الضاري، والتيار العروبي في العراق بقيادة صبحي عبد الحميد، ودعا إلى إقامة دولة قوية خارج إطار المحاصصة الطائفية والعرقية، وشارك في ندوات ومؤتمرات في سورية ولبنان وغيرها، وجّهت انتقادات إلى الأوضاع السياسية في ظل الاحتلال الأمريكي للعراق، وأنتجت المدرسة الخالصية المعارضة للواقع السياسي بطرق سلمية[٨٠].

٦ ـ الحركة المهدوية

هي تنظيم جند السماء الذي يعرف بـ «الحركات المهدوية». أثارت الكثير من الجدل داخل العراق وخارجه، وكان يقودها أحمد الحسني الصرخي، واسمه الأصلي عبد الزهرة الكرعاوي، وقد ادعى بأنه أحد قادة المهدي المنتظر، وأنه دائم الاتصال به. وانتشرت الجماعة في مزارع منطقة الزركة شمال الكوفة في مدينة النجف، وكان يهدف إلى الاستيلاء على الصحن الحيدري، واستهداف مراجع دينية شكّك في نزاهتها، ودخل في مواجهات مع السلطات العراقية في نهاية كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ بدعم من القوات

(٨٠) انظر: «الخالصية،» ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، < http://www.wikipedia.com >.

الأمريكية التي قتلت أعداداً كبيرة من أتباعه، ومنهم زعيم الحركة[٨١].

وكانت خطة هذا التنظيم أن يقوم أتباعه في يوم عاشوراء في ٣٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ بتنفيذ مخططهم بالاستيلاء على مرقد الإمام علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) في النجف، ولكن قبل تنفيذ المخطّط تم الهجوم عليهم من القوات العراقية والأمريكية قبلها بيوم، وأجهز عليهم، وقتل أكثر من ٢٥٠ شخصاً من المسلحين والمدنيين في هذه العملية[٨٢].

وهكذا، فإن الإسلام السياسي في العراق على الأغلب قد استخدم الخطاب الديني من أجل توظيفه في العمل السياسي، ومن ثم السعي إلى الوصول إلى السلطة والصراع على الحكم. ويبدو بوضوح أن آثاره ازدادت بمرور الزمن نتيجة الظروف والمحن التي مرت بالعراق خلال العقود الستة الماضية، وتحديداً في الأوساط الشعبية، بل حتى في بعض أوساط النخب المثقفة والاجتماعية، على الرغم من أن التكوين التاريخي للشعب العراقي، وخاصة خلال العهد الملكي، يميل إلى الليبرالية والأفكار الوطنية، ودور النخبة المثقفة والاجتماعية التي سعت إلى الحداثة والتقدم والنهضة[٨٣].

خاتمة، واستنتاجات تاريخية

من خلال دراسة تاريخ الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العراق، يمكن أن نتوصل إلى استنتاجات موضوعية تتمثل في التالي:

١ ـ إن الملاحظ على الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق تعددها وتنوّعها وانقسامها بشكل كبير مقارنة بالحركات الإسلامية الأخرى في البلدان العربية، حتى التي سبقتها في ريادة العمل الإسلامي، وفي مقدمتها مصر. ويعود ذلك إلى أن الحركات الأم في العراق، وخاصة جماعة الإخوان المسلمين، وحزب الدعوة الإسلامية، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، قد استمدت منها حركات وتنظيمات أخرى أيديولوجيتها وبرامجها الإسلامية المسلحة وغير

---

(٨١) «من هم جند السماء؟»، العربية نت (٣١ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧)، <http://www.alarabiya.net/programs/2007/01/31/31236.html>.

(٨٢) الحياة، ٢٩/ ١/ ٢٠٠٧.

(٨٣) انظر التفاصيل، في: رشيد الخيون، **لاهوت السياسة: الأحزاب الدينية المعاصرة بالعراق** (بيروت: معهد دراسات عراقية، ٢٠١٠).

المسلحة التي تبنت المقاومة ضد المحتل، وطرحت أيضاً برامجها وأهدافها السياسية، ومن ثم تأثرت بها الحركات الإسلامية في المناطق الكردية في شمال العراق، والتنظيمات في المناطق الغربية، والموصل أيضاً، فضلاً عن أن تعدد القيادات الإسلامية لهذه الحركات أدى بمرور الزمن إلى انقسامها، وظهور قيادات وشخصيات استقلت بتنظيماتها الجديدة ومارست عملها السياسي أو الأيديولوجي، وغالباً المقاومة المسلحة ضد الاحتلال.

والعامل الآخر في تفسير ظاهرة تشرذم وتعدد الحركات الإسلامية في العراق يعود إلى مجيء الاحتلال الأمريكي للعراق في ربيع عام ٢٠٠٣ الذي فجر العمل الإسلامي، مما أدى إلى ظهور الكثير من التنظيمات الإسلامية، وقد انتشرت قواعدها في كافة مناطق العراق، على الرغم من أنها جميعاً تتفق في هدفها الاستراتيجي، وهو إنهاء الاحتلال وتحرير العراق واستقلاله وسيادته الوطنية. وهذا يفسر إلى حدّ كبير ظاهرة تعدد الحركات والتنظيمات الإسلامية في العراق.

٢ ـ الأحزاب الإسلامية في العراق التي لها زخم تاريخي وجذور شعبية هي جماعة الإخوان المسلمين (في ما بعد الحزب الإسلامي العراقي)، وحزب الدعوة الإسلامية، وحزب التحرير، وتبعها في الثمانينيات من القرن العشرين المجلس الأعلى للثورة الإسلامية (الآن المجلس الأعلى الإسلامي)، وهي الأحزاب الفاعلة في الساحة الإسلامية في العراق.

٣ ـ ظهرت جماعات وتنظيمات إسلامية بعد وصول حزب البعث إلى الحكم في العراق عام ١٩٦٨، وربما يفسر ذلك تنامي الظاهرة الإسلامية في الوطن العربي بعد ما أصاب العرب من نكسة حزيران/ يونيو ١٩٦٧، حيث انتشرت التنظيمات الإسلامية في أكثر من مكان، ومنها العراق، رغم سياسة الحكومة العراقية آنذاك في منع العمل الحزبي بصورة عامة، ومنها العمل الإسلامي، ومطاردة الأشخاص والقيادات والتنظيمات الإسلامية في داخل العراق ومتابعتها حتى في الخارج، مما جعلها تتجه إلى العمل السري والخلايا الحزبية، وتنشط في بعض المدن في العراق.

٤ ـ يلاحظ بشكل كبير تأثر الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العراق بالأحزاب الإسلامية في البلدان العربية والعالم الإسلامي، وهذا يظهر من خلال التنظيمات والأحزاب التي تأثرت بجماعة الإخوان المسلمين في مصر، سواء التي ظهرت في كردستان العراق أو في الموصل أو بغداد، فضلاً عن الأحزاب التي ظهرت متأثرة بالتجربة الإيرانية بعد قيام الثورة الإسلامية، ذلك التأثير سواء

المعنوي أو الأيديولوجي أو السياسي الذي انعكس على الساحة الإسلامية العراقية. ولكن هذا لم يصل إلى مرحلة استنساخ تلك التجارب بالكامل ونقلها إلى الواقع العراقي، فقد بقيت الخصوصية العراقية واضحة في برامج وأنشطة الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العراق.

٥ ـ أدت أزمة الكويت عام ١٩٩٠ وما لحق بالعراق من جراء الحرب الأمريكية ـ الغربية عام ١٩٩١، والعقوبات السياسية والاقتصادية، وتراجع مكانة ونفوذ نظام الحكم العراقي، إلى إعطاء دفعة من النشاط إلى التنظيمات الإسلامية، سواء في الداخل أو الخارج، في التحرك، ومنها الجمعيات الخيرية والدينية، فقامت بجمع التبرعات، والأنشطة الثقافية في المدن العراقية، من قبل شخصيات وقيادات إسلامية هجرت من قبل العمل الحزبي المنظّم وزاولت الأعمال التجارية والأكاديمية والتعليمية، لكنها نشطت من أجل إعادة العمل التنظيمي، مع تكثيف الاتصالات مع القيادات الإسلامية العراقية المقيمة في الخارج، في لندن ودمشق والرياض ودبي وطهران وغيرها، فضلاً عن الاتصالات مع الشخصيات والقيادات الإسلامية في كردستان العراق لتنسيق المواقف والأنشطة الإسلامية بصورة سرية، على الرغم من أن هذه الأعمال تتم متابعتها من قبل السلطات العراقية.

٦ ـ أدى الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣، وانهيار نظام الحكم، إلى بدء مرحلة من الانفتاح وما يعرف بـ «الديمقراطية» التي فتحت البلاد على مصراعيها لجميع الأحزاب والتنظيمات والجماعات العراقية المعارضة للعودة إلى العراق وممارسة جميع أنشطتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل حتى العسكرية، ومنها ظاهرة الأحزاب والتنظيمات الإسلامية التي انتشرت وتزايدت بشكل كبير ولافت للنظر، مقارنة ببقية التنظيمات التي ظهرت، سواء القومية أو الليبرالية أو اليسارية.

٧ ـ برزت بشكل كبير الأحزاب الإسلامية التي قادت المعارضة ضد نظام الحكم العراقي قبل عام ٢٠٠٣، وهي الحزب الإسلامي العراقي، وحزب الدعوة الإسلامية، والمجلس الأعلى للثورة الإسلامية، التي استثمرت هذا التحول الجذري في بنية الدولة العراقية لكي تمارس نفوذها السياسي والديني في الساحة العراقية، فتصدرت الانتخابات البرلمانية والبلدية عام ٢٠٠٥، ثم عام ٢٠٠٩ على التوالي، على حساب القوى القومية العربية والليبرالية واليسارية الأخرى. فقد حصل في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥ الائتلاف

الوطني الموحّد على ١٢٥ مقعداً، وجبهة التوافق العراقي التي تمثل العرب السنّة، وأساسها الحزب الإسلامي العراقي، على ٤٤ مقعداً. وفي الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠ حصل ائتلاف دولة القانون، وأساسه حزب الدعوة الإسلامية، على ٨٩ مقعداً من مجموع ٣٢٥ مقعداً العدد الكلي للمجلس، وخاصة في مدن الوسط والجنوب وبغداد، في حين حصلت القائمة العراقية التي توصف بالعلمانية على ٩١ مقعداً في بغداد ومدن الوسط والشمال. أما الائتلاف الوطني العراقي، وأساسه التيار الصدري والمجلس الأعلى الإسلامي، فحصل على ٧٠ مقعداً، حيث حصل التيار الصدري على ٣٨ مقعداً، والمجلس الأعلى الإسلامي على٢٠ مقعداً. وقد تراجعت جبهة التوافق العراقية بشكل كبير بعد الانشقاق الذي حصل فيها، وخروج قيادات من الحزب الإسلامي العراقي لتنضم إلى قائمة «تجديد» بقيادة طارق الهاشمي، الأمين العام السابق للحزب الإسلامي، وانضمامه وأتباعه إلى القائمة العراقية، وانسحاب كتل أخرى من جبهة التوافق أيضاً لكي تحصل جبهة التوافق على ٦ مقاعد فحسب في صلاح الدين والموصل.

٨ ـ برز إلى جانب ذلك التيار الصدري من داخل بنية المجتمع العراقي في أوساط المحرومين والفقراء والفئات الشابة، وبشكل خاص في مناطق معينة من العراق، مثل منطقة الصدر، ومدينة الكوفة وسط العراق، ومدينة البصرة في الجنوب التي طغى عليها نفوذ وتأثير هذا التيار، حيث شكل العمود الفقري للائتلاف الوطني بعد الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٥، ثم عام ٢٠١٠.

٩ ـ كردّ فعل على حالة الغزو الأمريكي والاحتلال وما جلبه من أزمات ومشكلات على كافة الصعد، ظهرت تنظيمات إسلامية سياسية وعسكرية تعدّدت تشكيلاتها، رفضت العملية السياسية الجارية في البلاد أو مهادنة الاحتلال الأمريكي، وطالبت بانسحاب كافة القوات الأجنبية من العراق، والتشديد على وحدته واستقلاله وسيادته. ومن أبرز هذه التنظيمات هيئة علماء المسلمين، وإلى جانبها عدد من التنظيمات الإسلامية الأخرى القريبة، سواء من أفكار القاعدة أو تلك القريبة من توجهات جماعة الإخوان المسلمين.

١٠ ـ ظهر العديد من المؤسسات الثقافية والقوى السياسية الإسلامية التي تحالفت مع الأحزاب الشيعية الكبيرة، مثل المجلس الأعلى للثورة الإسلامية، أو حزب الدعوة الإسلامية التي شكّلت ما عرف بالائتلاف الوطني الموحّد في عام ٢٠٠٥، ثم تحول إلى الائتلاف الوطني العراقي عام ٢٠٠٩، وانتشرت في

مدن الوسط والجنوب، ولا تختلف برامجها عن الأحزاب الإسلامية الكبيرة التي ائتلفت معها.

١١ ـ لقد أثبتت تجارب سنوات ما بعد الانتخابات البلدية عام ٢٠٠٩، ثم الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٠، أن تجربة الإسلام السياسي في المجتمع العراقي بدأت تشهد بعض التراجع، ويعود ذلك إلى خلفية هذا المجتمع الليبرالية والمدنية التي ترسخت في العهد الملكي والحكم الوطني بين عامي ١٩٢١ و١٩٥٨، ثم الحكم العلماني بين عامي ١٩٥٨ و٢٠٠٣، فضلاً عن الإشكاليات التي ظهرت من خلال تجربة الحكم وتولي الأحزاب الإسلامية السلطة في العراق بعد التغيير الذي حصل عام ٢٠٠٣، مما دفع الكثير من الأحزاب الإسلامية إلى أن تتعامل بجدية مع هذه الحقيقة لتغير من تسمياتها وبرامجها، مثل المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق الذي أصبح المجلس الأعلى الإسلامي، وحزب الدعوة الإسلامية الذي أصبح داخل ائتلاف سياسي أوسع هو ائتلاف دولة القانون، في حين ظل الحزب الإسلامي العراقي يخوض الانتخابات تحت مسمّى جبهة التوافق العراقية، على الرغم من انسحاب حلفائه الآخرين الذين تحالفوا معه أثناء الانتخابات عام ٢٠٠٥. وقد استقطبت هذه القوى السياسية الكفاءات العلمية والأكاديمية ورجالات العشائر لإضفاء سمة أكثر مواءمة مع طبيعة المجتمع العراقي، حيث فازت القائمة العراقية بـ ٩١ مقعداً في مجلس النواب عام ٢٠١٠، وهي قائمة متنوعة تضم مختلف شرائح المجتمع العراقي الطائفية والقومية والدينية، وتوصف بأنها قائمة علمانية، مما أكد حقيقة التحول في أفكار وقناعات أعداد كبيرة من الناخبين العراقيين نحو القوائم والشخصيات المدنية والعلمانية وبرامجها التحديثية في بناء مؤسسات الدولة.

إلا أن هذا التغيير لا يمنع من القول إن الأحزاب والتنظيمات الإسلامية في العراق لا زالت فاعلة ومؤثرة في الأوساط الشعبية، وفي الجمعيات والأعمال الخيرية والتطوعية والثقافية والاجتماعية والمراسم والطقوس الدينية، فضلاً عن العمل السياسي والمشاركة في عملية صنع القرار. فلا زال الإسلام السياسي فاعلاً ومؤثراً في العراق، وهذا ما يبدو في التنافس الشديد الذي أسهمت فيه، بل قادته، الأحزاب الإسلامية في عملية تشكيل التحالفات السياسية بعد الانتخابات عام ٢٠١٠، ثم نجاحها في تشكيل الحكومة العراقية الجديدة بزعامة التحالف الوطني وركيزته الرئيسية حزب الدعوة الإسلامية.

٦٢ ـ حزب الدعوة الإسلامية في العراق

وجيه قانصو

مقدمة

لا يمكن الفصل بين بدايات ودواعي تأسيس حزب الدعوة ومرتكزاته الأيديولوجية والثقافية، وغاياته السياسية من جهة، والأطر الفقهية والكلامية للفكرة السياسية داخل المذهب الشيعي الإثني عشري، وتحولات الوعي بهذه الفكرة في مجرى التاريخ الشيعي من جهة أخرى، بالإضافة إلى علاقة ذلك كله بالتكوينات السياسية الجديدة والترابطات الاجتماعية التي أخذت تتشكل ملامحها عقب سقوط الخلافة العثمانية، وتم فيها دمج الولايات الثلاث: البصرة، وبغداد، والموصل، في دولة واحدة هي دولة العراق.

ظهر حزب الدعوة في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي، ليعكس في خطابه التعبوي وأفقه السياسي، احتجاجاً على واقع الشيعة في العراق المتسم عموماً بالاستبعاد من دائرة القرار السياسي، والغبن في توزيع مكاسب الدولة وعطاياها، ويمثل تصدّياً للتحدي الثقافي الذي فرضه الانتشار الشيوعي آنذاك، واستجابة لتطلعات النخب الشيعية الشابة والمتدينة التي شهدت انتشار تنظيمات إسلامية ـ سنية ناشطة، ورواج أدبيات إسلامية تدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية وتطبيق الشريعة، وأحست بالضيق من ابتعاد مراجع النجف الطوعي عن التفاعلات السياسية الكبرى التي كانت تحصل في العراق وفلسطين والوطن العربي، وأربكها المدّ القومي الذي كان يتقدم بخطى ثابتة لاستلام السلطة في العراق.

بقدر استطاعة الحزب الجديد استقطاب الشباب والنخب الثقافية المتحمسة للتغيير السياسي، ونجاحه، من خلال مُنظِّرِهِ الأول السيد محمد باقر الصدر، في تأطير الوعي الإسلامي ـ الشيعي الصاعد، بأيديولوجيا مؤسسة تأسيساً عقلياً

متماسكاً وشاملاً لأكثر جوانب الحياة العامة، وهو أمر لم يكن مسبوقاً في دائرة الفكر الشيعي، فإن حزب الدعوة في الوقت نفسه، سواء في أدبياته الحزبية، أو في عدة اشتغاله النظرية، أو في تحولاته الجذرية اللاحقة، لا يمكن النظر إليه، إلا بصفته تعبيراً عن، وانعكاساً لمرحلة تاريخية في تاريخ العراق والمنطقة، تأثر بها واستعار منها مفرداتها المتداولة وعدة اشتغال الفكر الرائجة فيها، ليبني منظومته الخاصة التي تركت تأثيرها الواسع في الفكر الشيعي الحديث، وفي المفكرين والمنظّرين الشيعة المعاصرين.

حزب الدعوة شاهد على زمن خاص ودليل عليه، وهو سرعان ما ألجأته المتغيرات الإقليمية، والتحولات الداخلية الجذرية في العراق، إلى أن يرسم لنفسه مسافة من منطلقات الفترة التأسيسية، من دون أن يحدث قطيعة معها، ويعيد بناء مشروعه السياسي، وخطابه الثقافي، وتحديد أطر أدائه، وفق مرتكزات نظرية تختلف بالنوع عن مرتكزات الفترة التأسيسية. وهي مرونة أكسبته القدرة على مواكبة الحدث السياسي، وتصدّر واجهة الأحزاب السياسية الحالية في العراق، والبقاء في قمة السلطة لفترة يعتدّ بها.

ولعل هذا يفرض علينا أن لا نكتفي بعرض «حزب الدعوة الإسلامية» في منطلقاته التأسيسية الأولى، التي يظهر أن واقعه وخطابه السياسيين، قد أحدثا تجاوزاً لها، سواء في مفرداتها أو في منطلقاتها التي كانت في البداية بحكم البديهية؛ وأن لا ندرسه كظاهرة منبثقة من الفراغ، أو طفرة مستقلة جاءت بفعل عبقرية خاصة، ومستقلة عن محيطها، وعن تسلسل الأحداث، البعيد والقريب المدى، ما يعني ضرورة التعرّف على الماقبل الحاضن لنشوء حزب الدعوة، ومحاولة فهم حزب الدعوة، بين لحظة التأسيس ولحظة الراهن، كظاهرة مرت بمحطات محورية في تاريخها، وأحدثت في داخلها تحولاً وحراكاً جذرياً في تكوينها ومنطلقاتها وبنيتها الداخلية.

أولاً: الشيعة ونشأة الدولة العراقية الحديثة

لم تنفع دعوات العثمانيين أثناء الحرب العالمية الثانية إلى الجهاد ضد الإنكليز «الكفّار»[١] في منع هزيمتهم واندحار جيشهم في الشعيبة في العراق.

---

(١) تشارلز تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ترجمة زينة إدريس (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون، ٢٠٠٦)، ص ٧٠.

فقد كانت استجابة الشيعة لتلك الدعوة محدودة، خاصة، بعد رفض (أو تجاهل) أكبر مراجع النجف (آيات الله)، أمثال السيد محمد كاظم يزدي، وبحسب علي الوردي، تلبية النداء التركي للجهاد، الذي كان يعبّر عن طريقة تعامله مع مجريات الأحداث السياسية، بأنه «كرجل دين لا يعرف غير الحلال والحرام، ولا دخل له في السياسة مطلقاً..»[٢].

أنهى الاحتلال البريطاني حقبة طويلة من الحكم السياسي التركي للعراق، الذي تحوّلت ولاياته الثلاث، البصرة، وبغداد، والموصل، من ولايات منفصلة سياسياً عن بعضها البعض وتابعة لحكم الخلافة العثمانية، إلى دولة موحدة عاصمتها بغداد وخاضعة للانتداب البريطاني.

كانت ردّة فعل العراقيين تجاه الواقع الجديد تتسم بالارتباك المصحوب بالصدمة، إذ إن المتغيّرات لم تقتصر على التبدل في رموز السلطة، بل كانت جذرية من خلال إحداث تعديل في بنية التكوين السياسي للعراق، وإعادة إنتاج هوية العراقيين الثقافية، بالانتقال من حكم ولايات تابعة لكيان الخلافة الإسلامية الذي يزاوج بين الولاء السياسي والانتماء إلى الأمة الإسلامية، إلى كيان وطني مُوحَّد اسمه العراق، لم يكن معهوداً في ذاكرتهم السياسية والثقافية من قبل، بالإضافة إلى وجود حالة جديدة تتحدّى وعيهم الديني، وتشوش على معاييرهم السياسية القائمة، على أن «لا ولاية لغير المسلم على المسلم»، وها هي الدولة البريطانية «الكافرة» تقيم إقليماً سياسياً جديداً، وترسم حدوده وتنشئ مؤسساته وأجهزته العسكرية والإدارية.

كان الشيعة يشكلون أكثر سكان العراق آنذاك، أي نسبة تتعدّى النصف من السكان البالغين ثلاثة ملايين، حيث كان ٢٠ بالمئة من الأكراد، وثمانية بالمئة من الأقليات، و٢٠ بالمئة من العرب السنّة[٣]، ما يعني أن لموقف الشيعة حينها التأثير الكبير في مصير ومستقبل الواقع السياسي المتشكل.

ورغم انخراط بعض الشيعة في جمعيات سرية لمواجهة الاحتلال البريطاني للعراق، مثل جمعية حرس الاستقلال التي كان معظمها من الشيعة، ويقودها

---

(٢) علي الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ٦ ج (قم: انتشارات الشريف الرضي، ١٤١٣هـ/[١٩٩٢م])، ج ٥، ص ٧٢.

(٣) تريب، المصدر نفسه، ص ٦٨.

محمد الصدر، أحد أبناء حسن الصدر من الكاظمية، فإن موقف الشيعة الفقهي كان منقسماً تجاه الوجود البريطاني: بين معارض لمواجهتهم، كالسيد محمد كاظم اليزدي، كبير مراجع الشيعة آنذاك من جهة، ومتردّد للمواجهة، مثل الميرزا آية الله الشيرازي من جهة أخرى، الذي حاول إقناع الذين طلبوا منه الإفتاء بالثورة ضد الإنكليز تأجيل الفكرة، لعدم قابلية العشائر على القتال، وخوفاً من حصول اختلال في النظام الأمني وحدوث الفوضى، حيث نقل عنه قوله لهم: «وأنتم تعلمون أن حفظ الأمن أهم من الثورة، بل أوجب منها»[٤]. كانت رغبة المرجعية، تساندها العشائر الشيعية المحيطة بالنجف، أن تبقى مدينة النجف المقدسة خارج حلبة الصراع.

بوفاة السيد اليزدي، أصبح السيد الشيرازي كبير مراجع النجف الذي بدَّل تحفظه من مواجهة الاحتلال إلى اعتراض، ثم إلى مواجهة. فأصدر فتوى تنص على أن: «ليس لأحد أن ينتخب ويختار غير المسلمين للإمارة والسلطنة على المسلمين»، ثم أعقبها بفتوى أخرى يشتمّ منها رائحة الثورة، تنصّ على أن: «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين، ويجب عليهم في ضمن مطالبتهم رعاية الأمن والسلم، ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الإنكليز عن قبول مطالبهم»[٥].

قام البريطانيون باعتقال الشيرازي، وبحملة اعتقالات واسعة لمناصريه ومؤيديه، ما ولّد ردّة فعل عكسية، ضاعفت من زخم الثورة التي اندلعت في أواخر العام ١٩٢٠، وتسبّبت بإضعاف الحاميات البريطانية وتقوية الروابط المتينة بين المراكز الروحية للشيعة في النجف وكربلاء من جهة، والقبائل المسلحة القوية من جهة أخرى. أصبح الجزء الأكبر من منطقة وسط الفرات بأيدي المتمرّدين، ثم امتدت الثورة إلى قبائل جنوب الفرات ومقاطعات في شمال بغداد وشرقها وغربها؛ فاغتنم الزعماء الأكراد في جنوب كردستان الفرصة، وثاروا ليستولوا على عدد من المدن المجاورة للحدود الإيرانية[٦].

كانت مطالب المرجع الشيرازي تتركّز على إنشاء حكومة عربية إسلامية

---

(٤) عبد الرزاق الحسيني، **الثورة العراقية الكبرى**، ص ٩٤.

(٥) عبد الله فياض، **الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠** (بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٦٣)، ص ٢٣٦.

(٦) Arnold Talbot Wilson, *Mesopotania, 1917-1920: A Clash of Loyalties* (London: H. Milford, 1931), pp. 270-302.

مستقلة برئاسة ملك مسلم مقيّد بمجلس وطني، وقد وجّهَ لهذا الغرض رسالة إلى الشريف حسين يطلب منه دعم قضية العراق ومساندة العراقيين للحصول على استقلالهم[٧].

لم تكن استجابة العراقيين للثورة، بمن فيهم الشيعة، شاملة، بل عمل مشايخ منطقة الكوت والعمارة ضد الثورة. كما نجحت القوات البريطانية بهجوم مضاد في الاستيلاء على جميع المناطق التي كانت خسرتها في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٠، ونجحت أيضاً في استعادة السيطرة على النجف وكربلاء، وصولاً إلى القضاء التام على معاقل الثورة. استطاع البريطانيون إخماد الثورة في غضون شهور، مما أراح السلطات البريطانية وأعيان بغداد السنّة، الذين استبدّ بهم القلق إزاء هذا العرض الواضح للنفوذ القبلي ـ الشيعي.

صارت ثورة العشرين جزءاً من الأسطورة المؤسسة للذاكرة الوطنية العراقية، إلا أن القضاء عليها كان بمثابة خسارة سياسية كبرى مُني بها الشيعة في الكيان السياسي الجديد، وقد انعكست بإقصائهم عن المناصب العامة، وقيام الكيان الجديد على السُنَّة العرب.

بدا واضحاً في تركيبات الدولة الجديدة، غياب الموظفين الشيعة عن المناصب الإدارية العليا، ما عدا العتبات الشيعية المقدسة. فقد أعيد إحياء النظام القديم الذي كان سائداً في العهد العثماني، الذي غلب السنّة على تكوينه، وكان الشيعة حينها مستبعدين بشكل واسع. كما أن موقف طالب النقيب وغيره من أعيان بغداد السلبي تجاه الشيعة، وحذر البريطانيين بعد ثورة العشرين منهم، شكّل أساساً مشتركاً لاختيار موظفي الدولة الجديدة من فئات وطوائف أخرى.

بعد قيام دولة العراق، وتنصيب فيصل بن الشريف حسين، ملكاً عليها، لم يعُد الاحتجاج الشيعي موجّهاً إلى البريطانيين وحدهم، بل صار موجهاً إلى النظام الملكي الذي أبرم مع الاحتلال البريطاني معاهدات وترتيبات، بدا منها أنها: «ستعزز دولة لا يملكون عليها أية سيطرة، لا بل وقد تتجاهل مصالحهم، كما جرت العادة»[٨].

---

(٧) حسن شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ٢ ج ([د. م.]: دار العارف للمطبوعات، ٢٠١٠)، ج ١، ص ٢٤ ـ ٢٧، و الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج ٥.

(٨) Arnold Talbot Wilson, *Mesopotania, 1917-1920: A Clash of Loyalties* (London: H. Milford, 1931), pp. 270-302.

ففي العام ١٩٢٣، واستباقاً لعملية الانتخابات غير المباشرة التي دَعا إليها الملك فيصل لانتخاب الهيئة التأسيسية، والتي ستصادق على معاهدة الدولة العراقية مع البريطانيين، جدَّدَ المجتهدون الشيعة فتواهم ضد المشاركة في هذه الانتخابات، كما في فتوى الأصفهاني: «من دخل فيه (الانتخاب) أو ساعد عليه فهو كمن حارب الله ورسوله»[٩]. كان في طليعة هؤلاء آية الله مهدي خالصي، بالإضافة إلى مجتهدين بارزين آخرين، أمثال النائيني والأصفهاني. وقد بدا لكثيرين في بغداد أن المجتهدين الشيعة كانوا يستعملون الاستياء الذي قوبلت به المعاهدة، لتنظيم معارضة ضد الدولة العراقية الوليدة التي تهيمن عليها نخبة سنّية.

كان الملك فيصل مدركاً أن احتفاظه بالتاج والاحتفاظ بالموصل كجزء من الأراضي العراقية، يفرض عليه توقيع المعاهدة مع البريطانيين، ما يعني أن معارضة المجتهدين المستمرّة ضده، بدت له بأنها موجهة إلى تقويض النظام الذي كان هو ركنه الأساسي[١٠]. ويمكن تلمّس ذلك في كلام آية الله الخالصي الحاسم بالخروج على طاعة الملك ونزع الشرعية عنه، بقوله: «بايعنا فيصل ليكون ملكاً على العراق بشروط، وقد أخلّ بتلك الشروط، فلم تعد له في أعناقنا وأعناق الشعب العراقي أية بيعة»[١١].

كانت استجابة الشيعة لفتوى المراجع ضعيفة، حيث استطاع الملك فيصل خلال جولته على المناطق الجنوبية، إقناع رؤساء العشائر بتغيير موقفهم المعارض والتعهد بالمشاركة في الانتخابات، مقابل تعهد الملك بمنحهم امتيازات كتلك التي مُنحت للموالين للحكومة، وأن تَعْفو سلطات الانتداب عن دورهم السابق. وقد أضعف التغير في موقف رؤساء العشائر قوة المعارضة وقوة المراجع، التي كانت العشائر تمثل سندها الميداني وقوتها الحقيقية. كما اعتبر حسن شبر أن «تحول العشائر عن صف العلماء إلى صف الدولة، وارتباطهم بها ومغرياتها، مثّل منعطفاً كبيراً في قدرة العلماء وهيبتهم على الأمة»[١٢].

---

(٩) أحمد الكاتب، **تجربة الثورة الإسلامية في العراق منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٨٠** (طهران: المؤلف، ١٩٨١)، ص ٧٦.

(١٠) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٩٣.

(١١) محمد مهدي كبة، **مذكراتي في صميم الأحداث، ١٩١٨ ـ ١٩٥٨** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٥)، ص ٣٦.

(١٢) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ٥١.

استمر الخالصي بالتحريض ضد النظام، فألقت السلطات القبض عليه هو وابنه في داره في الكاظمية عام ١٩٢٣، ونُقلوا إلى البصرة بقطار خاص، ثم أرسلوا في زورق إلى عُمان والحجاز، وبعد ذلك هاجر الخالصي طوعاً إلى إيران. وقد أدرك بعض العلماء أن الحكومة ستقوم بتسفيرهم (أو نفيهم) إلى إيران أيضاً، فصمّموا على الهجرة من تلقاء أنفسهم لإظهار التضامن مع الخالصي، فغادر عدد من مجتهدي النجف في مقدمهم: أبو الحسن الأصفهاني، والميرزا النائيني، إلى كربلاء، وتم تهجيرهم إلى إيران، بصفتهم حاملي جواز سفر إيراني.

لم يترك نفي الخالصي إلى إيران صدى قوياً في العراق، حيث وجد زعماء القبائل الشيعية، الذين كانوا على علاقة وثيقة بالمجتهدين، أنهم في موضع تودّد من البريطانيين والملك فيصل. وقد استعمل الملك فيصل نفوذه ليمنحهم إعفاء من الضرائب، وقدمت الدولة إغراءات قوية لهم لجهة المناصب والنفوذ والموارد، تاركين المجتهدين مجرّدين من التأييد الاجتماعي الذي كان حتى ذلك الحين مصدر قوتهم ونفوذهم في جنوب العراق. أضف إلى ذلك، أن الناشطين السياسيين من العلمانيين الشيعة، لم يرحّبوا بشكل خاص بمواقف المجتهدين، وبدوا مصمّمين على استغلال النظام الانتخابي استغلالاً تاماً، معتبرين أن تلك هي الطريقة الفضلى لمواجهة الهيمنة السياسية للنخبة السنّية غير التمثيلية. فالانتخابات، وإن لم تكن سليمة على مستوى الممارسة، إلا أنها اشتملت على امكانية أن يكون للعدد وزنه، وأن يسمع في العراق صوت الأغلبية الشيعية التي طالما تم تجاهلها. كل ذلك سهّل عملية انتخاب المجلس التأسيسي عام ١٩٢٣، وتم التصديق حينها على المعاهدة مع البريطانيين[١٣].

في تحول لافت، نزل المجتهدون المنفيون في إيران عند شروط الملك فيصل لأجل عودتهم إلى العراق. فبعث أبو الحسن الأصفهاني، أحد مجتهدي ومراجع النجف المنفيين، رسالة إلى الملك فيصل يقول فيها: «هذا وإن كنا قد أخذنا على عاتقنا عدم المداخلة في الأمور السياسية والاعتزال عن مقتضيات الشعب وسياسة جلالتكم، لكن المؤازرة للملوكية الهاشمية حسبما تقتضيه الديانة الإسلامية، ذلك من مبدئنا الإسلامي..». كذلك فقد صرح كلٌّ من الأصفهاني والنائيني بأنهما يفتخران بـ «الحكومة العربية، ولا سيما ملكها المؤيد

(١٣) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٩٨.

من الدوحة الهاشمية، ونرى أن العراق وطننا وحكومته حكومتنا وملكها ملكنا»[14]. وبناء على القرارات التي اتخذت في المراسلات بين العلماء المبعدين والملك فيصل والعهود التي وقعوها، أرسل الملك فيصل إلى قم يدعو العلماء إلى العودة إلى العراق بعد تعهدهم بعدم التدخل في السياسة[15].

استطاع الإنكليز والحكومات العراقية المتعاقبة على سدّة الحكم في العراق، التأثير في كثير من رؤساء العشائر الشيعية التي ثارت في وجههم عامي ١٩١٤ و١٩٢٠، فمال كثير من أولئك إلى صفوف الدولة. وحدث في النجف شيء من الانزواء السياسي، ونشأت «حالة من الركود والخضوع والانسجام مع الوضع الراهن والتعايش معه»[16].

تراجع الدور السياسي للمجتهدين في العراق، وأخذت تعبّر عن هموم الشيعة من ذلك التاريخ فصاعداً وجوه علمانية، تهتم بمصالح الشيعة في إطار الدولة العراقية، عوضاً عن اتخاذ موقف عدائي ضد فكرة الدولة نفسها. كما أدى هذا التراجع إلى زيادة تصميم عدد من المجتهدين على تجنب الانخراط في عالم السياسة، متحولين إلى عالم أكثر تجرّداً هو عالم التشريع الإسلامي والنصح الأخلاقي، أو ما يعبّر عنه بالفتوى والوعظ[17].

رغم تراجع دور المجتهدين، ومحاولة النظام الملكي في العراق التقرّب إلى الشيعة وإرضاءهم ببعض المناصب الوزارية، وإرضاء القبائل، إلا أن الشعور الشيعي بالاستبعاد وضعف التمثيل في النظام الجديد، ظل على حاله، وأخذ يتعاظم مع الأيام؛ فكانت تقوم احتجاجات وإضرابات في المناطق الشيعية من حين إلى آخر.

أخذ طابع الدولة ذو الهيمنة السنية يترسّخ في العراق، وكانت الاحتجاجات الشيعية تتصاعد وتظهر من حين إلى آخر، بعضها يتعلق بمطالب حياتية تتعلق بري الأرض، وبعضها يأخذ شكل مطالب شيعية لوضع حدّ للحكم الاستبدادي السنّي، والبعض الآخر يعبّر عن شكاوى من الخلل الحاصل في التوازن الطائفي، بعد أن أدرك الشيعة أنهم لا يفوقون العرب السنّة عدداً

(١٤) الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**، ج ٤، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(١٦) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامية**، ج ١، ص ٧٧.

(١٧) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٩٨.

فحسب، بل ويشكلون أغلبية سكان العراق عموماً، وهو ما دفع الفاعلين منهم إلى الضغط على الحكومة للحصول على تمثيل طائفي أفضل يتناسب وحجم الطائفة الشيعية. وقد اعتقد كثير من العلمانيين بأن تحقيق مطالب الشيعة لا يتم إلا من خلال تطبيق أفضل للمبادئ الديمقراطية، التي ستسمح لهم بالتخلص من الهيمنة الطائفية للطبقية الدينية؛ وهو ما ولّد نزاعاً بين كثير من مشايخ القبائل الذين كانوا يسيطرون على حياة الغالبية العظمى للشيعة في العراق[١٨].

كانت السلطة تعمل على استيعاب الاحتجاجات الشيعية واسترضاء رموزها، من خلال توسيع تمثيلهم في البرلمان والحكومة ومناصب الدولة، كما حصل مع عبد المحسن السعدون عام ١٩٢٨. وكانت تقابل بعض الاحتجاجات أيضاً بالقمع، كما حصل مع حكومة الهاشمي عام ١٩٣٥، الذي قمع الاضطراب القبلي الشيعي بالقوة المسلحة، الأمر الذي جعل شعور الاستياء من الدولة عاماً. وقد تفاقم السخط نتيجة ازدراء الحكومة الظاهر للعادات الشيعية، ناهيك عن التهديد المتمثل في التجنيد الإجباري.

وقد انعكس السخط الشيعي على الدولة حين تقدم البريطانيون لاحتلال بغداد عام ١٩٤١، أثناء حكومة رشيد عالي الكيلاني الذي فشل في منع تقدم البريطانيين باتجاه بغداد، وسقوط الحكومة والضباط السبعة، حيث لم تبدُ الغالبية العظمى من الشعب العراقي بأنها في الخندق نفسه مع الحكومة، بالرغم من الدعوة إلى الجهاد التي أطلقها عدد من رجال الدين، إذ بدا أن قطاعات الشعب العراقي التي كان بإمكانها تغيير مجرى الأحداث العسكرية، وخاصة القبائل الشيعية في الجنوب، والمجتمع الكردي في الشمال، لم تستجب لنداء الحكومة الداعية إلى التحالف معها، بل على العكس من ذلك، فقد عمد زعماء القبائل الكردية والشيعية في كثير من الحالات إلى مساعدة القوات البريطانية[١٩].

تعامل الكيان السياسي العراقي مع المسألة الشيعية في أكثر مراحله، بشيء من القمع والشدة من جهة، وبمسعى جدّي لاستيعابها من جهة أخرى. ففي عام ١٩٥٠ عُيِّن صالح جبر، حليف نوري السعيد آنذاك، كأول رئيس شيعي للحكومة، وقد اعتبر تعيينه خروجاً على تقليد السيطرة السنّية على الحكم، ثم

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٩) رغيد الصلح، **حربا بريطانيا والعراق، ١٩٤١ ـ ١٩٩١** (بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٥٧.

عيّن محمد الصدر (شيعي) خلفاً له أيضاً. وفي العام ١٩٥٣ كُلِّف فاضل الجمالي (الشيعي) بتشكيل الحكومة، وقد شكّل حكومة نصفها من الشيعة لتكون الحكومة التي تضم أكبر عدد من الوزراء الشيعة. ورغم أن ذلك كله لم يلبّ مطالب الشيعة، إلا أنه شكّل تقدماً رمزياً مهماً، وخلق جواً من التفاؤل بدا فيه أن الوعد بالإصلاح يسير جنباً إلى جنب مع الوعد بتمثيل طائفي أفضل. كما كُلِّف عبد الوهاب مرجان (شيعي) عام ١٩٥٧ بتأليف الحكومة، وعمل نوري السعيد في حكومته الأخيرة عام ١٩٥٨ على إيجاد توازن شبه طبيعي بين الطوائف، فكانت حكومته متكونة من نسبة متوازنة من السنّة والشيعة، بالإضافة إلى وزيرين كرديين[٢٠].

والحال، فإن نسبة تمثيل الشيعة في السلطة استمرت منذ تشكيل الدولة العراقية إلى عام ٢٠٠٣ هامشية، إذ من بين ٥٧ وزارة تشكلت إلى عام ١٩٥٨، كان من بينها ٦ رؤساء وزراء فقط من الشيعة، حسبما يشير تاريخ الوزارات العراقية لعبد الرزاق الحسني، ما يعني أن توزير أو تعيين رؤساء حكومة من الشيعة لم يكن كافياً لوقف مشاعر الاستياء الشيعية التي كانت تظهر على السطح من حين إلى آخر، ولم يكن هذا السخط ناجماً عن مظالم جماعية أو طائفية، بل عن حساسيتهم بأنهم مستبعدون عن المكافآت والامتيازات التي كانت توزع على بطانة السلطة. فكانت التظاهرات، خاصة في النجف، تتخذ تعبيراً معادياً للنظام، ليس ضد الحكومات المتعاقبة فحسب، بل ضد الدولة والنظام نفسه.

استقرّ في القرن العشرين نموذج المُمْسِكين بزمام الدولة في العراق، بالاعتماد على القوة المسلحة والتهديد. وكانت ملامح النظام في العراق تقوم على أهمية الثقة الشخصية، والتصميم على الحفاظ على حالة عدم المساواة، وأهمية النظام الصارم الذي تمثّل باللجوء إلى سياسة القهر. جميع هذه الملامح «جعلت تكوين الهوية العراقية أمراً غامضاً، حيث كان تحديد تلك الهوية يعتمد على أشخاص يرون في العراق جهاز قوة، ولا ينظرون إليه كمجتمع»[٢١]. ورغم تغيير رموز السلطة، ومسمّيات الحكم فيها، فإن هذه السمات ظلت هي السائدة، ولم يطرأ عليها أي تغيير حتى سقوط صدام.

---

(٢٠) Matthew Elliott, *Independent Iraq: The Monarchy and British Influence, 1914-1958*, Library of Modern Middle East Studies; 11 (London: I. B. Tauris, 1996), pp. 62-65.

(٢١) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ١٥٨.

ثانياً: الشيعة الإمامية والمسألة السياسية

كان تكوين الاجتماع الشيعي زمن أئمة الشيعة الاثني عشرية يتمحور حول شخص الإمام «المعصوم»[٢٢]، الذي استطاع التعويض عن استبعاده عن السلطة السياسية بعد وفاة النبي (ﷺ)، بمنازعة الخلافة السنّية على سيادة الدين العليا، من خلال منافسة السلطة على أصل المشروعية التي تجعل سلطة سياسية ما مقبولة عند الله، وأساساً لاعتبارها محلاً للطاعة والولاء. فحين أقام الفقه السنّي مقولته السياسية على تسويات عملية وواقعية، كان الوعي الشيعي يتعالى بمضمون السلطة، ويفرض شروطاً صارمة في مواصفات الحاكم السياسي، إلى درجة أن السلطة السياسية المشروعية أصبحت بنحو حصري من مختصات الإمام «المعصوم»[٢٣].

مع غياب الإمام الثاني عشر عام ٣٢٩ هـ، أحسّ الشيعة بفراغ متعدد الأبعاد طاول تكوينهم الاجتماعي والثقافي والسياسي، حتى وُصِفَت تلك المرحلة على لسان ابن بابويه القمّي بفترة الحيرة[٢٤]. وقد عمل علماء الشيعة على التعويض عن غياب الإمام بتدوين إرث الأئمة من أقوال وأفعال، وهو ما قام به بشكل رئيسي الشيخ الكليني، والشيخ الصدوق، والشيخ الطوسي، وببناء منظومة كلامية متماسكة تتميز بقوة محاججة عقلية ضد خصوم المذهب الإمامي، وهو ما تميز به الشيخ المفيد، والشريف المرتضى، وبتأسيس بنية اجتهاد فقهي لتأطير وتقنين عملية إنتاج الحكم الشرعي للحالات المستجدة، وهو ما برع به الشيخ الطوسي، مؤسس حوزة النجف الأشرف[٢٥]. كل ذلك

---

(٢٢) لفظ «الإمام» مصطلح يستعمله الشيعة الإمامية، ويطلق على أحد الأئمة الاثني عشر، أوّلهم الإمام علي بن أبي طالب، وآخرهم الإمام محمد بن الحسن أو «المهدي المنتظر». ويعتبر شخص الإمام في عقيدة الإمامية، استناداً إلى نصوصهم الدينية المدوّنة وإجماع فقهائهم، معصوماً عن ارتكاب المعاصي وارتكاب الخطأ وترك المعاصي.

(٢٣) في هذا المجال، انظر: محمد بن إبراهيم النعماني، **الغيبة** (طهران: مكتبة الصدوق، [د. ت.])، ص ٥٧٧، ومحمد الطوسي، **الغيبة**، تحقيق الشيخ عباد الله الطهراني الشيخ علي أحمد ناصح (النجف: مؤسسة المعارف الإسلامية، ١٩٦٥)، ص ٢٠٠.

(٢٤) انظر: أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القمي، **كمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الغيبة وكشف الحيرة**، تحرير أرنست موللر (هيدلبرغ: كارل ونتر، [١٩٠١]).

(٢٥) وجيه كوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١)، ص ٢٢ ـ ٢٩، وعبد الله فياض، **تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٥)، ص ٧٣ ـ ٨٥.

ساعد على توفير أرضية تضامن صلبة بين الجماعات الشيعية، وهيأهم لاستيعاب صدمة غياب الإمام، والتكيف مع الوضع الجديد.

تلمّس الفقيه الشيعي الفراغات التنظيمية والسياسية داخل الكتلة الشيعية التي تسببت من غياب الإمام الثاني عشر، فعمل في مراحل متقطعة من التاريخ على توسيع دائرة سلطته من سلطة منحصرة بالفتوى والقضاء بين المتخاصمين الشيعة، إلى سلطة نيابة محدودة عن الإمام المعصوم. إلا أن هذه السلطة ما كانت لترتقي إلى مستوى سلطة الإمام والحلول مكانه في مجال الحكم السياسي، بعد أن ترسخ في الوعي الشيعي أن غياب الإمام هو غياب لأية سلطة مشروعة.

إن إقصاء المجال السياسي عن مرمى نظر الفقه الشيعي، والاقتصار على وضع المسوّغات الشرعية للتعامل مع السلطة الحاكمة ضمن حدود حفظ المصالح، جعل الاجتماع الشيعي يستمر من خلال وضعية انتظام داخلية، تتغذى من مخيال ديني كثيف الأسطرة وشديد التقديس، وتقوم على مرجعية الفقيه المركزية في تسيير شؤون الاجتماع الشيعي الذي كان يتمحور حول مقدساته.

هذا الأمر سوّغ التوسع المشروع لسلطة الفقيه داخل الاجتماع الشيعي، وساعد الفقيه على احتلال موقع مركزي داخل التكوين الاجتماعي والثقافي للشيعة، وقد أدى مع الزمن إلى تطور نظام مرجعي مستقل عن السلطة السياسية، يتسم بهيكلية تنظيمية مكّنت الفقيه من مدّ نفوذه المعنوي والرمزي إلى كل الشيعة، ويقوم على اجتهاد في تنظيم العلاقة بين المرجع وعامة الشيعة، مع مرونة عالية في التعامل مع الكيانات السياسية القائمة ذات الهوية السنّية، أي تطور الفقيه مع الزمن، من وظيفة علمية تهدف إلى الكشف عن الحكم الشرعي، إلى مؤسسة دينية ذات سلطة رمزية ومعنوية يدين لها عامة الشيعة بالولاء والتقليد. وهذا ما لم يتحقق على مستوى الفقيه السنّي، الذي جيَّر رمزيته وموقعه المعنوي لصالح سلطة الخلافة السياسية، من خلال التزامه التاريخي بتغطية مشروعيتها الدينية والحكم ببدعة الخروج عليها. في حين أدى الانفصال بين الفقيه الشيعي والسلطة السياسية القائمة، إلى تشكل إطار فقهي ـ شيعي مستقل ومنتظم ذي بنية بيروقراطية، وذي عمق اجتماعي شعبي، ما يدفعنا إلى الاستنتاج أن الرمزية الدينية تمثّلت في الوعي السنّي تاريخياً بنظام الخلافة السياسي، بينما تمثّلت في الوعي الشيعي بالمؤسسة المرجعية.

أصبح التشيّع في القرن العاشر الهجري مذهب الدولة الصفوية التي

نجحت في نشر التشيّع في كلّ المناطق الواقعة تحت سيطرتها. كان هذا بداية تحول على مستوى الاجتماع السياسي للشيعة. فبعد التخارج بين تكوين الشيعة الاجتماعي والثقافي ومجريات السلطة السياسية، أصبحت السلطة شأناً شيعياً داخلياً لم يعُد بالإمكان استثناؤها من دائرة الاجتهاد الفقهي، بحكم أنها من الابتلاءات اليومية التي يبتلي بها الفرد الشيعي[٢٦]. ومع الدولة الصفوية أعيد دمج المضمون السياسي داخل المركّب الاجتماعي والثقافي للشيعة، واستعاد الوعي والنظر في السلطة السياسية مبرره وحيويته بعد انقطاع يعود في التاريخ إلى زمن استشهاد الإمام الحسين بن علي[٢٧].

استفاد الفقيه من إمكانات السلطة المتاحة في نشر المذهب، وفي تعزيز دور المرجعية الشيعية، إلا أنه آثر الاحتفاظ بسلطته الرمزية وبموقعه المعنوي الذي كوَّنه في التاريخ بنحو منفصل عن السلطة، وخاصة أن الموقف الفقهي من السلطة المشروعة ظل مرتبطاً بالبنية العقيدية حول المهدي المنتظر، التي تميل إلى تحريم التصدي للسلطة في غيبة الإمام المهدي، بحكم أنها من مختصات إمامته، ما يعني أن تعديل ذلك الموقف يتطلب تعديلاً في التكوين العقائدي نفسه وتبدلاً في البناءات الفقيهة، وهو أمر لم يكن حينها ممكناً.

نجحت المرجعية في الصمود أمام محاولات السلطة زمن الحكم الصفوي والقاجاري، في استتباع المؤسسة الدينية، واستطاعت أن توازن حضورها المعنوي وعمقها الاجتماعي مقابل شوكة السلطة السياسية. وقد استفادت من حقها الحصري في قبض وصرف أموال الخمس، في تأمين موارد تمويلها الذاتية بعيداً عن ضغوط السلطة أو ابتزازها. فتمكّنت من ترسيخ عرف اجتماعي يقضي باستقلالية المؤسسة الدينية الشيعية عن السلطة السياسية الشيعية، مع اعتراف غير معلن من المرجعية بتلك السلطة، لا بصفتها سلطة مشروعة، بل بصفتها سلطة الأمر الواقع. هذا الأمر ساعد المرجعية على التكيف مع السلطة السياسية الشيعية الجديدة من جهة، وعلى تقاسم الصلاحيات معها داخل المجتمع الشيعي من جهة أخرى، بالاحتفاظ بحقها المستقل في إدارة الشأن الديني، وتخلية الساحة للسلطة السياسية في إدارة الشأن العام. فترسّخ سلوك عام بالتكامل بين الفقيه

(٢٦) فؤاد ابراهيم، **الفقيه والدولة** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨)، ص ١٤٦.

(٢٧) تجلّى في مباحث المحقّق محمد باقر السبزواري، المعاصر للشاه عباس الصفوي في أواخر القرن السابع عشر، خاصةً في كتابيه **روضة الأنوار**، **وكفاية الأحكام**.

والسلطان، مثلما فعل المحقق الكركي[٢٨]. وتبلورت آراء، كآراء العلاّمة المجلسي، والميرزا القمي، والمحقق السبزواري، بالفصل بين الشرعيات التي هي من اختصاص الفقيه، والعرفيات التي هي من اختصاص السلطان[٢٩]؛ وهو الموقف الذي استند إليه الشيخ فضل الله نوري في مناهضة الثورة الدستورية في إيران في أواخر القرن التاسع عشر، بقوله: «يقوم الإسلام على نيابة الإمام في الأمور النبوية والسلطنة في الأمور الدنيوية»[٣٠]. وفي ذلك تعبير واضح عن الفصل بين المجال الديني والمجال السياسي مع وجود رابط إجرائي يجمعهما.

أصبحت السلطة السياسية في ظل تحول المجتمع الإيراني إلى المذهب الشيعي من اهتمامات العقل الفقهي الشيعي، وتولدت مباحث جديدة حول ولاية الفقيه، التي أخذت تتوسع وتتمدّد في مجالات اجتماعية جديدة، إلى أن وصلت إلى ذروتها على يد كاشف الغطاء، ومن ثم المحقق النراقي، الذي قال بولاية الفقيه المطلقة التي تمنح الفقيه سلطة مطلقة مساوية لسلطة الإمام المعصوم نفسه[٣١]، ما يعني أن العقل الفقهي الشيعي بدأ يفكك بين مفهوم الإمامة والسلطة المشروعة التي يمكن قيامها في غيبة الإمام المعصوم إذا استوفت عدة شروط، أهمها خضوعها لوصاية الفقيه.

بيد أن هذه البحوث لم تكن تعكس مطالبة الفقيه باستلام زمام الحكم، أو تصوير موضعه في تراتبية السلطة القائمة، فهذا لم يكن حاضراً في ذهن أو نشاط أي فقيه، بل كانت هذه البحوث تهدف إلى وضع قواعد شرعية تصحح نشوء سلطة سياسية شرعية في زمن الغيبة، وتملك حق الاعتراف بصلاحيتها في إدارة الشأن العام، مع وضع المسوّغات الشرعية التي تسمح بالتعامل مع هكذا سلطة، وتجيز طاعة أوامرها؛ فكان بحث ولاية الفقيه، في ضيقها أو سعتها،

---

(٢٨) انظر: المحقق الثاني علي بن الحسين الكركي: **جامع المقاصد في شرح القواعد، كتاب الصلاة، ورسائل المحقق الكركي**، تحقيق محمد الحسون؛ إشراف محمود المرعشي (قم، إيران: مكتبة المرعشي، ١٩٨٩)، ص ١٤٣.

(٢٩) إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ١٨٣ ـ ١٩٠.

(٣٠) رشيد الخيون، **المشروطة والمستبدة** (بغداد ـ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ١١٩ ـ ١٢٤، وكوثراني، **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصوفية ـ القاجارية والدولة العثمانية**، ١٠٧ ـ ١٣٠.

(٣١) المحقق النراقي، **عوائد الأيام: مبحث ولاية الفقيه** (طهران: مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ/[١٩٩٧م])، ص ٥٣٦.

عبارة عن طريقة فقهية، تنطلق من الإمام «المعصوم»، بصفته أساساً ثابتاً في عقيدة الإمامية، وأصلاً ومصدراً حصرياً للسلطة السياسية المشروعة بعد النبي (ﷺ)، ثم تبحث في الأدلة الشرعية التي تجيز نقل هذه السلطة أو الصلاحية إلى غير الإمام. فلم يجد الفقهاء سوى فكرة النيابة العامة للفقيه، التي هي أشبه بتفويض خاص ينشئه الإمام للفقيه، يسوّغ انتقال بعض أو كل صلاحيات الإمام العامة إلى الفقيه، ثم يعمل الفقيه بعد تثبيت هذه الصلاحية له، على إنشاء إجازة أو رخصة من الفقيه، تسمح للسلطة القائمة، كالسلطة الصفوية أو القاجارية، بممارسة مهامها بإذن من الفقيه[٣٢]. ولم نجد شيئاً في الفقه السياسي الشيعي ينطلق من المجتمع كأصل ومصدر للسلطة، قائم بذاته، ما عدا بعض البحوث المعاصرة، كبحث «ولاية الأمة على نفسها» للشيخ شمس الدين، أي كان بحث ولاية الفقيه، سعة وضيقاً، ومنذ البداية، طريقة علمية فقهية لهضم متغيّرات الواقع السياسي وتسويغ التعامل معه، وليست طريقة للانقلاب عليه أو جزءاً من مشروع حكم سياسي ينصّب الفقيه في قمة هرمه. فولاية الفقيه وسيلة فقهية، تُكسِبُ الفقه الشيعي مرونة في التعامل مع الواقع السياسي القائم، وتسمح له بالالتفاف على الثابت العقائدي ـ الشيعي الذي يحصر السلطة المشروعة بالإمام «المعصوم».

في نهاية القرن التاسع عشر انخرطت المؤسسة الفقهية الشيعية في معركة ما سمّي بالمشروطة والمستبدة، مع مطالبة المجتمع الإيراني بضرورة التمثيل السياسي، وبضرورة الحدّ من سلطة الحاكم عبر مؤسسات ونصوص دستورية، وهو ما عرف حينها بـ «الثورة الدستورية». فانحاز الشيخ عبد الله المازندراني والشيخ حسين الخليلي وكاظم الخراساني إلى فكرة الحكم التمثيلي والدستوري، وكتب الشيخ النائيني تأسيساً سياسياً يقوم على أعمدة فقهية، عرف بكتاب **تنبيه الأمّة وتنزيه الملّة**[٣٣].

شكّل دعم المؤسسة الفقهية للثورة الدستورية نقلة نوعية للدور السياسي

---

(٣٢) نجد هذا واضحاً في بحث المحقق الكركي الذي فرع من نيابته العامة للإمام الإذن للحاكم بممارسة السلطة. ونجده أيضاً في كتاب **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة** للمحقق النائيني، رغم ميله للنظام القائم على التمثيل الشعبي والنظام الدستوري، إلا أنه لم يجد مخرجاً لمشروعية حكم السلطة القائمة، إلا بالإذن الذي يمنحه الفقيه لها بصفته نائباً للإمام المعصوم، صاحب الحق الحصري في الحكم وممارسة السلطة. انظر: توفيق سيف، **ضد الاستبداد** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩)، ص ١٨٤ ـ ١٨٥.

(٣٣) انظر: المصدر نفسه، والخيون، **المشروطة والمستبدة**.

للمرجعية، إلا أن التحولات بعد الحرب العالمية الأولى حالت دون تطور هذا السلوك الجديد من جهة، وانكفأت المرجعية نحو دورها التقليدي بالانشغال بشؤون المقدس من جهة أخرى. وقد تراجعت مراكز الاستقطاب المرجعي في قم والنجف بعد إخفاق الحركة الدستورية، وأخذ الاستقطاب المرجعي ينحصر في كربلاء التي بدأت تؤدي دوراً مركزياً في النشاط السياسي الشيعي في وقت احتضنت فيه النجف تياراً فقهياً محافظاً.

ثالثاً: التقليد السياسي في حوزة النجف

جمعت حوزة النجف بين قداسة المكان حيث يرقد الإمام علي بن أبي طالب، والعراقة العلمية التي امتدت إلى أكثر من ألف عام منذ زمن الشيخ الطوسي في القرن الخامس الهجري. وهو ما جعل حوزة النجف تحتكر بلا منازع غالبية الرصيد الرمزي والمعنوي والديني عند الشيعة، وجعل تاريخ الحوزة العلمية يعبّر عن تطور العقل الشيعي في المجال الشرعي والسياسي معاً.

ورغم موقف الفقهاء التقليدي بعدم وجوب التصدّي للسلطة بعد غيبة الإمام المعصوم، إلا أن علماء الشيعة كانوا منذ أيام الشيخ الطوسي مواكبين للحدث السياسي، ولم يتوقف الاجتهاد الشيعي عن إنتاج مقولات فقه سياسي تساعد الشيعة على التكيف مع التقلبات السياسية، وتضمن لهم مصالحهم. فكانت رسائل «عمل السلطان» للشريف المرتضى والشيخ الطوسي[٣٤]. وكانت فكرة «نيابة الفقيه عن الإمام» تتوسع وتتطور بشكل ينسجم مع طبيعة المتغيّرات السياسية الحاصلة، حتى وصلت تلك الفكرة إلى ذروتها النظرية والعملية على يد آية الله الخميني.

وقد مثّلت حوزة النجف مصدر إرباك وتهديد، ومصدر إسناد (أو نزع) الشرعية، للدول التي ظهرت في إيران. فكان الشاه الصفوي أو القاجاري يحرص على كسب تأييد فقهاء النجف، للاستمرار في الحكم وضمان تأييد

---

(٣٤) الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي، **الشافي من الإمامة**، حقّقه وعلّق عليه عبد الزهراء الحسيني الخطيب؛ راجعه فاضل الميلاني، ٤ ج، ط ٢ (طهران: مؤسسة الإمام الصادق، ١٩٨٦)، ج ٤، ص. ٢٥٥؛ أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي: **تلخيص الشافي**، قدّم له وعلّق عليه السيد حسين بحر العلوم، ٣ ج، مكتبة العلمين الطوسي وبحر العلوم في النجف الاشرف؛ ١ (النجف الأشرف: مكتبة العلمين، ١٩٦٣)، ج ١، ص ١٥٨، وأبو جعفر الطوسي، **المبسوط في فقه الإمامية**، صحّحه وعلّق عليه محمد تقي الكشفي، ٦ ج (طهران: المكتبة المرتضوية، [١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤.

شعبه؛ إلى درجة أن الشاه عباس كتب إلى المحقق الكركي من أجل أن يستدرجه إلى تأييد حكمه ما نصه: «أنت أحق بالملك مني لأنك النائب عن الإمام وأنا أكون من عمالك أقوم بأوامرك ونواهيك»[٣٥]، بل ارتقى أداء الفقيه السياسي إلى مستوى المواجهة مع الحاكم والتجرؤ عليه، حيث كتب الشيخ الخرساني أثناء الثورة الدستورية في إيران، إلى محمد علي شاه في إيران حين عطّل الدستور: «يا منكر الدين ويا أيها الضال لا نستطيع مخاطبتك بلقب شاه»، ثم يقول: «فاترك سند الشيطان وانشر بياناً آخر تعلن فيه الحرية للناس، وإذا تأخر منك عمّا نطلب فإننا سوف نحضر جميعاً (من النجف) إلى إيران ونعلن الجهاد ضدك»[٣٦]. مع الإشارة هنا إلى أن الفقيه لم يكن بوارد شق خط سياسي بزعامته توصله إلى الحكم، بقدر ما كان يرتكز إلى منطلقات أخلاقية ـ دينية حول العدالة ومحاربة الظلم، وجدت في التمثيل الشعبي والحكم المقيد بالدستور تجسيداً لهذه المنطلقات. فالخلاف بين فقهاء المشروطة وفقهاء المستبدة لم يكن حول موقع الفقيه داخل تراتبيات السلطة، أو درجة انخراطه في إدارة المجال العام، فالكل متفق ولو ضمناً على أن ذلك خارج عن مهام ووظائف الفقيه، بل كان الخلاف بينهما يتمحور حول الشكل السياسي والقانوني الذي ينسجم مع غايات الدين ومنظومة قيمه ومرتكزات الإمامية العقائدية. وهذا يفسر رجوع أهم رمز من رموز المشروطة، الميرزا النائيني، عن آرائه في كتابه **تنبيه الأمة وتنزيه الملّة**، وعودته إلى السلك التقليدي للمرجعية، الذي ينأى بالفقيه عن أي شأن سياسي.

ويمكن القول إن هناك تقليداً عاماً مستقراً في النجف أسس له الشريف المرتضى والشيخ الطوسي، يقوم على عدم وجوب التصدي للسلطة، وعدم وجوب إقامة الحكم العادل في زمن الغيبة. وكانت غالباً ما تتحفّظ على ما يكسر هذا التقليد، إلى درجة أن الشيخ الأنصاري الذي كان معاصراً للشيخ النّراقي، مؤسس نظرية ولاية الفقيه الأول، كتب معلّقاً على تلك النظرية بالقول: «فإقامة الدليل على وجوب إطاعة الفقيه كالإمام المعصوم إلا ما خرج

---

(٣٥) انظر: محمد رضا حكيمي، **تاريخ العلماء عبر العصور المختلفة** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٨٣)، ص ٤٠٧، ومرتضى مطهري، **إيران والإسلام**، ترجمة محمد هادي اليوسفي (بيروت: دار البلاغة، ١٩٩١)، ص ٣٣٨.

(٣٦) إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٢٢٨ ـ ٢٣٤، وعبد الحليم الرهيمي، **تاريخ الحركة الإسلامية في العراق** (بيروت: الدار العالمية للطباعة، ١٩٨٥)، ص ١٤٥.

بدليل دونه خَرْط القَتاد». ثم يقول: «بل المتبادر عرفاً من نصب السلطان وجوب الرجوع في الأمور العامة المطلوبة للسلطان إليه»[٣٧]، أي استعاد الأنصاري، ومن بعده تلميذه حسن الشيرازي الوضعية التقليدية في علاقة الفقيه بالسلطة القائمة على تقاسم نفوذ: الشرعيات للفقيه والعرفيات للسلطان. كذلك نجد السيد يزدي، كبير فقهاء ومراجع النجف، قد واجه الشيخ الخرساني والميرزا النائيني اللذين أيّدا ودعما الثورة الدستورية في إيران ضد الشاه، وعمل على تثبيت الموقف التقليدي للنجف بعدم التورط في المجال السياسي. وعندما أنعش الإمام الخميني مقولة ولاية الفقيه المطلقة، كان البحث الفقهي عند المرجع محسن الحكيم والسيد الخوئي، يتركز على تأكيد ولاية الفقيه الجزئية التي تنفي سلطة الفقيه وصلاحيته في إدارة الشأن العام[٣٨].

كل ذلك يفسّر لنا سر حذر أو معارضة رموز النجف الكبار لأي تحرك سياسي يعرّض النجف للخروج عن تقليدها التاريخي في التعامل مع السلطة. فعندما نجح الخميني في ثورته على الشاه باركت له النجف نجاحه، ولكنها بقيت على مسافة من مشروعه الفقهي السياسي الذي يناقض عرف النجف السياسي. وعندما أراد السيد محمد باقر الصدر، مؤسس حزب الدعوة، ومحور نشاطه، أن يزجّ النجف في مشروع تغييري لإقامة الدولة الإسلامية، كانت استجابة الشباب العراقي عالية، إلا أن ردّة فعل الحوزة العلمية كانت مزيجاً من الفتور والحذر والرفض، الأمر الذي أحبط مشروع الصدر، وكانت حياته ثمناً لمشروعه الطامح.

في بداية القرن العشرين، حصلت حوادث ثلاث، ساهمت إلى حدّ بعيد في ابتعاد الحوزة العلمية في النجف عن التصدّي للشأن السياسي والانشغال الكامل في مجال البحث الفقهي. **أولى** هذه الحوادث كان في انخراط بعض كبار الفقهاء في النجف في الثورة الدستورية، وعلى رأسهم الشيخ الخرساني والميرزا النائيني. ومع فشل تلك الثورة، وموت الشيخ الخرساني في النجف، ضعفت تلك الحركة، واستعاد الموقف التقليدي الذي كان يتزعمه السيد يزدي وضعه في النجف. أما **ثاني** هذه الحوادث، فتمثلت في ما سمّي بـ «ثورة

---

(٣٧) مرتضى الأنصاري، **المكاسب** (بغداد: منشورات جامعة النجف، [د. ت.])، ج ٩، ص ٣٢٨ ـ ٣٣٣.

(٣٨) محسن الطباطبائي، **مستمسك العروة الوثقى**، ٩ ج (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٥٨٤، والميرزا علي التبريزي الغروي، **التنقيح في شرح العروة الوثقى تقريراً لبحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي**، ٣ ج (قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، ١٩٥٨)، ج ١، ص ٤١٩ ـ ٤٢٠.

العشرين» ضد البريطانيين التي تورط بها السيد الشيرازي، حيث سرعان ما أدى فشل تلك الثورة إلى إضعاف قدرة الحوزة في التصدّي للقضايا المصيرية الكبرى. أما **ثالثها** فكانت في المواجهة بين بعض مراجع النجف، أمثال الشيخ الخالصي والنائيني والأصفهاني من جهة، والملك فيصل من جهة أخرى، الذين لم تأت مواجهتهم بأية نتيجة، واضطروا لاحقاً إلى النزول عند شروط الملك للعودة من إيران التي لجأوا إليها أثناء المواجهة، إلى العراق، والتعهد بعدم التدخل في السياسة[٣٩].

هذه الأمور مجتمعة، المقرونة بإحباطات متلاحقة لفقهاء الشيعة في التصدّي للشأن العام، رسّخت سلوكاً عاماً داخل النجف، منذ عشرينيات القرن الماضي، بعدم التصدّي للأمور السياسية، وتثبيت التقليد الفقهي القائل بحصر صلاحيات الفقيه في الفتوى والقضاء والأمور الحسبية الضيّقة، من دون أن يملك الفقيه حق أو واجب إقامة العدالة أو تطبيق الأحكام، بل هي من واجبات المجتمع الذي يعتبر الفقيه أحد أفراده.

كان هذا هو واقع النجف في أواخر خمسينيات القرن الماضي، وهي الفترة التي بدأت بوادر تأسيس تشكيل حزب الدعوة العراقي. وهو واقع لم يكن مشجّعاً، ولا مرحّباً بحزب كحزب الدعوة، الذي تأثر بأدبيات الحركات الإسلامية السنّية الصاعدة، بالأخص حزب التحرير والإخوان المسلمين. فكان تحدّي حزب الدعوة مزدوجاً، يتمثل من جهة في إحداث التغيير المجتمعي، الفكري والنفسي، تمهيداً لإقامة الدولة الإسلامية، ويتمثل من جهة أخرى في تغيير أطر التفكير والوعي الديني السائدين في النجف، بالإضافة إلى كسر السلوك التقليدي الراسخ عند مراجع الشيعة بأن المسألة السياسية ليست من اختصاصهم.

رابعاً: حزب الدعوة: البدايات التأسيسية

كان الضمير العربي والوجدان الديني في فترة الخمسينيات من القرن الماضي مُثقلين بمأساة فلسطين، وكانت حركات التحرر والاستقلال ناشطة في أكثر بلدان العالم الثالث، وكانت أصداء ثورة الضباط الأحرار في مصر تثير في نفوس الشباب حماساً للتغيير والتخلص من كل تبعات الاستعمار. كل هذه

---

(٣٩) انظر: الوردي، **لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث**؛ فياض، **الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠**، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨، وإبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣١١ ـ ٣٢٢.

الأجواء خلقت لدى الشباب المتديّن انجذاباً إلى العمل السياسي، ورغبة في تغيير النظام السياسي القائم. كذلك فقد ولّد صعود الحزب الشيوعي، المحمّل بأيديولوجيا جدلية تدّعي القدرة على تفسير محركات التاريخ ومعرفة شروط التغيير، وصاحب القدرة العالية على الانتشار في أوساط الشباب والقطاعات العاملة، تحدّياً للأوساط المتدينة، وشعوراً بتهديد الهوية الدينية والثقافية في العراق.

وقد بدأ ينتشر في العراق حينها خطابٌ إسلامي يعيد دمج المجال السياسي والمجال الديني، ويدعو إلى إقامة الدولة الإسلامية كوسيلة حصرية لتحقيق حاكمية الله، وكمدخل إلى أسلمة المجتمع بعد أن غرق في «جاهليته»، وكسبيل إلى تطبيق الشريعة الإسلامية بكاملها[٤٠]. كانت مؤلفات حسن البنّا وعبد القادر عودة وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي وتقي الدين النبهاني، واسعة التداول، وكانت النخب الشيعية المتدينة، بما فيها العلماء، تُقبل على هذه المؤلفات بلهفة، لأنها تشبع فيها الرغبة في التغيير، وتجد فيها شيئاً جديداً كان مُفتَقَداً في حوزة النجف[٤١].

وفي منتصف العقد الخامس من القرن الماضي، أسس حزب التحرير فرعاً له في العراق على يد الطلبة والأساتذة الأردنيين والفلسطينيين. وقد انضم إليه العديد من الشيعة الذين انسحبوا لاحقاً وانخرطوا في تنظيمات إسلامية شيعية، كحزب الدعوة. كذلك، فقد شكّلت تجربة الإخوان المسلمين في مصر، مصدر إلهام وانموذجاً متقدماً بالنسبة إلى الشيعة العراقيين، الذين لم يعهدوا النشاط الحزبي بالطريقة التي تقولب فيها الإخوان المسلمون في مصر. فحققت ثقافة الإخوان المسلمين في العراق عن طريق **الصحيفة الإسلامية** رواجاً واسعاً في أوساط الحوزويين في كربلاء والنجف. كما حظيت كتابات حسن البنّا وسيد قطب باهتمام بالغ من قبل الدعاة، يمكن إدراك حجمه من خلال التشابه الكبير بين فكر الإخوان وفكر حزب الدعوة، حيث من المعروف أن كتاب **معالم في الطريق** لسيد قطب، كان مرجعاً أساسياً للدعاة (المنتمين إلى حزب الدعوة)،

---

(٤٠) كان هذا منطق طروحات الحركات الإسلامية حينذاك، من قبيل المودودي في كتابه: **الحكومة الإسلامية**، وعبد القادر عودة في كتابه: **الإسلام وأوضاعنا القانونية**، وتقي الدين النبهاني في كتابه: **حتمية الدولة الإسلامية**، وسيد قطب في كتابه: **معالم في الطريق**.

(٤١) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ص ٩٨ ـ ١٠٤.

وأحد المصادر الرئيسية للتنشئة الحزبية داخل حزب الدعوة طيلة الستينيات والسبعينيات(٤٢).

كل ذلك يشير إلى أن تجربتي الإخوان والتحرير قد حرّكتا وعي الشيعة العراقيين، ونبّهتا إلى ضرورة العمل الحزبي الذي أخذ يتنامى في الخمسينيات مع اكتساح التيار الشيوعي للساحة العراقية بعد انقلاب عبد الكريم قاسم عام ١٩٥٨، الأمر الذي كسر معه الجمود الحوزوي، وخلق مناخاً مسيّساً في الوسط الحوزوي من شأنه تشجيع فرص التشكّل السياسي.

رغم احتفاظ المرجعية الشيعية في النجف بالتقليد القديم في النأي عن الانخراط في العمل السياسي، وانحصار نشاط المرجعية في المجال الفتوائي والإرشادي، إلا أن نجاح انقلاب عبد الكريم قاسم عام ١٩٥٨، وتالياً تصاعد المدّ الشيوعي، وما حمله من خطابات فكرية تقويضية تستهدف تفكيك العقيدة الدينية وإحلال البديل الأيديولوجي الماركسي، بالإضافة إلى نجاح الشيوعية في التغلغل في المدن المقدسة، كالنجف وكربلاء والكاظمية، وفي كسب وتأييد أبناء عوائل معروفة بتدينها ومحافظتها على التقاليد الدينية(٤٣)؛ كل ذلك أدى إلى استنفار المرجعية، بزعامة المرجع محسن الحكيم، لمواجهة تيار الإلحاد الذي أخذ يسري في جسم المجتمع العراقي، ولإسقاط قانون الأحوال الشخصية الذي صدر حينها، مخالفاً لكثير من بنود الشريعة الإسلامية، خصوصاً التي تتعلق بالإرث وحقوق المرأة.

أصدر المرجع محسن الحكيم فتوى بتحريم الانتماء إلى الحزب الشيوعي، ووصف الشيوعية بأنها كفر وإلحاد، وامتنع عن مقابلة عبد الكريم قاسم إلا بعد إلغاء قانون الأحوال الشخصية، وأوعز إلى محمد باقر الصدر بكتابة ردود على مزاعم وإشكالات الشيوعية ضد الإسلام، فكان كتابا **فلسفتنا**

---

(٤٢) يصف الشيخ علي كوراني في كتابه: **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، كتاب حسن البنا **مذكرات داعية** بأنه النموذج لتجارب كل القياديين الحركيين، فيما يصف تجربة الإخوان المسلمين بأنها التجربة الأولى والحركة الأم لجميع التنظيمات الإسلامية والسياسية في العالم. فقد جاءت جميعاً محاكية أو متفرعة عن أو مدينة له، «إنها جميعاً نسخ مكتوبة أو مطبوعة أو فصول مختارة أو قصائد ومقالات ترجع إلى مخطوطة واحدة بقلم الشهيد حسن البنّا». انظر: علي الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي** (إيران: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٠٦هـ/[١٨٨٩م])، ص ٩٧.

(٤٣) انظر: **مذكرات السيد مهدي الحكيم** (بغداد: مركز شهداء آل الحكيم، [د. ت.])، ومحمد باقر الحكيم، «نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر،» **المنهاج** (٢٠٠٣).

واقتصادنا، اللذان أكدا أن الإسلام عبارة عن منظومة حياة متكاملة، قادرة من خلال حكومة إسلامية أو جهاز إسلامي أن ينظّم تنظيماً متكاملاً حياة الفرد الاقتصادية، ويلبّي متطلباته الاجتماعية، ويسكن قلقه المعرفي والنفسي. كذلك تم بتشجيع وتوجيه من السيد الحكيم، تشكيل جماعات علمائية في النجف، أهمها آنذاك جميعة العلماء التي تضم عدداً من الوجوه العلمائية الصاعدة، من ضمنهم محمد باقر الصدر ومرتضى العسكري، تهدف بشكل رئيسي إلى التصدي لـ «النزعة العلمانية المعادية للروح الإسلامية». فأصدرت مجلة **أضواء**، التي كان للصدر مقاله الافتتاحي فيها، وكان أحد أهم كتّابها آنذاك السيد محمد حسين فضل الله[٤٤].

١ ـ اللقاء التأسيسي

كان النشاط الديني في الحوزة منحصراً في المجال الثقافي، واتسم العمل الفكري بردّ الفعل ضد الادعاءات التي تهدد الوعي الديني بالتفكك، إلا أنه مع رواج الأطر الحزبية في العراق، من شيوعية وقومية وبعثية وناصرية، التي كانت تحمل برامج تغيير شاملة، ابتداءً بالوعي، وانتهاءً بإدارة الواقع واستلام السلطة، بالإضافة إلى التنظيمات الإسلامية السنّية، ذات الرؤى الشاملة والطموح السياسي باستلام السلطة؛ كل ذلك لفت انتباه النخب العلمية الشابة في النجف إلى أن الثقافة لا تكفي لمواجهة تحديات الإسلام المعاصرة، وإلى أن الإسلام، لكي يتمكّن من تطبيق أحكام الشريعة، لا بد له من سلطة تجعل مقادير أمور الدولة بيد النخبة الدينية، لكي تتمكّن من تحقيق قيمومة الدين على الحياة كلها. وهذا يتحقق بتشكيل إطار حزبي منظّم داخل الدائرة الشيعية، قادر على مواجهة التحديات المضادة، وتحقيق الأهداف الكبرى التي أوحت بها مناخات التفكير الديني حينها.

هذا يعني ضرورة التقدم خطوة إضافية إلى الأمام، والانتقال من الحديث عن الإسلام بصفته منظومة فكر شاملة إلى الحديث عن استعادة الإسلام للمبادرة الاجتماعية والسياسية في إدارة الأمور، أي كان هناك ضرورة للانتقال من التبشير بالفكرة إلى وضع إطار ناظم لهذه الفكرة، ينقلها

(٤٤) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ٢٠١ و٢١٣.

من مصاف التأمل الذهني والاستدلال العقلي والاستنباط الفقهي، إلى إحداث التغيير الشامل في الواقع[٤٥].

تولّد نتيجة لذلك اقتناع قوي لدى النخب العلمائية الصاعدة والشابة، بأن «الوضع الذي تعيشه الأمة الإسلامية لا يمكن أن يعالج بعمل إصلاحي جزئي، بل لا بد من عمل تغييري شامل، لتغيير الفرد والمجتمع بما فيه من أعراف وتقاليد وسلوك وقوانين ونظم ومفاهيم تخالف الإسلام، وإعادة بناء الحياة على أساس الشريعة الإسلامية»[٤٦]. ولا بد لهذا التغيير من أن «ينطلق من قاعدة قوية وعناصر، تتضح لديها الأفكار والمفاهيم والثقافة والنظرية، وتلك هي الطليعة ليتحول العمل إلى تيار اجتماعي وتغيير شامل»، ما يعني ضرورة وجود «حزب عقائدي منظّم، يحمل الدعوة إلى الإسلام، ويقوم على أساس نظرية في العمل التغييري والسياسي والتنظيمي، وأن يبنى على أسس فقهية»، ويكون «بناء الدولة (الإسلامية) جزءاً من مهمة الدعوة، ونتيجة طبيعية لعملها التغييري»[٤٧].

كان تأسيس حزب الدعوة ثمرة طبيعية لذلك التوجه. ويذكر حسن شبر، أحد مؤرخي حزب الدعوة المعتمدين، إلى أنه في العام ١٩٥٧، بدأت لقاءات جمعت كلاً من محمد باقر الصدر ومرتضى العسكري ومهدي الحكيم (نجل المرجع محسن الحكيم) وصاحب دخيل ومحمد صادق القاموس، للتداول في سبل «إنقاذ الأمة من التخلّف عن مواكبة الحوادث المتسارعة»، والتفكير بإنشاء حزب إسلامي يقوم بهذه المهمة. وانتهت اللقاءات بقسم الجميع اليمين على بذل الجهد في خدمة الإسلام وعدم التهاون في ذلك مدى الحياة[٤٨]. ويذكر حزب الدعوة في موقعه الإلكتروني الرسمي، أنه تم في هذا الاجتماع «تثبيت المبادئ العامة لتأسيس الحزب وبعض أساليب العمل»[٤٩].

سمّي الحزب الجديد بحزب الدعوة الإسلامية، حيث جاء في الفصل

---

(٤٥) انظر: عادل رؤوف، **محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين** (دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، ٢٠٠٦)، ص ٨٥ ـ ٩١.

(٤٦) شبر: المصدر نفسه، ج ١، ص ١٠٥ ـ ١١٠.

(٤٧) المصدر نفسه.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١١١، والموقع الإلكتروني لحزب الدعوة، «تأسيس الحزب».

(٤٩) نشير هنا إلى أن هنالك تناقضات كثيرة في الشهادات التي تذكر الظروف التأسيسية الأولى للحزب، آثرنا عدم الخوض فيها، واقتصرنا على المقدار الجامع بينها وشهادة الحزب الرسمية في هذا الشأن. انظر: محمد الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق** (بيروت: دار السلام، ٢٠١٠)، ص ٦٧ ـ ٧٥.

الأول من نظام الحزب الداخلي: «إن حزبنا هو حزب الدعوة الإسلامية، ذلك لأننا دعاة الله وأنصار للإسلام... دعوتنا حركة في المجتمع وتنظيم للعمل وتحزب لله، لذلك فقد أطلقنا على كياننا حزب الدعوة الإسلامية»[٥٠].

تم اختيار اسم «حزب الدعوة الإسلامية» من قبل السيد محمد باقر الصدر. وكانت المواضيع الفكرية والنشرات الأولى تكتب من قبله، ثم يعطيها إلى بعض الإخوة المؤسسين لإبداء الملاحظات، ثم يكتبها بصيغتها النهائية. وفي العام ١٩٥٩ عقد أول مؤتمر للحزب في مدينة كربلاء «لمناقشة قضايا الأمة حيث جرى تحليل الأوضاع السياسية في العراق والمنطقة والعالم، وكان المؤتمر بإدارة السيد الصدر»[٥١].

تأسست نواة الحزب الأولى من قيادة مؤلفة من ثمانية أشخاص، واصلت عملها بطريقة الشورى وأسلوب تداول وبلورة للآراء. كان من بين هؤلاء ثلاثة من المؤسسين، أصحاب تأثير كبير في أوساط الحوزة، هم: محمد باقر الصدر، ومهدي الحكيم نجل المرجع محسن الحكيم، ومرتضى العسكري، حيث عرف الأول منهم بـ «نبوغه وتفاعله مع مجتمع الحوزة، والثاني باعتباره نجل المرجع السيد محسن الحكيم، والثالث كمفكر تربوي وسياسي»[٥٢]. وقد أعطى ذلك ميزة لحزب الدعوة، وهي أن أحد مؤسسيه، محمد باقر الصدر، كان من علماء النجف الواعدين، ومعترفاً له باجتهاده الذي يؤهله لاستنباط الأحكام والمواقف العملية من النصّ الديني، ما يعني أن التفكير الحزبي كان منذ البداية مصحوباً بتفكير فقهي يعمل على وضع أطرٍ شرعية تنسجم مع الموازين الدينية المعتمدة داخل المذهب الاثني عشري. وقد عبّر محمود الهاشمي، أحد تلامذة الصدر عن هذه المسألة بالقول: «لقد أسس الصدر هذا الحزب على أساس الأصول الفقهية. ويمكن القول بجرأة إن هذا الحزب هو أول حزب في تاريخ التشيع تكوّن على خطى جعفر الصادق»[٥٣]، ما يعني أن الفكرة الحزبية أخذت تتبلور انطلاقاً من مسوّغ شرعي، وعلى أساس دلالة النصّ الديني، أو لنقل إن ذلك كان، تدشيناً لفقه «أحزاب»، يعمل على إيجاد

(٥٠) شبر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١ ـ ١٢٤، والموقع الإلكتروني لحزب الدعوة.

(٥١) «حزب الدعوة الإسلامي في سطور،» الموقع الالكتروني لحزب الدعوة.

(٥٢) شبر، المصدر نفسه، ج ١.

(٥٣) محمود الهاشمي، مقابلة مع جمهوري إسلامي، عام ١٩٨٢، ص ١١٣.

مرتكز شرعي للعمل المؤطر والمنظّم، وهو أمر لم يكن مدرجاً ضمن موضوعات النظر والبحث الفقهيين في النجف من قبل.

٢ ـ الصدر والدعوة والمرجعية

كان محمد باقر الصدر منذ البداية، رغم صغر سنّه، محور الحزب الجديد وعقله المدبر والأب الفكري والروحي له، حيث، كما يقول تلميذه الهاشمي، كانت نسبة «٩٥ بالمئة من مواضيع حزب الدعوة الفكرية تستلهم من كتابات وأفكار الشهيد الصدر»[٥٤]. وقد شكّل وجود الصدر كفقيه في قيادة الحزب «غطاء شرعياً للتشكيل الحزبي، فضلاً عن دوره الفكري في تأصيل النظرية السياسية للحزب»[٥٥].

ويمكن إظهار دور الصدر داخل حزب الدعوة في جانبين أساسيين:

أ ـ الجانب **الأول** في دوره الفكري، حيث عمل على بناء أيديولوجيا شاملة للحزب، تجعل الحزب صاحب مشروع كامل ومتكامل لأكثر شؤون المجتمع والحياة. فكان أول ما كتبه **كيف تكون الدعوة إلى الإسلام**، الذي أكد فيه ضرورة أن يكون مشروع الدعوة انقلابياً، ثم كتب **أسس الدولة الإسلامية** التي تُعرف اختصاراً بـ **الأسس**، وكانت بمثابة دستور الحزب، بل دستور الدولة الإسلامية المتوقعة والمرتقبة، وكانت موضع التدارس في الحلقات الحزبية، وكان الصدر نفسه يقوم بتدريسها للمجموعة المؤسّسة التي كانت تحضر عنده. وكتب أيضاً بحثاً عن الاستدلال على مشروعية الحكومة الإسلامية، وقد عرضه على بعض المجتهدين يومذاك، كما يفيد محمد باقر الحكيم في مدوّناته[٥٦]، وكتب أيضاً في تحديد اسم التنظيم وشكله ومشروعيته، وهذا المقال يرجع إلى فترة ما بعد التأسيس، وتحديداً إلى العام ١٩٦٠، وهو العام الذي حُدِّد فيه اسم التنظيم وتشكيله الحزبي.

ب ـ الجانب **الثاني** في دوره التنظيمي الذي تجلّى في جهده بتأسيس الحزب، حيث كان يحضر بنفسه جلسات القيادة ويشرف عليها، ويدير بعض الحلقات الحزبية الخاصة، وكانت دارته تضجّ بالكادر الحزبي. وقد بقيت

---

(٥٤) المصدر نفسه.

(٥٥) المصدر نفسه.

(٥٦) الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلّاق.**

اجتماعات القيادة تعقد في داره حتى طلب إعفاءه منها. وكان يحثّ بعض الوجوه الثقافية والعلمائية على الانتماء إلى الحزب، ونجح في إقناع العدد الأكبر من وكلاء المرجع محسن الحكيم بالانضمام إلى الحزب، وحرص على إطلاع عدد من المراجع الدينية على نشوء عمل حزبي في العراق، وإقناعهم بجدوى الفكرة، كالمرجعين محسن الحكيم وأبو القاسم الخوئي(٥٧)؛ كل ذلك سهّل ويسّر انضمام عدد كبير من العلماء وطلاب العلوم الدينية إلى الحزب، ومن لم ينتم إلى الحزب، فإنه كان في أجوائه(٥٨).

مع تقدم موقع الصدر في الحوزة كمجتهد واعد، ومرشح لأن يكون في واجهة المراجع المستقبليين، نصحه بعض أساتذته مثل السيد محسن الحكيم، بالعدول عن دوره القيادي في حزب الدعوة، وكتابته في مجلة **الأضواء** ليهيئ نفسه ليكون مرجعاً أعلى للشيعة في المستقبل، وذلك انسجاماً مع سلوك الحوزة التقليدي والتاريخي، بعدم تورط المرجع في أي نشاط سياسي أو حزبي(٥٩).

وقد أعلن الصدر استقالته من قيادة حزب الدعوة عام ١٩٦٢، بيد أن استقالة الصدر من قيادة الحزب لم تكن تعني بحال انفصاله الكامل عن الحزب، بل ظل شخصه بمثابة الأب الروحي والفكري للحزب، بل كان الحزب يرى في تصدّي الصدر للمرجعية تقدماً مهماً للحزب في مواقع الحوزة، وتأهل قيادته للقيادة السياسية العامة. وقد أبقى الصدر على قنوات الاتصال بينه وبين الحزب مفتوحة، وبالخصوص مع تلامذته.

لم يكن انفصال الصدر العضوي عن قيادة حزب الدعوة يعني بحال تخليه عنه، أو القطيعة معه، فهو صنيعه ومنتوجه الفكري وثمرة جهده في السنين الطويلة، إلا أن الصدر أوجد مسارين مختلفين، يلتقيان حيناً، ويفترقان حيناً آخر، بحكم التباين في وظيفة كل منهما، هما المسار الحزبي الذي يعمل على التغلغل في أوساط الشباب والنخب وقطاعات المجتمع، ومسار الفقيه المجتهد الذي بدأ يتضح للصدر مع الوقت، وهو أن طبيعة نشاط الفقيه العلمي، والمهام

---

(٥٧) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ٧٥ ـ ٧٦.

(٥٨) المصدر نفسه، والحسيني، المصدر نفسه، ص ٧٥ ـ ٧٧.

(٥٩) طالب الحمداني، **النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٠)، ص ٥٤ ـ ٦١، وشبر، المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

التقليدية المنوطة به، لا يمكنهما بحال أن يتأطّرا داخل تنظيم خاص، أو ينسجما مع طموحات حزبية في استلام السلطة.

ويظهر من كتابات الناشطين في حزب الدعوة آنذاك، أن السيد الصدر أبقى على اتصاله العضوي بحزب الدعوة. يقول مرتضى العسكري في شهادةٍ له ينقلها عنه السيد حسن شبر، إن الصدر «خرج من الدعوة ظاهرياً بناء على طلب السيد الحكيم، ولكنه بقي مع الدعوة إلى آخر لحظة من عمره». وفي شهادة للشيخ عبد الهادي الفضلي: «لم يترك السيد الصدر الدعوة»، ويقول السيد محمد حسين فضل الله في هذا الصدد: «وكان ملتزماً بالحركة الإسلامية في كل مراحله، لأنها كانت إحدى نتائج عمره، بالإضافة إلى أنها الوسيلة العملية الحركية للوصول إلى الأهداف. وأتصور أن السيد الشهيد لم ينفصل عن الحركة، بالرغم من كل ما يقال، لا نفسياً، ولا فكرياً، ولكنه انفصل حركياً من خلال طبيعة الظروف المحيطة والضغوط». ويقول طالب الرفاعي: «فإن السيد الصدر لم ينفصل عن التنظيم بل توقف»، ويذكر الشيخ علي الكوراني أن الصدر «وإن خرج من الحزب إلا أنه بقي متضامناً معه، إلى درجة أن الشهيد الصدر لم يعلن عن استقالته من الحزب إلا في العام ١٩٦٨»[٦٠].

وقد أفاد بعض قادة ومؤسسي الحزب بأن الصدر انفصل عن الدعوة بتدبير وتخطيط خاص داخل الحزب نفسه، كما في شهادة الشيخ عبد الهادي الفضلي بأن الصدر «لم يترك الدعوة، وإنما بالنظر إلى حاجة الأمة إلى مرجعية قائدة بعد وفاة السيد الحكيم ارتأت الدعوة ترشيحه إلى المرجعية لما يملك من شخصية قيادية، وقول الأديب «إن القيادة (في الحزب) يومذاك كانت تتمنى على الشهيد الصدر التفرّغ للعمل المرجعي لتأهيله في ظل غياب مرتقب للسيد الحكيم أو للسيد الخوئي، ولكنه كان يتمنّع من ذلك، ويعتبر الحزب محتاجاً إلى جهوده وعمله فيه»[٦١]. بيد أن البعض الآخر، مثل محمد باقر الحكيم، اعتبر أن الصدر وصل إلى مرحلة في قناعاته الفقهية والفكرية، بعدم مشروعية العمل الحزبي[٦٢].

---

(٦٠) انظر: الحسيني، المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١١٢.

(٦١) رؤوف، **محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩؛ سامي العسكري، **الإمام الصدر ودوره في الصراع السياسي في العراق**، ص ٥٢٣، وملا أصغر علي جعفر، **الحياة السياسية للإمام الصدر**، ص ٥٠٦.

(٦٢) الحكيم، «نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر،» ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

وهو قول لا تؤيده وقائع التنسيق الكامل بين الصدر والحزب حتى آخر يوم من حياته.

ويمكن القول إن أقرب التفسيرات لانفصال الصدر العضوي عن جسم تنظيم حزب الدعوة، هو أن التصدّي للمرجعية يتطلب الحفاظ على تقليد تاريخي درجت عليه حوزة النجف الأشرف، بعدم تلبس المرجع بأدوار سياسية مباشرة، وأن يقتصر دوره على الإفتاء والقضاء وبعض الأمور الحسبية الضيّقة؛ وهو سلوك لا يمكن للصدر أن يخترقه أو يخرج عليه، بحكم رسوخ هذا التقليد عند جميع المجتهدين الكبار، وأن التصدي للمرجعية يفرض عليه الدخول فيها من بابها المشروع المتعارف عليه والمألوف، وهو الباب العلمي لا السياسي، ومن باب حفظ الدور التقليدي للمرجعية لا زجها في أمور تهدد استمراريتها ومصداقيتها، وإلا تعرّضت مرجعية الصدر نفسها للخدش والتشكيك. فالفقاهة لا تتحصل بالاجتهاد والتحصيل العملي فحسب، بل لا بد من الاعتراف بها بين أوساط الفقهاء لتصبح حقيقة واقعة.

رغم تأكيد رموز الدعوة الأوائل دوام اتصال الصدر بالحزب، إلا أن قرار الاستقالة والانفصال العضوي عنه، يعني إدراك الصدر بأن الرؤى الحزبية الطامحة التي انطلقت في بداية العمل، لا يمكنها تحقيق التغيير الفعلي، بحكم أنها اقتباسات مؤسلمة، لكثير من الأفكار التغييرية والراديكالية الرائجة في تلك الفترة، وهي أفكار اصطدمت مع فضاء أكثر قوة ورسوخاً، هو السلوك المرجعي في النجف، الذي يقوم على شروط علمية ومسلكية معاً، وتدين له عامة الشيعة بالولاء والطاعة. لعله في تلك اللحظة أدرك الصدر أن الحزب الإسلامي التغييري الذي يعمل على محاكاة الأحزاب التغييرية الكبرى، وفي مقدمها الحزب الشيوعي وجماعة الإخوان المسلمين، والرهان على أن نشر الوعي وتشكيل النخبة الواعية لا يولّدان شروط العلة الكاملة لتحقيق التغيير الشامل في المجتمع.

هذا يفسر تطور موقف الصدر في فترة متأخرة بالإفتاء بحرمة انتماء طلاب الحوزة العلمية في النجف إلى الأحزاب السياسية، الذي صدر منه إبان الحكم البعثي، لغرض تخفيف ضغط السلطة على الحوزة، ولرسوخ تصور في ذهن الصدر بأن المرجعية والنشاط الفقهي يمثلان مجالاً مختلفاً من النشاط الديني لا يؤدي كامل وظيفته إلا بمراعاة قواعد انتظامه التي تبلورت داخل النجف عبر

تراكم خبراتها التاريخية. ولعل كلام الصدر إلى أتباعه في حزب الدعوة، في معرض شرحه لخطوة الفصل بين النشاط العلمي داخل الحوزة والنشاط الحزبي، يؤيد ما ذكرناه. يقول الصدر: «أنا معكم ولن أتخلى عنكم لحظة واحدة، غير أني رأيت في الوقت الحاضر أن الحركة الإسلامية لا تؤدي دورها المنشود إلا بدعم المرجعية لها، كما لا غنى للمرجعية عن الحركة الإسلامية، فكل منها يدعم الآخر. وأنا أرى من الآن التصدّي للمرجعية هو الوظيفة الشرعية، وهو المطلوب والمطلوب منكم دعم هذه الفكرة... فاستقلال المرجعية اليوم هو من صالح الحركة الإسلامية، ويجب أن يحصل التنسيق الدقيق بين المرجعية والحركة.. أنا فكرت بعد السيد الحكيم بالمرجعية الموجودة، فهي ضعيفة، وليست بالمستوى المطلوب، فلو ألقت السلطة القبض على الصدر ووجهت إليه تهمة الانتماء أو تأسيس حزب الدعوة، فلا يمكن أن يدافع عن نفسه، والمرجعية الحالية غير قادرة على الدفاع عنا أو عن الحركة»[٦٣]. وفي كلام الصدر ما يتضمن الفصل الواضح بين التأطير الحزبي وعمل المرجعية، وضرورة استقلال المرجعية عن أي تكوين سياسي. إلا أن فيه أيضاً طموحاً بالارتقاء إلى مستوى المرجعية، لتصبح في مرحلة ما، مؤهلة لممارسة القيادة التي تتجاوز مهمة الإفتاء التقليدية بأشواط.

كان في عودة الصدر إلى الجو المرجعي، وتفرغه له بالكامل، مؤشران مهمان: **أولهما** إدراك الصدر أن المؤسسة المرجعية ذات العراقة التقليدية الراسخة في التاريخ، لا يمكن تجاهلها أو التمرد عليها؛ **ثانيهما** أن مشروع التغيير لا بد أن يشمل المؤسسة المرجعية نفسها. ولهذا بدأنا نشهد في كتابات الصدر اللاحقة، العمل على تطوير المرجعية، والحديث عن المرجعية الرشيدة، والمؤسسة المرجعية، والمرجعية الشهيدة، أي صاحبة الدور الرقابي والترشيدي للأمة، ورأس الهرم السياسي الأعلى الذي يضبط أداء الحكم ومسار الحياة السياسية. وهي أدوار ووظائف تعتبر نسبياً جديدة في العرف النجفي، ولم ينجح الصدر في تحويلها إلى واقع متجذّر داخل الحوزة، رغم متانة كتابات الصدر حولها والتأسيسات النظرية التي تسندها. ولعل هذا النوع من الكتابات، الطامحة إلى تطوير المرجعية، كانت تحمل إشارات ضمنية بعدم كفاءة الكثير من المراجع الموجودة، الأمر الذي أثار تحفظ البعض منهم

---

(٦٣) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ١٠٤.

ونقمة البعض الآخر، الذين عملوا، بحسب بعض الشهادات، على التآمر عليه والسعي إلى التخلص منه[٦٤].

٣ ـ حزب الدعوة وحوزة النجف

كتب الشيخ عبد الهادي الفضلي عن الاتجاهات السائدة في النجف وردود أفعالها تجاه حزب الدعوة: «أقسى ما كنا نلاقيه من عنت في المواقف من الحوزويين التقليديين، وهم على أنماط: نمط يرى أن التحرك السياسي ينتهي بالآخرة إلى القضاء على الدين أو المذهب، ونمط آخر متأثر بالشيوعيين والبعثيين، ونمط ثالث هم أتباع بعض المرجعيات الصغيرة آنذاك، الذين يرون حزب الدعوة محسوباً على السيد الحكيم، ويخشون أن يبرز السيد الصدر بعده، وقبل أن تصل نوبة المرجعية العامة إلى مرجعهم، أو على الأقل ربما نافس الصدر ظهورهم، ونمط رابع لا يرى وجود دليل على جواز الحزبية في الإسلام، وخامس لا يرى توفر الإسلام على نظام سياسي، فلا بد من فصله عن الدولة»[٦٥]. وفي كلام الفضلي دليل واضح على أن مسألة العمل السياسي المنظَّم، فضلاً عن أن فكرة إقامة الدولة الإسلامية، لم تكن مألوفة ومعهودة في الذهن الفقهي الشيعي، وأنها من مستحدثات فترة الخمسينيات والستينيات في القرن الماضي، أي هي من مستجدات التفكير السياسي الحديث، وليست ضمن مجال التفكير الفقهي داخل الحوزة العلمية.

وفي شهادة لطالب الرفاعي، أحد مؤسسي الدعوة الأوائل: «إن العمل الحزبي بشكل عام مستنكر في الوسط الحوزوي باستثناء الواعين. وكان السيد الحكيم مع الدعوة، وكان هناك من يقف ضد العمل الحزبي. . وكانوا أعداء لهكذا عمل، ويؤمنون أن العمل الحزبي يخرِّب الحوزة من الداخل»[٦٦].

في خضمّ هذه الأجواء، كان حزب الدعوة يعيش تحديين: تحدّ على صعيد المجتمع، بإحداث التغيير فيه لغرض إقامة الدولة الإسلامية، وتحدّ آخر يتمثل في أصل مشروعية العمل الحزبي الدينية، وأصل فكرة إقامة الدولة

---

(٦٤) انظر: رؤوف، **محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين**، ص ١١٩ ـ ١٣٨، ومحمد رضا النعماني، **الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار** (قم: المطبعة العلمية، ١٩٩٦).

(٦٥) الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق**، ص ٨٧ ـ ٨٩.

(٦٦) المصدر نفسه.

الإسلامية، اللتين كانتا غائبتين عن مجال التفكير الديني، بل كان التقليد التاريخي في النجف يذهب إلى رفع الابتلاء بها، تفكيراً وسلوكاً، من خلال القول بعدم التصدّي للمسألة السياسية، وعدم وجوب إقامة الدولة في عصر غيبة الإمام من رأس، فكان «التفكير بالمسألة السياسية في مثل هذا الجو من قبيل المروق عن الدين»[٦٧].

لذلك عمل حزب الدعوة على بناء شرعية له، تتمثل في البناءات الفقهية التي تسوّغ العمل الحزبي وتروّج لفكرة وجوب إقامة الدولة الإسلامية. وهذا ما عمل له السيد الصدر، وأخذ يناقش العلماء والمراجع على أساسها[٦٨]. وتمثّل أيضاً في الغطاء الشرعي الذي وفّره السيد محسن الحكيم للحزب، على الرغم مما عرف عنه بأنه «لم يكن في وارد العمل لإقامة دولة إسلامية أو حتى التفكير بمشروع من هذا القبيل، لأنّ ما نحن بصدده هو العمل الذي يقتصر على نشر التدين والانتظار لليوم الموعود»[٦٩]. وقد نقل عن المرجع الحكيم قوله إلى زواره من قيادات حزب الدعوة: «عليكم أن تعملوا على نشر الدين وندعو الله أن يظهر الحجة (الإمام المهدي)»[٧٠].

وتشير بعض المعطيات إلى أن المرجع الحكيم تبنّى حزب الدعوة الإسلامية في البداية، واحتضن العمل الإسلامي المنظّم، لا كأداة سياسية لاستلام الحكم، بل كأداة ثقافية لمواجهة المدّ الشيوعي، وطريقة منظمة لإيصال الفكرة الدينية الإسلامية إلى الشباب. يقول مرتضى العسكري: «وكان أكثر من أيدّ الحزب آية الله الحكيم الذي كان يؤيد أي تحرك إسلامي منظّم. أما الدعوة فكانت لها مكانتها الخاصة لديه، حيث يمكنني القول إنه كان يتبنّى الدعوة»[٧١]. ويقول السيد مهدي الحكيم: «لقد كان السيد الحكيم متعاطفاً مع الشباب وحاجات المتّدينين عموماً»[٧٢]، وهو ما يفسر وجود ولدين من أبنائه في حزب الدعوة، هما مهدي الحكيم ومحمد باقر الحكيم. لذلك يمكن القول

---

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٥.

(٦٨) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ١١١ ـ ١١٤.

(٦٩) الحسيني، المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٩٧.

(٧٠) المصدر نفسه.

(٧١) المصدر نفسه.

(٧٢) علي المؤمن، **سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق** (لندن: دار المسيرة، ١٩٩٣)، ص ٥٢.

إن غطاء المرجع الحكيم لحزب الدعوة، كان من قبيل احتضان الشباب المتديّن، وخلق مناخ ثقافي واجتماعي منافس للمدّ الشيوعي الزاحف والمهدد لتكوين المجتمع المتديّن. وهذا ما جعل حزب الدعوة في مراحله الأولى يتبنّى مرجعية السيد الحكيم تبنّياً واقعياً، ويعمل تحت جناحها، الأمر الذي ولّد ضغوطاً على السيد الحكيم نفسه بفكّ تلك العلاقة.

كانت أطروحات حزب الدعوة، كما ذكرنا سابقاً، جديدة على طالب العلم في الحوزة، ما أثار المحافظين الذين كانوا يرون بركة في الدروس التي نشأوا على تلقيها، آباءً وأجداداً، ويرون المساس بها يسلب منها تلك البركة الموروثة. بيد أن كبار علماء الحوزة لم يظهروا تأييداً ولا استنكاراً للحزب الجديد، بل تعاملوا معه كظاهرة ثقافية منظّمة، تتصدّى لطرح الإسلام في الأوساط الثقافية والفكرية، من دون أن تخرج عن السلك التقليدي لنشاط الحوزة. فكان هناك في البداية احتضان ضمني للمرجع محسن الحكيم، سرعان ما تحوّل لاحقاً إلى انكفاء وتحفظ، ولم يعرف عن غير المرجع الحكيم في النجف موقف واضح تجاه الحزب، مع وجود تفهم من المرجع أبي القاسم الخوئي لنشاط الحزب الذي لم يرق إلى احتضان العمل الحزبي وتأييده، بل تحول في مراحل لاحقة إلى سحب اليد بالكامل من هذا الحزب ومؤسسه الأول، في أوقات أزمتهما ومحنتهما[٧٣].

٤ ـ المصادر والهيكلية والمشروعية

عمل محمد باقر الصدر في سياق الاستفادة من التجارب السياسية والتنظيمية الموجودة، على تجميع كل الأنظمة الداخلية للحركات، سواء أكانت إسلامية أم غيرها، وتم الحصول على أنظمة الحزب الشيوعي وحزب البعث وحركة القوميين العرب. كذلك تم الاستحصال على كتب تقي الدين النبهاني المسمّاة بـ «الكتب العشرة»، بالإضافة إلى كتاب الداعية والدعاة لحسن البنّا، وكتب أخرى لعبد القادر عودة، ومجلة **المسلمون** التي يصدرها سعيد رمضان[٧٤]. هذا بالإضافة إلى الأدبيات الثورية، من قومية وشيوعية، التي كانت رائجة، وكان

(٧٣) رؤوف، **محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين**، ص ١١٨ ـ ١٢٥، والحسيني، المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٨٨.

(٧٤) انظر: الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، ص ٩٦ ـ ٩٨؛ إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣٣٣، والحسيني، المصدر نفسه، ص ٧٠.

الصدر مطلعاً عليها بشكل واسع وعميق، وتركت تأثيرها في تكوين حزب الدعوة، ودفعته إلى تبنّي عقيدة التغيير الثوري، ذات الأصل الماركسي التي كانت رائجة في الأوساط الحزبية الطامحة إلى استلام السلطة على أساس أيديولوجي، ويكاد حزب الدعوة يتبنّاها بحرفيتها، بعد أن استبدل المحدد الماركسي للتغيير الذي هو قوى الإنتاج، بالمحدد الإسلامي الذي هو الإطار الفكري والثقافي المستند إلى عقيدة التوحيد، لتصبح رؤية في التغيير الانقلابي الشامل الذي ستقوده النخبة الواعية، ويطال الوعي والسلوك وجميع مرافق الحياة.

ولا يبعد في هذا المجال أن يكون الصدر في تبنّيه لفكرة وجوب إقامة دولة إسلامية، قد تأثر بكتابات أبي الأعلى المودودي وحسن البنّا وعبد القادر عودة وسيد قطب وتقي الدي النبهاني، التي تركزت جميعها على فكرة أن الإسلام دين ودولة، وعلى ضرورة إقامة الدولة الإسلامية، كمقدمة ضرورية لتطبيق كامل أحكام الدين. وهي فكرة أخذ يبحث لها الصدر عن مرتكزات عقلية ومستندات دينية، وعمل على تبيئتها في المجال الشيعي الذي لم تكن فكرة «الدولة الإسلامية» مألوفة لديه، وغير متداولة بين الفقهاء، بل ومستهجنة عند البعض[٧٥]، وهو ما جعلها نقطة ارتكاز أساسية في جميع كتابات الصدر، وتمثّل العصب الجامع بينها، والمحفز الأول للصدر في بلورة أيديولوجيا إسلامية شاملة، لا على أن تقتصر على التوجيه الأخلاقي، بل قادرة على توجيه كامل تفاصيل الحياة البشرية وإدارة الحياة العامة فيها.

في البداية، لم يعرف حزب الدعوة نظاماً داخلياً خاصاً به، وربما اكتفي وقتذاك بما كتبه الشهيد الصدر كأُسس فكرية يسترشد بها الحزب، إلا أنها لم تكن كافية على الصعيد التنظيمي. لذلك لم يعرف الحزب يومذاك، وفقاً لبعض الشهادات، الاجتماعات المنتظمة، بل كانت اجتماعات قيادية رهينة الحاجة والضرورة، وكانت تخرج بقرارات شفوية[٧٦]. كانت قيادة حزب الدعوة، كما يقول حسن شبر: «لا تزال شورى، وكان الصدر أحدهم، ويتعامل مع زملائه في القيادة باعتباره واحداً منهم. وكان يجري التصويت، فلربما كان رأي الصدر هو الغالب، ولربما كان غيره. ومنذ التأسيس تبنّى حزب الدعوة أسلوب الشورى في القيادة، فالأعضاء فيها سواسية لا يميز أحدهم عن الآخر شيء،

(٧٥) انظر: ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٣١٥ ـ ٣١٨.

(٧٦) الحسيني، المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.

فليس فيهم قائد ممتاز، بحيث يستطيع أن يفرض رأيه على الآخرين أو يتفرد في اتخاذ القرار. والقيادة تاريخياً في الحزب لا تقل عن ثلاثة، ولا تزيد على أحد عشر عضواً. ولم تتخذ الدعوة أميناً عاماً، وكان للحزب ناطق رسمي ابتداء من عام ١٩٨٠»[٧٧].

ثم تطور هيكل حزب الدعوة التنظيمي في مرحلة متأخرة، فصار يقوم على أساس الاتصال العمودي، وهو أن تتصل كل هيئة في الحزب بالهيئة التي تتبعها. فكان هناك: الحلقة، ولجنة المحلة، ولجنة المنطقة، وقيادة الإقليم، وهناك مؤتمر الدعوة الإقلمي للانتخاب والتقييم. وهناك القيادة العامة، وهناك مؤتمر الدعوة العام الذي يهدف إلى انتخاب القيادة ورسم السياسة العامة وتقييم مسيرة الدعوة، وهناك اللجنة الفكرية والمكتب السياسي والدائرة الإعلامية والدائرة العلاقاتية، واللجنة التنظيمية، واللجنة المالية[٧٨].

وقد اتخذ حزب الدعوة الطابع السري لحركته التنظيمية، وهو طابع كان الصدر يشدد عليه، إذ كتب في إحدى نشرات الحزب: «الطريقة العامة في عمل الدعوة في هذه المرحلة هي السرية، لأن الدعوة يجب أن لا تبرز إلا في الوقت الذي تصبح فيه من الناحية الكمية والكيفية بدرجة من الاتساع والصلابة تجعل من العسير على أعدائها خنق أنفاسها والقضاء عليها. والسرية التي نعنيها في هذه المرحلة هي سرية تنظيم الدعوة وسرية الأعضاء والخطط والاجتماعات والتحركات التنظيمية، فلا يجوز للداعية أن يكشف للناس وجود الدعوة أو أسماء من يعرف من الدعاة حتى لو تعرّض للأذى والضرر، لأنه لا يجوز في الإسلام إيقاع الضرر بالغير حتى لدفعه عن النفس، مضافاً إلى أن كشف الدعاة يوقع الضرر بمصلحة الدعوة. وأما الأفكار والأهداف التي تتبناها الدعوة فليست سرية ولا داعي للتكتم بها»[٧٩].

بيد أن التحدي الأهم بالنسبة إلى حزب الدعوة آنذاك، وللصدر تحديداً، كان في البحث حول مشروعية تبنّي الأفكار الحزبية الرائجة، وإظهار المسوّغات الدينية لنشوء الحزب وكيفية عمله. فكان مستند الصدر الشرعي في تبنّي أطر وتشكيلات معتمدة في أحزاب وتجارب غير إسلامية، هو قاعدة الفراغ التي

---

(٧٧) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٣٦٩ ـ ٣٨٣.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٥ ـ ١٢٠.

أحكم صياغتها الفقهية في وقت لاحق، وتقوم على حرية الحركة داخل إطاري الزمان والمكان لتحديد الموقف الديني في الأمور غير المنصوص عليها بما ينسجم مع الغايات الدينية الكلية، بالإضافة إلى قاعدة مقدمة الواجب العقلية، التي تنص على أن مقدمة الواجب واجبة أيضاً. ولما كانت إقامة النظام الإسلامي تحتاج إلى قوة منظمة للقيام بهذا الغرض، فإن ضرورة إنشاء تنظيم إسلامي يصبح من الواجبات الدينية؛ يقول الصدر في هذا المجال: «أما مشروعيته فلأن أسلوب الدعوة إلى الإسلام إنما هو الطريق الذي يمكن بواسطتها إيصال الإسلام إلى أكبر عدد من الناس وتربيتهم بثقافة الإسلام تربية مركزّة تدفعهم للقيام بما فرض الله عليهم، وحيث إن الشريعة الإسلامية لم تأمر باتّباع أسلوب محدد في التبليغ والتغيير جاز لنا شرعاً انتهاج أية طريقة نافعة في نشر مفاهيم الإسلام وأحكامه، وتغيير المجتمع بها ما دامت طريقة لا تتضمن محرّماً من المحرمات الشرعية، وأية حرمة شرعية في أن تتشكل الأمة الداعية إلى الخير الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر في هيئة وجهاز وتكوّن كياناً موحّداً وفعالية منتجة في الدعوة إلى الله عزّ وجل. إن الرسول القائد، صلى الله عليه وآله وسلم، لو كان في عصرنا لاستعمل بمقتضى حكمته الأساليب الإعلامية والتبليغية المعاصرة والملائمة. والحق أن أسلوبه، صلى الله عليه وآله، في الدعوة ما كان عن التنظيم الحلقي ببعيد. إن تجميع الجهود من أجل الإسلام وتنسيقها بحكمة واختيار الطريقة الأفضل لتنظيم ذلك، ليس مجرد أمر جائز في عصرنا وحسب، بل هو واجب ما دام تغيير المجتمع وتعبيده لله ومجابهة الكفر المنظم متوقفاً عليه»[٨٠].

وقد أثار البعض، كالسيد محمد باقر الحكيم، أن «الصدر أخذ يشك في دلالة آية الشورى على الحكم الإسلامي، وهذا الشك في دلالة آية الشورى انتهى به إلى الشك في صحة العمل الحزبي بمعناه الواسع الذي لا معنى له فإذا لم يكن الحزب يتضمن تصوراً كاملاً عن نظرية الحكم الإسلامي وطريقة ممارسته، وإذا لم تكن النظرية حول الحكم الإسلامي وإطاره ومؤسساته واضحة، فكيف يمكن إيجاد تنظيم يسعى إلى هذا الهدف، من دون أن يكون الهدف نفسه واضح المعالم؟»[٨١].

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣، و«حول الاسم والشكل التنظيمي لحزب الدعوة الإسلامية،» منشورات حزب الدعوة.

(٨١) الحكيم، «نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر،» ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

إلا أن الذي ذكره السيد الحكيم لا ينسجم مع أقوال الكثيرين ممّن واكبوا تجربة الصدر، بمن فيهم السيد باقر الحكيم نفسه، حيث رأى البعض أن الصدر كان يرى أن مشروعية الحزب والتنظيم لا تستند إلى آية الشورى فقط، بل تستند إلى عدة مبررات، منها: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الإسلام والدين»، ولما «لم تكن هناك طريقة محدَّدة وإطار سياسي عام مشخّص لهذه الدعوة، كان ممكناً انتهاج كل أسلوب مؤثرٍ في هذا المجال يعطي للمسلمين القوة والقدرة على تحقيق هذا الهدف أو القيام بهذا الواجب الإسلامي. وحينئذٍ يمكن طرح أسلوب التنظيم الحزبي بوصفه أفضل طريقة تجريبية توصَّل إليها الإنسان في التحرك السياسي، حيث إنها الطريقة المتَّبعة والمعروفة الآن في المجتمعات الإنسانية (الحضارة الغربية والشرقية) التي أثبتت جدواها وتأثيرها من خلال التجربة»[٨٢]. يقول الشيخ علي الكوراني، أحد قدامى حزب الدعوة: «إنَّ الشكل الحزبي بهيكلته الحديثة طريقة وافدة لم تعرفها مجتمعات أمتنا، ولكنها مجرد طريقة فنية لجمع الطاقات والتنسيق بينها، ولا يضر بالطرق الفنية التي نستخدمها أن تكون غريبة المنشأ أو شرقيته.. لعل هذا أقوى كلام يقال في الدفاع عن الشكل الحزبي والتنظير له، وقد سمعت (الكلام للكوراني) فكرته في أوائل الستينيات من أستاذنا الشهيد الصدر، رضوان الله عليه، فأعجبني، وأخذت أطرحها بشكل وآخر في حلقات الدعوة، ثم في ثقافتها. كان في ذلك الوقت يقول: إن التنظيم الحزبي يشبه مسألة توزيع كتاب، حيث يطرح فيها السؤال: ما هي أفضل طريقة لتوزيعه وإيصاله إلى أكبر عدد ممكن من المسلمين؟»[٨٣].

كان التحدّي الآخر والأهم عند الصدر يتمثل لا في مشروعية العمل الحزبي فحسب، بل في مشروعية أهداف وغايات العمل الحزبي نفسه التي تمثلت في وجوب إقامة الدولة الإسلامية، كسبيل لتطبيق كامل أحكام الدين. هذه الفكرة، لم تكن معهودة في النقاش الفقهي عند الشيعة، بعد أن استقرّ عرف فقهي بأن إقامة الدولة الإسلامية أو حتى ممارسة السلطة هي من مختصات الإمام المعصوم. ومع غياب الإمام، فإن ممارسة هذه المسؤولية أو ادعاء الصلاحية لذلك، ليست من حق أحد، بل هي عند البعض منازعة لحقوق الإمام المعصوم نفسه. فكنا نجد مثلاً أن المرجع السيد محسن الحكيم، ومثله السيد الخوئي، لا يرى ضرورة في

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٨٣) الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، ص ٨٩.

السعي إلى إقامة دولة تحكم الإسلام في جميع الشؤون، وكان في النجف من يعتقد بحرمة إقامة الدولة الإسلامية كالشيخ حسين الحلّي[٨٤]. لذلك، فإن المسألة لم تكن مجرد اكتشاف الأدلة الدينية والمرتكزات العقلية التي تدعم وجوب إقامة الدولة الإسلامية، حتى تنسلك حوزة النجف في خطها، بل تتعلق بعرف ومسلك تاريخي درج عليهما النجف، وأصبحا بمثابة موجه للبحث الفقهي، وشرطاً غير مصرح به لصلاحية أي نشاط اجتهادي، ومعياراً ضمنياً للاعتراف به واكتساب مشروعيته، ما يعني أن ترسيخ مقولة «إقامة الدولة الإسلامية» كانت تتطلب تفكيكاً لبنى قائمة في الحوزة والعمل على تشييد هيكلية ومسار مختلفين، وهذا ما عمل الصدر، في فترة لاحقة، على التنظير له تحت عنوان «المرجعية الرشيدة» أو «المرجعية الشهيدة»[٨٥].

٥ ـ أهداف حزب الدعوة ورؤاه الأيديولوجية

حدد حزب الدعوة غايته العليا بطريقة تشبه خطاب الحركات الإسلامية السنّية، الإخوان والتحرير، من حيث اللغة والمضمون، بـ «جعل كلمة الله هي العليا وتحكيم الإسلام في جميع مرافق الحياة». وتتحدد هذه الغاية بتحقيق «تغيير شامل للمجتمع الإسلامي بجميع مقوماته بعمل جماعي منظم متواصل يتنامى بتأثيره إلى أن تتغير معالم المجتمع نوعاً وكمّاً تغييراً شاملاً»[٨٦]. هذا التغيير يستهدف بالدرجة الأولى أطر التفكير والوعي، «فهدف الدعوة الإسلامية تغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات على أساس من العقيدة والرابطة الأخلاقية الإسلامية، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية تحقيقاً لإرادة الله». فالتغيير يبدأ بأطر التفكير السائدة في المجتمع، وتغيير التكوين الذهني والنفسي للفرد، كمقدمة للتغيير الشامل الذي يصل إلى نظام الحكم. وهذا يتم من خلال «بعث الفكر الإسلامي الأصيل وتنقيته من الأفكار والمفاهيم

---

(٨٤) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ص ١١٥، و**مذكرات السيد مهدي الحكيم**، ص ٣٥.

(٨٥) انظر: محمد الحيدري، **الإمام محمد باقر الصدر: معايشة من قريب** (بغداد: دار المحجة البيضاء، ٢٠٠٤)؛ طالب الحمداني، **النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر** (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٠)، ص ٢٨٥ ـ ٢٩٥، و**المجموعة الكاملة لمحمد باقر الصدر: بحث المرجعية الرشيدة**.

(٨٦) شبر، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٢١ ـ ١٢٤ و١٣٦ ـ ١٥٦.

الغربية التي علقت به.. تهيئة وتعبئة الأمة فكرياً وروحياً وسلوكياً حتى تتغير معالم المجتمع بالتدريج، ويتحقق المجتمع الإسلامي بجميع مقوماته.. تحرير البلاد الإسلامية من السيطرة الاستعمارية»[٨٧].

كانت ثقافة الدعوة في البداية عبارة عن مواضيع عن الإسلام والتشريع كتبها محمد باقر الصدر بيده، وقد سمّاها **الأسس**، ومجموعها ثلاثة عشر أساساً كتبها للدعاة فور عملية التأسيس، واستمر في كتابتها حتى العام ١٩٥٨. كانت هذه الاسس مادة الدراسة في الحلقات الحزبية، وتتكون من: الأساس الأول: الإسلام، والثاني: المسلم، والثالث: الوطن الإسلامي، والرابع: الدولة الإسلامية، والخامس: الدولة الإسلامية دولة فكرية، والسادس: شكل الحكم في الإسلام، والسابع: تطبيق الشكل الشوروي للحكم في ظروف الأمة المعاصرة، والثامن: الفرق بين أحكام الشريعة والتعاليم، والتاسع: مهمة بيان أحكام الشريعة وتعيين القضاة ليست من مهام الحكم، والعاشر: المقياس في السياسة الخارجية للدولة، والحادي عشر: موقف الدعوة والدولة من النفوذ الكافر، والثاني عشر: دعوتنا إلى الإسلام دعوة تغييرية، والثالث عشر: من أين يبدأ التيار التغييري في الأمة؟[٨٨].

وقد تمحورت هذه الكتابات على فكرة مفادها «أن الشرط الأساسي لنهضة الأمة هو أن يتوفر لديها المبدأ الصالح، يحدد لها أهدافها وغاياتها ويضع لها مثلها العليا، ويرسم اتجاهها في الحياة، فتسير في ضوئه واثقة في رسالتها. ونحن نعني بتوفر المبدأ الصالح في الأمة: وجود المبدأ الصحيح أولاً، وفهم الأمة له ثانياً، وإيمانه به ثالثاً. فالمبدأ موجود لديها وهو دينها الإسلامي العظيم. وفهم الأمة للمبدأ وحقائقه هو نقطة ضعف صار فيها عملية الفصل بين الأمة والمبدأ، فأضحت لا تفهم إسلامها فهماً صحيحاً كاملاً، بالرغم أنها ظلت على إيمانها به»[٨٩].

فالأساس الأيديولوجي عند حزب الدعوة يقوم على اعتبار الإسلام مبدأً كاملاً، ويتكون من عقيدة كاملة في الكون ينبثق عنها نظام اجتماعي شامل

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٥٦.

(٨٨) المصدر نفسه.

(٨٩) المصدر نفسه؛ إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣٣٤ ـ ٣٤٣، ومحمد باقر الصدر، **المدرسة الإسلامية** (بغداد: المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/[٢٠٠١م]).

لأوجه الحياة، يفي بأسس وأهم حاجتين للبشرية، وهما القاعدة الفكرية والنظام الاجتماعي.

فالدولة الإسلامية، كما رآها الصدر، ومعه حزب الدعوة، «دولة فكرية، وهي المظهر الأعلى للوحدة السياسية التي توجد بين جماعة من الناس، فلا بد من أن تكون وحدتها انعكاساً لوحدة عامة قائمة بين الجماعة»[٩٠]. هذه الوحدة هي تارة عاطفية تتمثل في اشتراكهم في الجغرافيا والقومية واللغة والدم والتاريخ، وتارة فكرية تتمثل في إيمان جماعة من الناس بفكرة واحدة تجاه الحياة يقيمون على أساسها وحدتهم السياسية. وهذه الوحدة «هي الوحدة الطبيعية والجديرة بأن ينشأ على أساسها كيان سياسي موحّد متمثل في دولة، بعكس الوحدة العاطفية التي لا يمكنها أن توجد للأمة حكماً ونظاماً لأن الحكم والنظام إنما يوجده الفكر، ولذا كان الفكر هو القاعدة الطبيعية للحكم، وكانت الوحدة الفكرية هي الوحدة الصالحة لتعليل الوحدة السياسية المتمثلة في الدولة تعليلاً علمياً»[٩١].

وفي ضوء ذلك، قسمت أدبيات حزب الدعوة الدول إلى ثلاثة أقسام: الدولة الإقليمية، والدولة القومية، والدولة الفكرية، حيث كانت الدولة الإسلامية من القسم الثالث التي من طبيعتها «أنها تحمل رسالة فكرية، ولا تعترف لنفسها بحدود إلا حدود ذلك الفكر. وبذلك تصبح قابلة لتحقيق رسالتها في أوسع مدى إنساني ممكن. وكذلك الدولة الإسلامية فإنها ذات رسالة فكرية التي هي الإسلام، والإسلام دعوة إنسانية عامة بعث بها النبي محمد (ﷺ) إلى الإنسانية كافة في مختلف العصور والبقاع، بقطع النظر عن الخصائص القومية والإقليمية وغيرها»[٩٢].

وقد ميّزت أدبيات الدعوة بين الأحكام الشرعية والتعاليم الإسلامية. فالأحكام الشرعية هي «الأحكام الثابتة التي لا تتغيّر، أما التعاليم فهي أنظمة الدولة التفصيلية التي تقتضيها طبيعة الأحكام الشرعية الدستورية لظرف من الظروف، وهي قوانين متطورة تختلف باختلاف ظروف الدولة»[٩٣].

---

(٩٠) **ثقافة الدعوة الإسلامية** (بغداد: منشورات حزب الدعوة الإسلامية، القسم السياسي، ١٩٨٤).

(٩١) المصدر نفسه؛ الصدر، **المدرسة الإسلامية**، ومحمد باقر الصدر، **رسالتنا** (بغداد: دار الأضواء، [د. ت.]).

(٩٢) **ثقافة الدعوة الإسلامية**.

(٩٣) المصدر نفسه.

من الواضح أن هكذا رؤى، وبقدر ما ترى في الإطار الفكري منطلقاً محورياً في التغيير، نجدها تهمّش المعطيات الموضوعية للعلاقات الاجتماعية من قبيل الشعور القومي، والعلاقات العشائرية التي كانت سائدة في العراق، واستطاعت في فترة ما، كما حصل في ثورة العشرين، أن تستعصي على تعميمات وفتاوى المراجع، وتنحاز إلى صالح الملك فيصل والبريطانيين. كما أنها تقلل من أهمية ودور الدوافع غير العقلية للسلوك، أي التي لا تصدر عن الفرد أو الجماعات عن تفكير واستدلال منطقيين، بقدر ما تثيرها وتحركها مكونات أسطورية تتحكّم بوعي الفرد ومتخيل الجماعات، تغلب في أكثر الأحيان التفكير المعقلن، وتكون هي المتحكّم الأقوى في سلوك الفرد والجماعات. هذا فضلاً عن تجاهلها لقواعد ولعبة الصراع أو التنافس على السلطة داخل المجال السياسي، وهي قواعد ذات منطق خاص وتحكمها بنية علاقات معقدة، وشبكة قوى لا يشكل العنصر الأيديولوجي أو الفكري إلا أحد عناصرها، الذي قد يكون في ظروف معينة أضعفها، خصوصاً إذا علمنا أن الأيديولوجيا هي أداة للسلطة في تطويع المجتمع أكثر مما هي أداة للمجتمع في تغيير السلطة. كل ذلك جعل تأسيسات حزب الدعوة الأولى تتعالى على الكثير من معطيات الواقع الموضوعية، وتسقط من حسابها قواعد وأصول الفاعلية السياسية، مُكتفية بتطلعات عقائدية مُدعَّمَة بنصوص دينية ذات طابع إطلاقي، الأمر الذي أوقع قادة الحزب في الارتباك والضعف عند لحظة المواجهة الأولى مع الواقع السياسي، ومكّن الحزب الحاكم من حسم المعركة لصالحه بسرعة قياسية.

٦ ـ إصلاح أم تغيير شامل؟

رأى حزب الدعوة، من خلال كتابات السيد محمد باقر الصدر بالتحديد، أن الدعوة الإصلاحية هي الدعوة التي تستهدف إصلاح معيّن من جوانب الواقع القائم، متغاضية في حقل نشاطها العلمي عن سائر جوانبه الأخرى، وعن الركائز الأساسية التي يبنى عليها الواقع بصورة عامة، أي أنها تسعى إلى «إنشاء البنيات الفوقية التي تأتلف منه شخصية الأمة من دون أن تنفذ إلى البنيات والجذور الرئيسية في شخصيتها»[٩٤]. ولهذا اعتبر حزب الدعوة نفسه، صاحب

(٩٤) انظر: شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ١٤٤ ـ ١٤٦، والصدر، **المدرسة الإسلامية**.

دعوة تغييرية شاملة، فلا «يدين بالواقع الذي تعيش فيه الأمة من أساسه، لأنه يناقض مبدأها جملة وتفصيلاً، فتبني عملها على تغييره تغييراً جذرياً، وذلك بحمل رسالة فكرية تبشّر بها لإنشاء شخصية الأمة إنشاءً جديداً بكل بنياتها الأساسية والفوقية، وإنشاء الحياة على قواعد تلك الرسالة وركائزها المحددة، سواء في النظرة الفلسفية نحو الكون والحياة أو المقياس العملي العام للحياة أو في طريقة التفكير التي يتكون بها الكيان الاجتماعي للأمة»، ما يعني أن «واجب الدعوة في ظروف الإسلام الحاضرة أن تكون دعوة تغييرية إنقلابية تهدف إلى استبدال القواعد اللاإسلامية التي أقيم عليها الحكم والحياة الاجتماعية للأمة بالقاعدة الفكرية للإسلام ونظامه الاجتماعي للحياة. . . ظروف الإسلام توجب علينا انتهاج الطريق التغييري الجذري في العمل». فالهدف إذاً هو «تغيير واقع المجتمع البشري إلى واقع إسلامي بتغيير المفاهيم والسلوك والأعراف والعلاقات على كل المستويات، على أساس من العقيدة والرابطة الإسلامية، وإحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية تحقيقاً لإرادة الله»[٩٥].

ويمكن تقسيم **أهداف حزب الدعوة** إلى قسمين: **أهداف مرحلية، وأهداف نهائية**. أما **الأهداف المرحلية** فهي من قبيل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبثّ الوعي الإسلامي، وتعميق الثقافة الإسلامية، وتربية الأمة تربية إيجابية، وزيادة طاقاتها من النواحي الروحية والفكرية، وإزالة ما ترسخ من تقاليد وأفكار غريبة داخل المجتمع، واستبدالها بالأفكار والمفاهيم الإسلامية، وبعث الفكر الإسلامي الأصيل، ونشر والوعي في صفوف الأمة، وتصحيح المفاهيم التنظيمية للحركات الإسلامية، وتجنب الاعتماد على تجارب الحركات غير الإسلامية، وبناء تنظيم على أساس من القرآن والسنّة، ونشر الثقافة السياسية، وتعميق المنهج الإسلامي في التقويم والتحليل السياسي، وخلق الذهنية السياسية الإسلامية، وتطهير المجتمع من التقاليد والأعراف الغريبة، وبعث الروح الإسلامية شكلاً ومضموناً في حياة الناس، وتربية الأمة التربية الإيمانية الصحيحة التي لا ينفصل فيها المضمون عن الشكل في الممارسات العبادية، وتجديد بناء الشخصية الإسلامية والأسرة المسلمة بكل مقوّماتها من تربية وسلوك وثقافة»[٩٦].

---

(٩٥) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**.

(٩٦) المصدر نفسه.

أما **الأهداف النهائية**، فهي «تحقيق المجتمع الإسلامي، وتغيير علاقات الأفراد لتنسجم مع الإسلام، والقيام بواجب دعوة العالم إلى الإسلام من باب الرسالة العالمية التي أخذها الإسلام على عاتقه»[٩٧].

ولا يخفى على أي متتبع أن عقيدة التغيير الانقلابي والشامل، هي مزيج من فكر إخواني، وفكر ماركسي معاً، تركا تأثيرهما في فكر الصدر، وصارا مبثوثين داخل أدبيات حزب الدعوة التأسيسية. فنجد مثلاً، بناء الصدر في التغيير منطلق من مبدأ تبعية البنى الفوقية للبنى التحتية، وهي قاعدة ماركسية في تفسير حركة التاريخ والقوى الفاعلة والمحركة في المجتمع، إلا أن الصدر استبدل المحرك الأول والأساسي من كونه «قوى الإنتاج»، إلى المحدد «الفكري والعقائدي»، الذي إذا ما اعتمدته الأمة واعتنقته بذهنها وصار جزءاً من تكوينها النفسي، فإن التغيير الشامل لكافة مرافق المجتمع يصبح آلياً ومباشراً. ونجد أيضاً تأثير أدبيات المودودي وعودة وقطب، حول فكرة الحاكمية التي تضع الإسلام في مواجهة شاملة مع كل الواقع الاجتماعي والسياسي، ولا يمكن للإسلام أن يستعيد مكانته ودوره أو أن يتصالح مع المجتمع إلا بعملية تطهير كاملة له، ليس لنظام علاقاته فحسب، بل لأصل تكوينه النفسي والفكري. ولذلك نجد الكثير من المفردات المشتركة بين الإخوان والدعوة، وهو اشتراك لم يكن بمحض الصدفة، بل كان انعكاساً لمناخ عام مشترك، وأطر تفكير أخذت تعمم نفسها على جميع الأحزاب، بما فيها جميع الحركات الإسلامية، وجميع الأحزاب اليسارية، حيث إن الجامع بينها جميعاً هو الترابط العضوي المحكم بين جميع المجالات العامة، واعتبار منطلق التغيير الأول هو في إعادة إنتاج التكوين النفسي والفكري والبنيوي للفرد والمجتمع، من خلال عملية تطهير وتفكيك للواقع القائم، ثم يعقبها عملية إعادة تركيب على أسس أيديولوجية جديدة ذات طابع شمولي.

٧ ــ المرحلية في التغيير

تبنّى حزب الدعوة المرحلية في العمل، حيث قسم مسيرته إلى أربع مراحل أساسية، لكل واحدة منها خصوصيتها وأهدافها، وهي: «المرحلة التغييرية» أو المرحلة الفكرية، ويطلق عليها «مرحلة البناء والتكوين»؛

---

(٩٧) المصدر نفسه.

و«المرحلة السياسية»؛ و«مرحلة استلام السلطة وقيادة الأمة» أو مرحلة تشكيل الدولة؛ و«مرحلة تطبيق الإسلام».

ـ المرحلة **الأولى** أو «المرحلة التغييرية» تتميز بالسرية وبناء الكتلة الطليعية، من خلال «الاهتداء بتجربة الرسول والأئمة، والاستفادة من تجارب الحركات الإسلامية في مجالي النظرية والتطبيق»(٩٨). يكون الهدف النهائي للمرحلة الأولى هو «إنشاء كتلة من الدعاة تتمكّن مباشرة عمل الدعوة بشكل علني. وبذلك تتكون في الأمة جماعات توجه الجماهير نحو تأييد الدعوة ومناصرتها وكسب تعاطفها»، أي بناء «الفكر والدعاة والأمة، بناءً إسلامياً يؤهل للانتقال إلى المرحلة الثانية السياسية»(٩٩).

ـ المرحلة **الثانية**، المرحلة السياسية، وهي المرحلة التي تنتقل بها الدعوة من المرحلة التغييرية، بعد أن «جازت مرحلة البناء الفكري وإعداد الدعاة، وتوعية الأمة وتثقيفها بالثقافة الإسلامية، لتصبح قادرة على خوض عملية الصراع السياسي». وتهدف هذه المرحلة إلى «كشف النظام العميل وتبعيته للاستعمار، وفضح سياسته الخارجية والداخلية.. وبيان الأفكار الإسلامية بصورة مكثفة لإقامة النظام الإسلامي من أجل تحويل المتعاطفين إلى مشاركين»(١٠٠).

ولا يتم الانتقال إلى المرحلة السياسية إلا بعد أن تتوفر مستلزمات الانتقال، وهي: «تكامل الدعاة فكرياً ونفسياً وميدانياً، وتزويدهم بالخبرات والكفاءات الضرورية لخوض غمار المرحلة.. وتوفر العدد الكافي من الطلائع القيادية والدعاة المجاهين، وتكامل أجهزة الدعوة وتنظيمها... ونمو الوعي الإسلامي والروح الجهادية في أوساط الأمة... وقدرة الدعوة على كسب نتائج الصراع والهيمنة على الساحة... ووجود ظرف سياسي عالمي ومحلي ملائم للتحرك»، أي يتم الانتقال إلى هذه المرحلة عندما يكون «أفراد وأجهزة الحزب مدرّبين ومهيئين لتنفيذ هذه المرحلة والمساهمة في تسيير أمور الدولة والتحضير لوضع أنظمة وقوانين الدولة على أساس الإسلام»، حيث يتم في هذه المرحلة «تهيئة الأمة وتعبئتها للمشاركة في تنفيذ المرحلة التالية بنجاح»(١٠١)، و«إضعاف

---

(٩٨) الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق**، ص ٧٩ ـ ٨١.

(٩٩) شبر، المصدر نفسه، ص ١٦٧ ـ ١٨٤.

(١٠٠) المصدر نفسه.

الحكم غير الإسلامي في الإقليم وعزله عن الأمة تمهيداً لإسقاطه في المرحلة الثالثة واستلام الحكم»[١٠٢].

يكون الطابع العام في هذه المرحلة هو «الجهاد السياسي بشتى الوسائل التي يقرّها الشرع المقدس وتفرضها ظروف المرحلة»، و«يكون الجهاد الفكري ثانوياً»، وتتميز المرحلة بـ «مقاومة السلطة لحزب الدعوة والضغط عليه». ونظراً إلى قساوة النظام وقمعه، فقد «تحول العمل في المرحلة السياسية في جانب منه إلى كفاح مسلح»[١٠٣].

ـ المرحلة **الثالثة**، وتسمّى بـ «المرحلة الثورية»، التي تتميز بظهور وبروز الثورة و«العصيان على أعداء الله». في هذه المرحلة «تتهيأ الأمة لتأخذ السلطات من يد الظالم وأعوانه. وسوف يكون ردّ الفعل عنيفاً من قبل السلطة الحاكمة». ويكون الهدف الأساسي في هذه المرحلة هو «إسقاط الحكم الظالم ومواصلة إكمال التغيير الشامل وبناء المؤسسات الدستورية والقانونية على أساس الإسلام». ويكون الطابع العام فيها هو «الطابع الثوري إلى أن يتم إسقاط آخر معقل من معاقل الكفر في الإقليم». وسيقوم الحزب بحسب تصوره، «بالاتصالات الواسعة والتعاون مع الأحزاب الإسلامية الأخرى، وتأمين أهل الكتاب، على حياتهم وممتلكاتهم، وتقوية الصلات بين أبناء الأمة، ونشر الفكر الإسلامي على أوسع نطاق»[١٠٤].

ـ المرحلة **الرابعة**، وتسمّى أيضاً بـ «المرحلة الحكمية»، ويتم فيها تطبيق أحكام الإسلام والتشريعات الإسلامية ومراقبة عملية تنفيذها. ودعوة الآخرين إلى تحكيم الإسلام في جميع أمور الحياة، وإيجاد السبل إلى «انطلاق الإنسان المسلم لنشر راية الإسلام في الأرض»[١٠٥].

تكون مهام الدولة في هذه المرحلة هي «بيان الأحكام الدينية، ووضع التعاليم، وهي التفصيلات القانونية التي تطبق فيها الشريعة، وتطبيق أحكام الشريعة، والقضاء في الخصومات بين الناس». ويتم فور استلام الحكم تشكيل

---

(١٠١) المصدر نفسه.

(١٠٢) المصدر نفسه.

(١٠٣) المصدر نفسه.

(١٠٤) المصدر نفسه، والحسيني، المصدر نفسه، ص ٧٩ ـ ٨١.

(١٠٥) شبر، المصدر نفسه.

مجلس لوضع دستور الدولة الإسلامية، يضم نخبة من الفقهاء وغير الفقهاء. ويكون الجهاز التنفيذي منفصلاً عن جهاز التقنين، ويتكوّن من الحاكم والوزراء وحكّام المناطق. أما القضاء فيبقى من المختصّات الحصرية بكل فقيه جامع للشرائط. أما تعيين الحاكم وأعضاء مجلس الدستور، فإنه يكون بالانتخاب بين أفراد الأمة أو الفقهاء الذين انقادت الأمة إلى قيادتهم»[١٠٦].

من الواضح أن فكرة المراحل كانت شائعة في أكثر الأحزاب الانقلابية، ويكاد حزب الدعوة أن يتبنّى كامل منطقها، كما هو مدرج في أدبيات الأحزاب الأخرى، ثم يعمل على تأسيس مشروعيتها في الفضاء الديني، بأن يعتبرها من جهة طريقة ضرورية ذات تسلسل منطقي للقيام بأية عملية للتغيير، حيث إن كل مرحلة لاحقة تستدعي بالضرورة التي قبلها، حتى إذا استكملت حلقة المراحل كان التغيير الشامل حتمياً ولازماً، ملازمة المعلول لعلته، والسبب لمسببه. ويعتبرها من جهة أخرى استلهاماً لتجربة النبوة، وتجربة الأئمة «المعصومين» في مسعاهم إلى التغيير وقلب الواقع. فصرنا نشهد كتابات مكثفة، تتحرك في فضاء فكر حزب الدعوة، حول المرحلية في دعوة النبي محمد (ﷺ)، وتصوير تجربة النبوة بصفتها حلقات متصلة ومترابطة، يمهد السابق فيها للاحق، وتصوير نشاط الأئمة مندرجاً في سياق العمل التغييري الشامل والبعيد المدى. وهي كتابات كانت تهدف إلى خلق مادة ترويج أيديولوجي، وبلورة ثقافة تعبوية مستخلصة من سِيَر النبي والأئمة، لغرض إسناد العمل الحزبي المتبع إلى مرتكز ديني صحيح.

إن استناد حزب الدعوة إلى التفكير المرحلي في التغيير، فوّت عليه استيعاب المجال السياسي وفهم آليات وطرق عمله الخاصة، وهذا يتطلب منهجية فهم وعدة اشتغال تختلف بالكامل عن الإسقاطات الأيديولوجية، التي تنزع إلى تضخيم عنصر وتغييب عناصر أخرى ذات دور وتأثير مساو، الأمر الذي أوقع حزب الدعوة في مأزق الرهان على عنصر التغيير الفكري كمحدد جذري وشبه حصري لكل عناصر التغيير، وفوّت على نفسه إدراك ديناميات العملية السياسية، وتشخيص خصوصيات المجتمع العراقي وتعقيداته، والانتباه إلى أن محركات تغييره لا تنحصر بالمحدد الثقافي والفكري. كل ذلك أفقد حزب الدعوة فعاليته المنافسة في مسار الحياة السياسية والاجتماعية، وأبقى نشاطه على هامش المتغيّرات السياسية الكبرى التي كانت تحصل في العراق،

---

(١٠٦) المصدر نفسه.

حيث عاصر منذ تأسيسه أربعة انقلابات متعاقبة، استطاع كل انقلاب فيها تغيير كامل النظام السياسي في العراق ووجهته، وبقي حزب الدعوة منكبّاً على إكمال المرحلة الأولى، التي لم يكن واضحاً لديه أمدها أو تقدير بسيط لاكتمالها، بل إن قراره الذي اتخذه في العام ١٩٧٩، بالانتقال إلى المرحلة الثانية، التي هي مرحلة المواجهة السياسية، لم يكن بفعل استكمال الحزب للمرحلة الأولى وإتمام الجهوزية للمرحلة الثانية، بل بفعل أسباب خارجة عن سيطرة الحزب نفسه، فرضت عليه الانتقال إلى مرحلة المواجهة مع النظام السياسي، حيث أفضت نتائج هذا الانتقال إلى الكارثة، وأودت بحياة مؤسسه ورمزه، وإلى تفكك الحزب بالكامل داخل العراق، وهروب من تبقّى من قادته إلى إيران.

٨ ـ نظرية الحزب السياسية

رغم يقين الحزب الراسخ باحتواء الإسلام لنظرية سياسية، وأن «الإسلام دين سياسة وعمل سياسي»، وأن «العمل والجهاد السياسي في الإسلام في طليعة مهام ومسؤوليات الإنسان المسلم»[١٠٧]، إلا أن التراث الداخلي للحزب لا يترجم تلك العقيدة في هيئة نظرية سياسية. فحتى نهاية السبعينيات، لم يكن لحزب الدعوة فكر سياسي عام، ولم تصدر عنه كتابات سياسية تكشف عن تصوّراته وأغراضه السياسية. بمعنى أن الحزب لم يحمل طيلة الفترة منذ عام ١٩٥٨، برنامجاً سياسياً خاصاً به. فقد كان الحزب طيلة فترة نشاطه في العراق مستغرقاً في استكمال المرحلة الأولى، ومستهلكاً في القضايا الفكرية والتعبئة الأيديولوجية[١٠٨].

كان هناك إجماع دعوي على أن العودة بالإسلام إلى الواقع الاجتماعي يتم بالنصاب السياسي، أي بإقامة الدولة الإسلامية، تعويلاً على أن السلطة السياسية ضرورة حضارية وشرعية لا غنى عنها لإقامة المجتمع الإسلامي. وبحسب مراحل حزب الدعوة، فإن إقامة الدولة الإسلامية، تأتي في المرحلة الرابعة، أي بعد تشبع المجتمع بالدعوة. فالدعوة وبناء القاعدة الشعبية مدخل ضروري قبل التفكير في استلام السلطة. وعلى حد تعبير الصدر: «إن تسلّم السلطة وحده لا يكفي، ولا يمكن من تحقيق عملية التغيير إسلامياً، ما لم

---

(١٠٧) **ثقافة الدعوة الإسلامية** (بغداد: منشورات حزب الدعوة الإسلامية، [د. ت.]).

(١٠٨) إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

تكن هذه السلطة مدعمة بقواعد شعبية واعية، تعي أهداف تلك السلطة بنظراتها في الحكم، وتعمل في سبيل حمايتها وتفسير مواقفها للجماهير، وتصمد في وجه الأعاصير»[١٠٩].

ولعل غياب الرؤية السياسية الكاملة في البداية يعود في جزء منه إلى أن بيئة الدعوة التي تأسس فيها، وهي بيئة النجف، لم تكن تملك تراثاً ثقافياً أو انشغالاً علمياً في أمور الفكر السياسي. وكان الفقه السياسي منحصراً في مسألة فرعية وثانوية في مجال البحث الفقهي، تتعلق بحدود صلاحية الفقيه، فنجد السيد مهدي الحكيم، أحد مؤسسي الحزب الأوائل، يؤكد أن الحزب لم ينشأ على أساس تصور واضح حول الحكم في الإسلام. يقول: «لم تكن عندنا أطروحة واضحة حول الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة، كيفيتها وشكلها»[١١٠]. لذلك لم تظهر في الستينيات ومنتصف السبعينيات أبنية نظرية يستند إليها الحزب في التعرّف إلى نظريته في العمل السياسي والحكم الإسلامي. ويشي ذلك بأن الحزب لم يتحول إلى أداة للاستيلاء على السلطة خلال تلك الفترة بقدر ما كان شكلاً احتجاجياً على المدّ الأحمر. وقد قال أحد رموز الحزب: «لم يكن لدى الحزب نية الحكم حتى تكون له نظرية في الحكم»[١١١].

هذا الأمر انعكس في أداء حزب الدعوة الأول الذي غلب عليه الطابع الثقافي الأيديولوجي، من دون أن يكون هناك انخراط فعلي في الحياة السياسية، بل كان بناءً على فكرة المرحلية، يركز في البداية على العمل الثقافي التوجيهي، وهي مرحلة حكمت نشاط الحزب حتى العام ١٩٧٩، حين قرر المواجهة المباشرة مع النظام.

هذا يفسّر خلو بيانات الحزب الأولى من أية مواقف سياسية أو انخراط فعلي في مسار الحياة السياسية، بل كان حزب تعبئة شاملة، جعلته يتمحور حول نفسه، وفي عزلة شبه كاملة عن مجريات الحدث السياسي الذي كانت متغيّراته تحدث بوتيرة سريعة من دون أن يكون للحزب أي دور أو أثر فيها، بل لعل إصراره على مرحلة التعبئة الثقافية، مع عدم تعامله مع الظاهرة السياسية كظاهرة لها قواعد لعبتها الخاصة ومنطلقاتها المختلفة عن الرؤى الفكرية،

---

(١٠٩) محمد باقر الصدر، **بحث حول الولاية** (بيروت: دار التعارف، ١٩٧٩).

(١١٠) **مذكرات السيد مهدي الحكيم.**

(١١١) مقابلة مع موفق الربيعي، أحد قادة الدعوة، في لندن.

أوقعت الحزب في تضخم أيديولوجي عازل، جعله يقارب الحدث السياسي، بشيء من المثالية والعجز عن الإلمام بعناصره الفعلية ومحركاته الموضوعية ومجرياته الواقعية.

٩ ـ نشاط الحزب وتوسعه

اتخذ حزب الدعوة في بداياته طابعاً ثقافياً بحتاً، وكان يراد منه أن يكون إطاراً منظَّماً للمثقفين والطلبة الجامعيين، وتركزت اهتماماته الأولى على استقطاب الشباب المنتمين إلى العلمانية والشيوعية، «من خلال تعريفهم بالإسلام، وضرورة العمل على قيام دولة إسلامية ضامنة لتطبيق أحكام الدين»[١١٢]، وخاصة أن الشيوعيين في العراق عملوا على إثارة الشك في قدرة الإسلام على توفير نظام كامل للحياة. فكان من جملة الأسئلة أو الاستفتاءات التي وجهت إلى المرجع محسن الحكيم: «هل في الإسلام نظام متكامل شامل يتناول جميع مظاهر الحياة بالتنظيم، وجميع مشاكلنا بالحل الصحيح، ويعنى بشؤون الفرد والمجتمع عناية تامة في مختلف وشتى مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع وغيرها، وهل الدعوة إلى تطبيق هذه النظام الإسلامي واجبة على المسلمين؟»، فكان جواب الحكيم: «نعم في الإسلام النظام الكامل على النهج المذكور، ويتضح ذلك بالسير والنظر في الأوضاع التي كان عليها المسلمون في العصور الأولى، إذ تجب الدعوة إلى هذا التطبيق»[١١٣].

بعد أقل من عام على تأسيس حزب الدعوة حدث انقلاب عسكري في العراق ضد الحكم الملكي عام ١٩٥٨، الذي قاده عبد الكريم قاسم، وقد تمادى الشيوعيون في تأييد عبد الكريم قاسم، وأطلق العنان لهم وسيطروا على الشارع والدائرة وقسم كبير من الجيش.

ولغرض مواجهة التحدي الفكري الذي أطلقه الشيوعيون ضد الدين ومؤسساته، طلب المرجع محسن الحكيم من الصدر أن يكتب كتاباً «لبيان خط الإسلام وتفاهة الشيوعية». يقول السيد مهدي الحكيم في مذكّراته: «إن الشيوعية في العراق استطاعت أن تسيطر على أوسع الجماهير، وليس نتيجة إيمان الجماهير بالأطروحة الشيوعية كنظرية وفلسفة حياة، وإنما كنتيجة

(١١٢) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١.

(١١٣) المصدر نفسه.

للشعارات العامة والمبهمة الغامضة من جهة، أو نتيجة عدم الوعي السياسي عند البعض من جهة أخرى»[١١٤]. ويذكر مهدي الحكيم في مذكّراته أن موضوع كتاب **فلسفتنا** كان بإيعاز من السيد محسن الحكيم الذي قال له: «أنا أرى الكثير من الناس أصبحوا شيوعيين، وهؤلاء ضللوا الناس.. إننا بحاجة إلى كتاب يطرح الشيوعية والإسلام ويقارن بينهما من أجل إيضاح الحقيقة»[١١٥].

اقتصر نشاط حزب الدعوة على العمل الثقافي الذي لا يقارب الموضوع السياسي مباشرة، وتركّز برنامجه على إحياء المناسبات الدينية، ومناسبات ولادات ووفيات الأئمة والنبي والزهراء. هذا الأمر كان كفيلاً بأن يضمن لحزب الدعوة الانتشار والتوسع داخل البيئة الشيعية. فكان هناك تنظيم للحوزة العلمية، وقد ضمّ الكثير من العلماء وطلاب المدارس الدينية. وكان هناك تنظيم آخر في الأوساط الجامعية. كما كانت هناك تنظيمات أخرى بين الشباب وصفوف النساء، ما جعله يشكل مع الزمن تياراً جماهيرياً واسعاً في الوسط الشيعي[١١٦]. كما أنه كان يجري اتصالات للتفاهم مع حزب التحرير والإخوان، لغرض وضع أهداف مشتركة تقوم على التزام جميع الأحزاب الإسلامية بأحكام الشريعة الإسلامية.

حصل انقلاب دام في العراق ضد عبد الكريم قاسم عام ١٩٦٣، وجاء عبد السلام عارف والبعثيون الذين استطاعوا تصفية خصومهم بقسوة وبطش شديدين. ثم استطاع عبد السلام عارف بعد تسعة أشهر من تاريخ الانقلاب، التخلّص من رفاقه البعثيين وطردهم من سدّة الحكم. واستطاع توظيف استياء وسخط الشارع العراقي تجاه البعثيين، وحاول أن يحسن علاقاته مع الشيعة، وتحصيل مباركة المؤسسة الدينية الشيعية لنظام حكمه، فقام بزيارة المرجع الحكيم. وقد بقيت العلاقات ودّية بين المرجع الحكيم وعبد السلام عارف، ثم أخيه عبد الرحمن عارف طيلة فترة حكمهما. فلم ترغب السلطة حينها في مواجهة المرجعية أو إغضابها، ولم يكن حزب الدعوة بصدد المواجهة مع السلطات القائمة، وكان نشاطه العلني يقتصر على إحياء المناسبات الدينية[١١٧].

هذا الأمر انعكس إيجابياً على حزب الدعوة، وقد عدت «الفترة ١٩٦٤ ـ

(١١٤) **مذكرات السيد مهدي الحكيم.**

(١١٥) الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق.**

(١١٦) شبر، المصدر نفسه.

(١١٧) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٢٤٢ ـ ٢٥٩.

١٩٦٨ الفترة الذهبية في عمر الحركة الإسلامية الشيعية، حيث خلت من عمليات البطش والإرهاب التي كانت تمارسها الحكومات المتعاقبة على الحكم في العراق، واستمر الانتعاش الثقافي والسياسي والأيديولوجي في أوساط الشباب الحوزويين، في فترة الستينيات، وكان الحزب حينها يعمل تحت عباءة المراجع، كالمرجع الحكيم. وقد ازداد أعضاء حزب الدعوة، خصوصاً في الجامعات، وبين طبقة المثقفين، حتى أصبح حزب الدعوة من أكثر الأحزاب انتشاراً»[(١١٨)].

جاء آية الله الخميني إلى العراق عام ١٩٦٤، ولم يكن يتدخل في الأمور الداخلية للدولة في العراق، إلا أن مباحثه في الحكومة الإسلامية لم تعد طروحات سياسية على هامش البحث الفقهي، بل صارت من صميم التحصيل العلمي. فلم تعُد الدولة الإسلامية مجرد رؤى وطموحات بين الشباب المتديّن، بل أصبحت جزءاً من منظومة الوعي الديني التي تقوم على مبان واستدلالات فقهية وتأسيسات عقلية.

هذا التطور في البحث الفقهي خلق حراكاً وحيوية داخل الحوزة التي كانت تعنى بالعلوم التي تنتج الأحكام الدينية، من دون أن تنظر في مدى الدولة والحكم السياسي. وقد انعكس ذلك في مؤلفات علماء الدعوة الصاعدين، أمثال الشيخ محمد مهدي شمس الدين، والسيد محمد حسين فضل الله، وغيرهم، وأصبح موضوع الدولة الإسلامية والحكم والنظام الإسلاميين، منذ ذلك الحين من المكونات الأساسية للمنظومة الإسلامية. كذلك جذبت مباحث الخميني الجديدة حول ولاية الفقيه، أنظار فقهاء النجف وعلماء حزب الدعوة، بمن فيهم السيد الصدر الذي أخذ يبحث عن مكوّن إضافي لفكرة الحكم الإسلامي إلى جانب مكوّن الشورى.

١٠ ـ بداية المحنة

بدأت محنة حزب الدعوة مع استلام حزب البعث لمقاليد السلطة عام ١٩٦٨، برئاسة أحمد حسن البكر، فاتهمت السلطة نجل المرجع الحكيم بالتجسس والتآمر على النظام، في سياق حملة على مرجعيات النجف، الأمر الذي ألجأ السيد الحكيم إثرها إلى الاعتزال في منزله في الكوفة، ثم أقنعه الإمام

---

(١١٨) الخمداني، **النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر**، ص ٥٩ ـ ٦٠.

الخميني بالخروج من عزلته والانتقال إلى داره في النجف وفتح بابه للناس[(119)].

كان النظام الجديد يتميز من سابقه بالحزم المليء بالقوة والبطش، وبالحرص على عدم السماح للهوامش السياسية والحزبية أن تنمو على حساب الحزب الحاكم. فبدأ بممارسة عرض القوة وفرض الهيبة، باعتقال رموز الحزب الشيوعي وإعدام قادته، وبدأ بحملة تهجير جماعية عام ١٩٦٩ للعراقيين من أصول إيرانية شملت سامراء وبغداد والكاظمية وكربلاء والنجف، وتم اعتقال شريحة واسعة من الناشطين الإسلاميين الشيعة.

كان البعثيون يواجهون زعيمين شعبيين يفوقانهم مكانة وتأثيراً في أوساط الشعب العراقي، وهما المرجع محسن الحكيم، والملا مصطفى البرزاني. ومع ميل البرزاني إلى الحوار مع النظام، استطاع حزب البعث التفاوض معه ومع بقية الأحزاب اليسارية، ومن ضمنها الشيوعي والقوميين العرب، وتشكيل جبهة وطنية سيّرها النظام وفق إرادته[(120)].

في محاولة من النظام لكسر هيبة المرجع الحكيم ومحاصرته، قام النظام بإجراءات قمعية، من قبيل إغلاق المدارس الدينية، وإغلاق كلية أصول الفقه، ومصادرة الأراضي والأموال المخصّصة لبناء جامعة الكوفة، ومنع إصدار مجلة **رسالة الإسلام**، ومنع مواكب الطلبة في ذكرى استشهاد الحسين، وتسفير مئات الطلبة غير العراقيين في الحوزة، بالإضافة إلى اتهام السيد مهدي الحكيم، نجل المرجع الحكيم، بالتخطيط لانقلاب ضد النظام بدعم من إيران وأمريكا، الأمر الذي دفع مهدي الحكيم إلى الهروب خارج العراق، ودفع السيد مرتضى العسكري أيضاً إلى السفر إلى لبنان، وأدى إلى انسحاب المرجع الحكيم إلى النجف بعد إقامته لفترة في الكاظمية، ثم توفي بعد أشهر قليلة، وتسلم بعده مقاليد المرجعية أبو القاسم الخوئي الذي رفض التورط بأي نشاط سياسي ضد حكومة البعث[(121)].

اتخذ حزب الدعوة حينها، كردّ على إجراءات البعث الحاكم، قراراً

---

(١١٩) مرتضى العسكري، «جذور وخلفيات التحرك الإسلامي في مواجهة البعث العفلقي،» **لواء الصدر** (٢٢ محرّم ١٤٠٩هـ/[٣ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٨])، ص ١٠.

(١٢٠) تريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٢٦٢ ـ ٢٧٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤، وشبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١، ص ٢٤٨ ـ ٢٥٢، وج ٢، ص ٢٢ ـ ٣١.

بالخروج بتظاهرات سياسية واسعة تنادي بإسقاط النظام، وتدعو إلى إقامة دولة إسلامية. فانطلقت التظاهرات في مدن عديدة، منها تظاهرة في مدينة النجف متوجهة إلى الكوفة، ومنها تظاهرة في مدينة البصرة، ومنها تظاهرات حاشدة في مدينة الرميثة والسماوة. فكانت تلك التظاهرات أول مواجهة سياسية لحزب الدعوة مع النظام[١٢٢].

كاد ردّ النظام هو القيام بحملات اعتقال واسعة ضد قيادات وكوادر حزب الدعوة، وكان في طليعة المعتقلين أبو عصام أحد أبرز قادة الحزب الدعوة، الذي تم قتله من قبل السلطة عام ١٩٧١. ثم صعَّد النظام حملته وهجومه على حزب الدعوة، حيث أقدم في العام ١٩٧٢ على اعتقال وتعذيب العشرات من عناصر الحزب. وقد بلغت ذروة تصعيد السلطة ضد الحزب، في صيف ١٩٧٤، حين قامت باعتقال سبعة وعشرين عضواً من أعضاء الحزب، فأعدمت خمسة من كبار مسؤولي الحزب، هم: الشيخ عارف البصري، والسيد عز الدين القبانجي، والسيد عماد الدين التبريزي، والسيد نوري طعمة، والسيد حسين جلو خان، وحكمت على الكثيرين منهم بالسجن المؤبد أو بمدد مختلفة[١٢٣].

نتيجة لذلك، وكخطوة من الصدر لتحاشي فتح مسلسل إعدامات أخرى بين علماء الحوزة، أصدر فتواه القاضية بتحريم انتساب طلبة الحوزة العلمية إلى أي حزب سياسي، يشمل ضمناً حزب الدعوة[١٢٤].

في العام ١٩٧٧، أقدم نظام البعث على خطوة جريئة تهدف إلى الحدّ من الشعائر الدينية الشعبية، بأن منع مراسيم عزاء الإمام الحسين، إلا أن قرار النظام لم يثن الناس عن الخروج في الموعد المحدد للموكب. وقد وزع منظّمو المواكب، الذين هم عناصر حزب الدعوة، منشورات تدعو الشعب إلى المشاركة في العزاء الحسيني وتحدّي السلطة. وقد أدى الإصرار على الخروج في الموكب الحسيني إلى اضطرابات كبيرة في مدينة النجف، قامت الحكومة بعدها، باعتقال منظّمي المسيرات، وشكّلت محكمة أطلق عليها اسم الثورة،

---

(١٢٢) تريب، المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٧٤.

(١٢٣) شبر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٠٧ ـ ١١٦.

(١٢٤) انظر: الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥، والحكيم، «نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر،» ص ٢٥٨.

لمحاكمة منظّمي الموكب وقيادته البارزة، وتم إصدار حكم الإعدام بحق سبعة من منظّمي الموكب، والحكم بالسجن المؤبد بحق خمسة عشر شخصاً من ضمنهم محمد باقر الحكيم، نجل المرجع المتوفى محسن الحكيم[١٢٥].

١١ ـ الثورة في إيران والضربة القاتلة

كان لانتصار الثورة الإسلامية في إيران الأثر الكبير في واقع الشيعة في العالم، وفي شيعة العراق على وجه الخصوص، إذ لم تكن مجرد تغيير للنظام السياسي في إيران، بل كانت تغييراً للمنطلقات الفقهية لمفهوم الدولة، وتعديلاً جذرياً في دور الفقيه ووظيفة المرجعية التقليدية التي اقتصرت صلاحيتها في التاريخ على إصدار الفتوى الدينية.

حينما رضي الفقيه في زمن الحكم الصفوي والقاجاري بأن يمنح الإذن للحاكم في ممارسة سلطته، وهو إجراء يهدف إلى التكيف مع ضرورات الواقع التي تبرر غلبة الحاكم السياسي، كان الخميني من خلال ولاية الفقيه المطلقة، يعمل على حذف التقابل أو الفصل بين الشرعي والعرفي، أو الديني والسياسي، وعلى رفض سلطة الأمر الواقع من خلال تنصيب مرجعية النص التي تولي للفقيه، بحسب رأي الخميني، صلاحية مطلقة في تسيير الشأن العام. استطاع الخميني بثورته أن يعيد التراتب بين الفقيه والسلطان، بأن أخضع السلطة السياسية لوصاية الفقيه، واستعاد فكرة التنصيب الإلهي التي تنقل السلطة المطلقة من النبي (ﷺ) إلى الفقيه الجامع للشرائط، عبر واسطة الإمام «المعصوم»[١٢٦].

لم يكن التحول الهائل الذي أحدثه دور الخميني في دور ووظيفة المرجعية الشيعية من جهة، والاهتزاز الكبير الذي أحدثته الثورة الإسلامية في المنطقة، حدثاً قابلاً للقفز فوقه، أو انتظار هدوء تداعياته، بل هو اندفاع جذري نحو التغيير، حملته الثورة برغبتها في تصدير الثورة، بحيث لم يعُد بإمكان حزب الدعوة انتظار توقيته الخاص أو الاستمرار ببرنامجه المرحلي في التغيير، بل لا بد من مواكبة هذا السيل الجارف القادم من إيران. لم يعُد بامكان حزب الدعوة

---

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٥٥، وتريب، **صفحات من تاريخ العراق**، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

(١٢٦) انظر: روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية** (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.])، ص ٤٩.

إلا إعلان المواجهة مع نظام البعث، إما لاستثمار زخم الثورة، أو بحكم أن المواجهة ضد النظام أصبحت محتومة، وخاصة أن النظام البعثي أدرك أن هكذا ثورة تستدعي منه أخذ الاحتياطات، بالعمل على تحصين الواقع العراقي الداخلي لصالح النظام، وتطهير البؤر التي تقلق وجوده وتهدد استمراريته. فكان حزب الدعوة، ورمزه محمد باقر الصدر، هدف النظام المباشر[١٢٧].

انتصرت الثورة الإسلامية في إيران، وخرجت مظاهرات في النجف تأييداً وابتهاجاً بالثورة، وأخذ المتظاهرون يرفعون صور الخميني والصدر، ثم أخذت الملصقات الجدارية تنتشر في كثير من مدن العراق تأييداً لهما. وقد أصدر حزب الدعوة بياناً يؤيد فيها انتفاضة المسلمين في إيران، ويدعو بشكل مضمر إلى إقامة النظام الإسلامي في العراق. كذلك فقد أظهر الصدر دعمه اللامحدود للثورة الإيرانية، من خلال إصدار بيان دعم مطول، وإرسال أحد أخص معاونيه، محمود الهاشمي، كممثل شخصي له إلى جانب قيادة الثورة، وبادر إلى كتابة بحوث تتعلق بالأسس والقواعد التي تقوم عليها الحكومة الإسلامية، ثم ألقى دروساً حول التفسير الموضوعي، كان من مباحثها: «عملية التغيير الاجتماعي وفلسفة التاريخ»، معتبراً فيها أنه إذا توفرت لدى الشعب الإرادة الحقيقية، فإنه باستطاعته تغيير مجرى التاريخ[١٢٨].

سبّبت رسائل آية الله الخميني إلى الصدر وجواب الصدر عليها، وقد أذاعتها «رسالة طهران» الناطقة باللغة العربية، موجة من المظاهرات المؤيدة لكلتا القيادتين، كانت أشدها في مدن النجف، حيث تقاطرت وفود عديدة من أماكن مختلفة من العراق إلى منزل الصدر معربة عن ولائها له. وقد طلب السيد الصدر من أعوانه وممثليه وقف هذه التظاهرات، رغبة منه، بحسب قوله، بأنه لا يريد أن يكشف قوته للنظام[١٢٩].

قرر حزب الدعوة الاستفادة من زخم الثورة العارم، ووجد في الأجواء التي خلّفها تبادل البرقيات بين الخميني والصدر فرصة لتأكيد زعامة الصدر وقيادته في معركة المواجهة مع السلطة؛ فأصدر تعليماته لكافة أفراده بـ «اعتبار

---

(١٢٧) تريب، المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٢٩٥.

(١٢٨) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ٢، ص ١٧٨ ـ ١٨٠، ورؤوف، **محمد باقر الصدر بين دكتاتوريتين**، ص ١٤٤ ـ ١٥٤.

(١٢٩) شبر، المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٤ ـ ١٩٧.

ما يصدر عن الصدر من قرارات وبيّنات وتعليمات أوامر صادرة عن قيادة التنظيم يجب الالتزام بها دون الرجوع إلى التنظيم»[١٣٠].

أصبحت المواجهة مسألة حتمية، وباتت الثورة الخيار الوحيد المطروح أمام حزب الدعوة. فاتخذ قراراً بعد التشاور مع الصدر، بتنظيم وفود شعبية من مختلف المدن العراقية، والتوجه إلى مقر الصدر في النجف لمبايعته. كانت وفود البيعة تأتي من مختلف مدن العراق، وعلى شكل تظاهرات شعبية منسقة ومنظمة من قبل حزب الدعوة، وتنتهي عند منزل الصدر في النجف لتعلن ولاءها له وانضواءها تحت قيادته. وقد انتشرت أنباء الوفود وعمّت العراق وتوسعت دائرتها، وجاءت من أغلب المناطق العراقية، لتبايع الصدر على السمع والطاعة والمطالبة بالحكومة الإسلامية.

كانت السلطة تراقب وترصد حركة الوفود بدقة، فقامت بعدها باعتقال الآلاف، ثم أعلنت حالة الطوارئ، ونزلت قوات الأمن والاستخبارات إلى الشوارع. ثم أقدمت على اعتقال الصدر في ١٣ حزيران/يونيو ١٩٧٩. فنُظّم نتيجة لذلك، مظاهرات احتجاج في النجف والكاظمية وبغداد والسماوة والرميثة، سقط فيها قتلى وجرحى، واعتقلت السلطة أعداداً غفيرة منهم، ما اضطر السلطة إلى إطلاق الصدر في يوم اعتقاله نفسه. وقد اعتقلت السلطة عدة آلاف ممن شارك في الوفود التي باعيت الصدر، ونفذت أحكام الإعدام بحق ٨٦ شخصاً من قادة حزب الدعوة ووكلاء الصدر في المناطق، وحكمت على ٨١٤ شخصاً منهم بالسجن.

في سياق هذه الأحداث المتسارعة، وبخطوة تصعيدية من طرف الصدر أيضاً، أصدر فتوى بوجوب الكفاح المسلح ضد النظام الحاكم وجوباً كفائياً، مؤكداً فيها ضرورة إسقاط «العشيرة الحاكمة» بكل الوسائل المشروعة. وبدأ حزب الدعوة بتسليح نفسه، وشنّ عمليات جهادية ضد أركان النظام[١٣١]. كما أصدر الصدر ثلاثة نداءات متتالية مسجلة على أشرطة الكاسيت، وموجهة إلى الشعب العراقي، وهي تطالب: بإطلاق حرية الشعائر الدينية، وإيقاف حملات الإكراه على الانتساب إلى حزب البعث، والإفراج عن المعتقلين بصورة تعسفية، وإيقاف الاعتقال الكيفي الذي يجري بصورة منفصلة عن القضاء،

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣ ـ ٣١٨.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٩٤ ـ ٣١٣.

وفسح المجال للشعب ليمارس حقه بصورة حقيقية في إدارة شؤون البلاد عن طريق إجراء انتخاب حر ينبثق عنه مجلس حر يمثل الأمة تمثيلاً صادقاً[١٣٢].

كان في السلطة العليا لحزب البعث خطان: خط رئيس الجمهورية الذي يرى أنه بالإمكان معالجة واحتواء ما حدث، وليس بالصدام معه؛ وخط آخر، هو خط صدام حسين، الذي يرى أن الاستمرار في استعمال العنف والبطش مع التيار الديني هو العلاج الناجح. فكانت الغلبة للتيار الثاني، وقدّم صدام لائحة تضم ثلاثمئة شخصية إسلامية، من بينها الصدر، إلى أحمد حسن البكر للتوقيع على أمر إعدامهم، فرفض البكر التوقيع على اللائحة. وفي ١٦ تموز/ يوليو من العام ١٩٧٩، أعلن أحمد حسن البكر تنحّيه عن السلطة، وتسلم صدام الرئاسة. وبعد تصفية وإعدام كبار قادة حزب البعث المنافسين لصدام، شرع في تصفية حزب الدعوة والسيد الصدر[١٣٣].

أصدر الصدر، في خطوة تصعيدية يفهم منها أنها خطوة على سبيل الشهادة، فتوى تحرم الانتساب إلى حزب البعث والتعاون معه تحت أي عنوان، ولو كان انتماءً شكلياً، كما أفتى بحرمة دخول الطالبات إلى الجامعات من دون الالتزام الكامل بالحجاب الإسلامي، وأصدر حكماً شرعياً بحرمة الصلاة خلف رجال النظام المتلبسين بزي علماء الدين[١٣٤]. كذلك وجّه حزب الدعوة خطاباً إلى المجتمع العراقي يعلن فيها انتقاله إلى المرحلة السياسية، أي مرحلة المواجهة المسلحة مع النظام، وكان مما جاء في البيان: «ونحن في رحاب المرحلة السياسية، وقد بدأنا نخوض الصراع السياسي مع عملاء الاستعمار وأسيادهم، لا بد أن نخاطب الأمة والشعب العراقي بجميع فئاته وندعوهم إلى العمل معنا لتقويض الحكم الظالم العميل. . . إن طريق الصراع السياسي لغرض الوجود السياسي للإنسان في العراق هو الطريق الوحيد في هذه المرحلة من مراحل أمتنا»[١٣٥]. كما طرح بياناً، سمّي بـ «بيان التفاهم» يصلح برأي الحزب لأن يكون «محور تفاهم مشترك لكافة الحركات والأحزاب السياسية وجماهير الأمة»[١٣٦].

---

(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٧.

(١٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٤ ـ ٢١٧.

(١٣٤) النعماني، **الشهيد الصدر: سنوات المحنة وأيام الحصار**، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٨.

(١٣٥) **حديث الدعوة إلى جميع الناس في الإقليم العراقي** (بغداد: حزب الدعوة، ١٩٧٩).

(١٣٦) **بيان التفاهم** (بغداد: حزب الدعوة، ١٩٧٩).

طلبت السلطات من الصدر في البداية أن يوقف دعمه لإيران، ويعلن تأييده للنظام البعثي ضد حكومة إيران، إلا أنه رفض، واستمر في تصعيده ضد النظام، وقد نقل عنه قوله: «كل ما كنت أصبو إليه في حياتي هو قيام حكومة إسلامية حقيقية في الأرض، وبعد أن تحقق الحلم في إيران وبقيادة الخميني، فلا يهمني الآن أن أموت أو أحيا ما دام الحلم الذي أردت تحقيقه قد أصبح حقيقة واقعة»(١٣٧).

تركت نداءات الصدر صدى كبيراً في نفوس العراقيين الشيعة، حيث كانت ممزوجة باللغة الاحتجاجية، والعمق الروحي المتهيئ للشهادة. فكان مما قاله في نداءاته: «وأنا أعلن لكم يا أبنائي بأني صممت على الشهادة، ولعل هذا آخر ما ستسمعونه مني، وإن أبواب الجنة قد فتحت لتستقبل قوافل الشهداء حتى يكتب الله لكم النصر.. فعلى كلّ مسلم في العراق، وعلى كلّ عراقي خارج العراق أن يعمل كل ما بوسعه، ولو كلفه ذلك حياته من أجل إدامة الجهاد والنضال لإزالة هذا الكابوس عن صدر العراق الحبيب، وتحريره من العصابة اللاإنسانية وتوفير حكم صالح فذّ شريف على أساس الإسلام..»(١٣٨).

كانت نداءات الصدر وفتاويه الموجهة ضد النظام، بمثابة أدلة ملموسة ومباشرة بالدعوة إلى التحريض ضد النظام والانقلاب عليه، وبمثابة سد أي سبيل إلى المهادنة أو التعايش مع النظام، فتم اعتقاله، وصدر قرار في ٣١ آذار/مارس ١٩٨٠، بإعدام كل من ينتمي إلى حزب الدعوة، وكل من يحمل أفكاره ويروّجها أو يتعاطف معها، وتسري أحكام القرار بأثر رجعي. وفي ٨ ـ ٩ نيسان/أبريل من العام ١٩٨٠ أعدم السيد محمد باقر الصدر.

استطاع هذا الإجراء الجذري والحاسم من النظام العراقي أن يحسم الجولة ضد حزب الدعوة، بعد أن تمّت تصفية رمزه الأول وقطبه المؤسس، وغياب الركيزة المجتمعية الكافية لمواكبة دعوة الصدر وحزب الدعوة للنهوض ضد النظام، إذ تبين أن الوعي الثقافي والفكري والإعداد النفسي الذي كان الحزب ينظر إليهما، لا يشكلان أرضية كافية للتغيير. فالمسألة ليست مسألة نخبة واعية

---

(١٣٧) ما ذكره النعماني في مباحث الأصول للحائري.

(١٣٨) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ٢، ص ٥٣٩ ـ ٥٤٧.

فحسب، بل معادلة معقدة من المؤثرات المحلية والمحركات الدولية، ناهيك عن تعقيد المجتمع العراقي نفسه، وهي أمور لم تكن مدرجة في حسابات حزب الدعوة، ولا حتى في تقديرات السيد الصدر، رغم أنه على ما يبدو من بعض المدوّنات، لم يكن مقتنعاً بجدوى المواجهة الأخيرة، إلا أنه أدرك أن النظام سيعمل على تصفيته مهما كان الثمن، فأراد الصدر أن يجعل من اغتياله حدث شهادة وبطولة مؤثرة.

بعد سلسلة الإعدامات وأحكام السجن بحق المئات من حزب الدعوة، لم يعُد للحزب ركيزة استمرار وقدرة صمود داخل العراق، ولم يبق أمام من تبقى من القيادة سوى الهرب إلى خارج العراق خوفاً من الموت المحتوم على يد السلطة، ونزوح وهرب أكثر الناشطين في حزب الدعوة إلى إيران، ليطوي الحزب مرحلة نضال طويل، كان يقوم في أكثر مرتكزاته على رؤية مثالية في التغيير، وعلى انشغال مبالغ به في الفهم الأيديولوجي لقضايا الحياة والمجتمع، وغياب واضح عن مسرح الحياة السياسية، وعدم التفات كاف إلى قواعدها وإجراءاتها وتعقيداتها، التي لا يمكن للفكر المؤدلج أن يفك رموزها أو أن يحدث اختراقاً حقيقياً فيها.

تفكّكت قواعد حزب الدعوة داخل العراق ليطوي معها، لا مرحلة وجود فحسب، بل مرحلة ثقافة وتفكير أيديولوجي ورؤى طامحة في التغيير الشامل للواقع، وهي مرحلة شكلت مأزقاً مُكلِفاً لحزب الدعوة نفسه، فرضت عليه إجراء مراجعة جدّية وعميقة، للخروج من الأفق المسدود الذي وصل إليه، وهذا ما سيحصل أثناء فترة اغترابه عن العراق.

خامساً: محمد باقر الصدر: المؤسِّس والقطب

لا بد لنا هنا قبل عرض المتغيّرات التي مرّ بها حزب الدعوة في المهجر، من التعرض إلى مشروع السيد الصدر الفكري، وخاصة رؤيته حول نظام الحكم الإسلامي. فمكانة السيد محمد باقر الصدر، لا تقتصر على المشاركة في تأسيس حزب الدعوة، بل كان محور هذا الحزب ومرجعيته الفقهية، ومموّله النظري، ومُلهِمَه الفكري والمعنوي حتى بعد مماته. وقد كان الحزب، وما يزال، يرى أن كل ما يعود إلى الصدر من كتابات وآراء ومواقف، هي من مختصّات الحزب وأساس تكوينه الفكري ومصدر إلهام وترشيد له. هذا يعود

إلى نبوغ الصدر اللافت وعلمه الموسوعي واجتهاده المبكر ونزعته الثابتة إلى التركيب بين مفردات الوعي وجزئيات المعنى للوصول إلى منظور شمولي ذي نسق معرفي منظم تنظيماً منطقياً، قادر على توضيح العلاقات وتفسيرها، والكشف عن أسباب وظروف تشكل الواقع، واستيعاب حركة الأشياء في مساراتها التاريخية السابقة واللاحقة، بحيث يكون المنطلق في كل هذا هو وضع الأسس النظرية ورفع أعمدة الصرح الفكري الشامل للمشروع الإسلامي، القادر بنظره على أخذ زمام المبادرة الحضارية في الزمن الحاضر.

بدأ الصدر مشروعه الفكري بورشة معرفية، تعمل على مراجعة مصادر المعرفة المتداولة، والتحقيق في درجة صدقيتها وواقعيتها، لجهة مطابقة ما تحمله من أحكام وتصديقات للواقع الموضوعي. وقد تم ذلك في كتابه التأسيسي الأول **فلسفتنا**، وفي كتابه الآخر **الأسس المنطقية للاستقراء**. ثم تقدم خطوة إلى الأمام، وعمل على توضيح معالم النظام الإسلامي الذي ينظم شؤون الحياة كافة، ابتداءً بتحديد الأطر الناظمة لقواعد الإنتاج ومبادئ التملك ومحدّدات القيمة، وصولاً إلى مبادئ التوزيع العادل، وهو ما تم إنجازه في كتاب **اقتصادنا**. ثم تطرق إلى المسألة الاجتماعية التي تحدد السمات الفكرية والقيمية للمدرسة الإسلامية، القادرة على حل ثنائية الفرد ـ المجتمع، ويمكن لها مع مراعاة شروطها، حل معضلة البشرية التي كان يتجاذبها قطب رأسمالي مغمس بالمادية، وقطب شيوعي عجز عن تحقيق مشروعه، وظل أسير مرحلة الاشتراكية الانتقالية. وقد تم هذا في كتاب **المدرسة الإسلامية**. ثم تُوِّجَ عمله الفكري، بتوضيح معالم الدولة الإسلامية، مُبيّناً مصدر السلطة فيها، وأساس مشروعيتها، والعناصر الفاعلة فيها، والقواعد الدستورية الضابطة لنشاطها. وهذا تم في كتاباته الأخيرة التي صدرت ضمن سلسلة بعنوان **الإسلام يقود الحياة**.

كان الصدر في كل هذا الفقيه المجتهد الذي يحرص على تحويل دور الفقيه من مجرد مبيّن لأحكام الشريعة، إلى صاحب نشاط تغييري ودور محوري في الشهادة على مسار الأمة وترشيدها، وعلى إخراج النصّ الديني من التداول الجزئي وأسر المعنى اللغوي، والدخول في نشاط تركيبي بين النصوص، علّه يكشف عن اتجاهات تشريعية ومقاصد سننية كلية، ليصبح الاجتهاد الفقهي بذلك عبارة عن نشاط فكري شامل، قادر، بعد استلهام دلالات النصوص بطريقة أكثر مرونة وشمولية، على ملء الفراغات التي يخلقها كل عصر وزمن، ويحفظ للإسلام قيمومته وسيادته في تنظيم الحياة.

انطلق الصدر من ترابط عناصر الوجود الإنساني، وضرورة وجود إطار فكري قادر على فهمها وتفسيرها وتوجيهها، يقوم على روافع نظرية متماسكة، ومنطلقات اجتهادية حديثة، ذات طابع تجاوزي وتجديدي، في فهم النصّ الديني وكشف معانيه، لا يقتصر النظر فيه على استنباط الأحكام والتكاليف الدينية الكامنة فيه، بل اكتشاف الروابط التي تجمعه مع باقي النصوص، وتوليد المنطوق الحضاري الذي يجمعها، وتبصر الوجهة التاريخية التي يشير أو يلمّح إليها، وتصويب الغايات والمآلات التي ينزع إلى تحقيقها في مجرى التاريخ الإنساني.

بهذا صحّ لنا القول إن نزعة التفكير عند الصدر لم تكن نزعة تجديد أو تصويب لمسار التفكير الديني فحسب، بل كانت نزعة إنشاء مدرسة فكر إسلامي حديث، ذي بناء منتظم ومتماسك منطقياً، ينسجم في داخله الوعي الديني مع الوجهة العلمية الجديدة، وتعبّر المفاهيم والقيم الدينية عن الوجهة التاريخية الصحيحة للمسار الإنساني، وتكون كليات التشريع الإسلامي فيه قادرة على تقديم أجوبة وحلول لأزمة العالم القلق والمليء، بحسب الصدر، بالشك والضياع.

هذا الأمر جعل كتابات الصدر تعبّر عن اتجاه وهدف موحَّد منذ البدايات حتى النهايات. من دون أن يمنع هذا الأمر أن يكون الصدر قد مر في حياته بتحولات في بعض بناءاته النظرية، من قبيل نظرية الشورى التي كانت منطلقه الأوّلي في تأسيس الدولة الإسلامية، ثم استقراره لاحقاً على محوري خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء اللذين تم فيهما دمج قاعدة الشورى مع فكرة ولاية الفقيه، ومن قبيل التحول في نظرية المعرفة، التي أسسها بداية في كتاب **فلسفتنا** على منطلقات أرسطية بحتة، واعتمدها ركيزة لنقد الفلسفة الغربية، ثم يعود بعد ذلك، في كتاب **الأسس المنطقية للاستقراء**، إلى الاستغناء عن أكثر الأوليات أو الضرورات المعرفية، ذات الوضوح الذاتي، في إنتاج المعرفة وضمان صدقها، واعتماد مبدأ تراكم الاحتمالات، سبيلاً إلى توليد المعرفة وتحديد قوة الأحكام التصديقية ودرجة مطابقتها للواقع[١٣٩].

بيد أن هذه التحولات كانت تعكس مستويات النضج الفكري الذي يصل

---

(١٣٩) انظر: محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقية للاستقراء** (بيروت: دار التعارف، ١٩٨٠)، المقدمة، وعلي فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر** (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٨)، ص ٣٤ ـ ٤٥.

إليه الصدر في مسيرته العلمية. وهو تحول لم يتوقف، ويمكن تلمس وتيرته العالية في كتابات الصدر المتعاقبة، بحيث يمكن القول إنه لو مدّ للصدر في عمره، لكنا شهدنا تحولات فكرية جديدة، سواء على مستوى نظرية المعرفة أم على مستوى تفاصيل المشروع الإسلامي، قد تتجاوز ما وصل إليه في كتاباته الأخيرة. إلا أن وراء كل التحولات في فكر واجتهاد السيد الصدر، كان هناك رابط يجمع كل مراحل حياته، ويوحد سياقاته الفكرية، وهو المسعى إلى استعادة المبادرة الحضارية للإسلام والمسلمين، وفق مرتكزات فكرية ومتماسكة وشاملة، وإعادة إقامة واقع محكوم للمعايير الدينية التي توفر الشروط النفسية والسلوكية والفكرية للفرد والجماعات، لتفجير مكامن القوة وطاقة التحرر المختزنة في الإنسان المسلم.

لم يكن الصدر مجرد مفكر، يتأمل ويراقب ويكتب، بل كان شخصاً يفكر بقلبه، ويشعر بعقله، فترى كلماته تفيض بأحاسيس شفافة، وعباراته تصدر عن روح متشوقة لتغيير الواقع. فلم يتوان يوماً عن التفكير في السبل العملية إلى إحداث التغيير وتحقيق المقاصد الدينية العليا. فالإسلام بالنسبة إليه مشعل نور يضيء العالم بأسره، وعليه أن يعمل ليستعيد الإسلام هذه الوظيفة والمكانة. فكان الجزء الأكبر من فكر الصدر يتمحور حول سؤال: ما العمل؟ ما السبيل إلى تحقيق تلك النقلة النوعية التي تطهر الواقع الإسلامي من تلوثه بفكر الغرب، وافتتانه بطرق حياته، وتأثره بكثير من مفاهيمه وقيمه، إلى الإسلام الصافي النقي؟ وهي عملية لن تتحقق، كما يرى السيد الصدر، بالإصلاح الذي قد يحدث تغييراً محدوداً هنا وهناك، إلا أنه لن يغير معالم الصورة والمشهد، وستبقى موجهات الواقع محكومة بمعايير غريبة ومناقضة لقيم الإسلام ومنطلقاته العقدية. فالسبيل الوحيد إلى استعادة زمام المبادرة هو إحداث تغيير جذري وانقلابي، يطال كامل الأسس التي تدير الواقع وتوجهه، مادية أكانت أم معنوية، أخلاقية أم قانونية، معرفية أم سياسية، اجتماعية أم اقتصادية. وهذا لا يتم إلا بالوصول إلى قمة الهرم التي هي السلطة، التي يتحقق من خلالها كامل التغيير المنشود، وتتم من خلال سياسة تطهير رسمية محكمة وشاملة من الدولة، والعودة إلى الحياة الفطرية الأولى التي كان يحياها الناس قبل طروء الفساد والتشوّه عليها.

عاش الصدر فكره، وانخرط في مشروع التغيير الانقلابي الذي لا بد، برأيه، أن يكون مستنداً إلى خطوات مدروسة ومنطقية. فكانت فكرة المرحلية التي تبدأ بالإعداد الفكري والنفسي والروحي التي توفر النخبة المتصدّية القادرة

على إحداث هذا التغيير، وتعمل على إزاحة أنظمة «الضلال»، وبناء ركائز الدولة الإسلامية التي تعيد بناء الفرد، في كامل أبعاده التكوينية. فالتغيير ليس إزاحة للأنظمة السياسية فحسب، بل هو إزاحة للمنطلقات والرواسب الكامنة والخفية والمختزنة في النفوس والقلوب، وتفكيك نظم العلاقات الظاهرة والمضمرة. مع إزاحة هذه المضامين، واستبدالها بمضامين إيجابية تنسجم مع قيم الدين ومنطلقاته الكبرى وأسسه العقائدية، فإن الحضارة الإسلامية، في نظر الصدر، ستبعث من جديد بكامل اندفعاتها وقدراتها الخلاّقة، وستكون بمثابة البديل الحضاري لكل المنظومات المعاصرة التي فشلت، أو على طريق الفشل، في حلّ مشكلة الإنسان المعاصر.

لم يكن الصدر مستعداً لحظة للمهادنة أو التنازل قيد أنملة عن هذا التوجه والمنطلق. كان يعلم مسبقاً أن هكذا توجه وهدف سيكلفه حياته. وهي غاية سعيدة كان يعدّ لها العدة، وأخذ يخطط لها، ويرسم مشهديتها، مع شعوره باقترابها، كي تكون شهادته، شهادة على صحة واستقامة ومصداقية مشروعه الذي وهبه كل عمره.

سنعمل هنا على توضيح منطلقات الصدر النظرية لمشروع الدولة الإسلامية، ومسوّغاتها، ومشروعيتها والمؤسسات الفاعلة فيها. وهي منطلقات عمل الصدر على تأسيسها منذ بداية مسيرته الفكرية، ومرت بأطوار عديدة، إلى أن اكتملت معالمها، ووصلت إلى نضجها الأكمل مع انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وتأسيس الدولة الإسلامية فيها. وهو إنجاز تاريخي، كان بنظر السيد الصدر حلماً تحول إلى حقيقة، ولم يعد هناك من خيار سوى إمدادها بكل الإمكانات المادية والمعنوية والأطر النظرية لحركتها، لأنها ستكون بمثابة الأرضية التي ستحقق الغايات والأهداف الكبرى التي حلم الصدر بتحقيقها كل حياته. فأصبح شعار الصدر بعد الثورة في إيران: «ذوبوا في الإمام الخميني كما ذاب هو في الإسلام».

١ ـ نحو نظام إسلامي شامل

«غزا العالم الإسلامي، منذ سقطت الدولة الإسلامية صريعة بأيدي المستعمرين، سيل جارف من الثقافات الغربية القائمة على أسسهم الحضارية، ومفاهيمهم عن الكون، والحياة والمجتمع. فكانت تمدّ الاستعمار إمداداً فكرياً متواصلاً، في معركته التي خاضها للإجهاز على كيان الأمة، وسر أصالتها،

المتمثل في الإسلام. وفدت بعد ذلك إلى أراضي الإسلام السليبة أمواج أخرى من تيارات الفكر الغربي، ومفاهيمه الحضارية، لتنافس المفاهيم التي سبقتها إلى الميدان، وقام الصراع بين تلك المفاهيم الواردة على حساب الأمة، وكيانها الفكري والسياسي الخاص. وكان لا بد للإسلام من أن يقول كلمته، في معترك هذا الصراع المرير، وكان لا بد من أن تكون الكلمة قوية عميقة، صريحة واضحة، كاملة شاملة، للكون، والحياة، والإنسان، والمجتمع، والدولة والنظام، ليتاح للأمة أن تعلن كلمة (الله) في المعترك، وتنادي بها، وتدعو العالم إليها، كما فعلت في فجر تاريخها العظيم»[١٤٠].

بهذه العبارة الطويلة افتتح الصدر مشروعه الفكري في مقدمة كتاب **فلسفتنا**، وحدد الغاية من كل كتاباته التي ستلي كتابه هذا، حيث إن «فلسفتنا» ليست «إلا جزءاً من تلك الكلمة، عولجت فيه مشكلة الكون، كما يجب أن تعالج في ضوء الإسلام، وتتلوه الأجزاء الأخرى التي يستكمل فيها الإسلام علاجه الرائع، لمختلف مشاكل الكون والحياة»[١٤١]، إذ إن الإسلام عبارة عن «منظومة معتقدات متكاملة ليست بحاجة إلى أن تستعير من الأنظمة الأيديولوجية الأخرى»، وهو قادر على الإجابة عن السؤال الآتي: «ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟»[١٤٢].

تبيّن للصدر أن الماركسية تعاني خللاً منطقياً في تفسير منطق التاريخ، وأن الرأسمالية تعاني خللاً أخلاقياً فادحاً في تسيير الحياة، ليصل إلى أن الإسلام هو الوحيد القادر على توفير تلك المعادلة المتوازنة التي تجمع بين العام والخاص، بين الفرد والمجتمع، بين الملكية الخاصة والملكية العامة، بين سلطة الدولة وحرية الفرد.

ولكي يقلّل من قيمة التقدم العلمي في الغرب، ودوره في تأهيل الغرب لحلّ معضلة الاجتماع ـ السياسي للبشرية، اعتبر الصدر أن التطور العلمي الهائل في الغرب، لم يكن يواكبه تطور في بنيته الفكرية، ولم يكن بالتالي مؤهلاً لاكتشاف النظام الأصلح له. كان هذا الاستنتاج مستنداً إلى الفصل والتمايز (غير المُسوَّغ وغير المُقنِع) بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، إذ إن

---

(١٤٠) محمد باقر الصدر، **فلسفتنا** (قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤)، المقدمة.

(١٤١) المصدر نفسه، والصدر، **المدرسة الإسلامية**.

(١٤٢) المصدر نفسه.

«تجارب الإنسان لظواهر الطبيعة تختلف عن تجاربه الفكرية والاجتماعية في ناحية أن الإنسان يستطيع أن يدرك أسرار الظواهر الطبيعية»، في حين أن «التجربة الاجتماعية لا تستطيع أن تضمن للإنسان إيجاد الفكرة الكاملة عن المسألة الاجتماعية». كما أن «التفكير الذي تبلوره التجربة الطبيعية أكثر موضوعية ونزاهة من التفكير الذي يستمده الإنسان من التجربة الاجتماعية»، إذ إن تفكير الإنسان في المسألة الاجتماعية «لا يمكن ـ عادة ـ أن تضمن له الموضوعية والتجرّد عن الذاتية بالدرجة التي يمكن ضمانها في تفكير الإنسان حين يعالج تجربة طبيعية»[١٤٣].

إن تمييز الصدر بين طابع النظام الاجتماعي في الحضارة الغربية الحديثة، وطابعها العلمي، سهّل عليه الوصول إلى نتيجة مفادها أن «الاتجاه العلمي في التفكير الذي برعت فيه أوروبا الحديثة لم يشمل حقل التنظيم الاجتماعي، وليس هو الأساس الذي استنبطت منه أوروبا أنظمتها ومبادئها الاجتماعية، في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع»[١٤٤]، ما يعني أن «الديمقراطية الرأسمالية نظام محكوم عليه بالانهيار والفشل المحقق في نظر الإسلام، ولكن لا باعتبار ما يزعمه الاقتصاد الشيوعي من تناقضات رأس المال بطبيعته، وعوامل الفناء التي تحملها الملكية الخاصة في ذاتها، بل مراد الفشل والوضع الفاجع الذي منيت به الديمقراطية الرأسمالية في عقيدة الإسلام، إلى مفاهيمها المادية الخالصة التي لا يمكن أن يسعد البشر بنظام يستوحي جوهره منها، ويستمد خطوطه العامة من روحها وتوجيهها». ولذلك، «ما إن تأخذ الفكرة الأساسية في الحضارة الغربية مجراها في الحقل السياسي، فإنها تبدأ تتناقض وتصطدم بالواقع، وتتجه إلى لون من ألوان الاستبداد والفردية في الحكم، يتمثل على أفضل تقدير في حكم الأكثرية للأقلية». وهذا على خلاف الإسلام الذي يقوم، بحسب الصدر، «على العقيدة بعبودية الإنسان لله، وأن الله وحده هو رب الإنسان ومربيه، وصاحب الحق في تنظيم منهاج حياته. وهكذا تعود الحرية الرأسمالية شكلاً ظاهرياً فحسب، لا تحقق لهؤلاء شيئاً من معناها»[١٤٥].

ويعترف الصدر أن النظام الشيوعي والإسلامي يشتركان في خاصية كون

---

(١٤٣) «المسألة الاجتماعية،» في: الصدر، **فلسفتنا**، ص ١١ ـ ٥١.

(١٤٤) المصدر نفسه.

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ٥١.

«وجودهما بالفعل فكري خالص»، غير أن النظام الشيوعي عبارة عن «فكرة غير مجربة حتى الآن تجربة كاملة، وإنما تتجه قيادة المعسكر الاشتراكي اليوم إلى تهيئة جو اجتماعي له بعد أن عجزت عن تطبيقه حين ملكت زمام الحكم، فأعلنت النظام الاشتراكي، وطبقته كخطوة إلى الشيوعية الحقيقية»[١٤٦]، في حين أن النظام الإسلامي قد مر «بتجربة من أروع تجارب النظم الاجتماعية وأنجحها». إلا أن هذه التجربة، «عصفت بها العواصف بعد أن خلا الميدان من القادة المبدئيين أو كاد، وبقيت التجربة في رحمة أناس لم ينضج الإسلام في نفوسهم، ولم يملأ أرواحهم بروحه وجوهره، فعجزت عن الصمود والبقاء، فتقوّض الكيان الإسلامي، وبقي نظام الإسلام فكرة في ذهن الأمة الإسلامية، وعقيدة في قلوب المسلمين، وأملاً يسعى إلى تحقيقه أبناؤه المجاهدون»[١٤٧].

هكذا خلص الصدر إلى اعتبار أن الإسلام وحده القادر على حلّ أزمة البشرية المعاصرة، إلا أنها تجربة تم تقطيع أوصالها في التاريخ الإسلامي، وتعاني حالة اغتراب عن الواقع الإسلامي الراهن، فكان لا بد من تقديم الأطر النظرية الكلية للتشريعات الدينية، واعتبارها أطراً ناجحة، لأنها، في نظر الصدر، جمعت بين ما تقتضيه نظريتي العدالة الشيوعية والعدالة الرأسمالية، فكانت تجربة مؤسسة نظرياً ومحمَّلة بالوعود ومتخمة بالنصوص الدينية الداعمة لها؛ إلا أنها تجربة لم يستطع الصدر نفسه تقديم شواهد تاريخية تؤكد وتثبت نجاح هكذا تجربة.

٢ ـ خاصية النظام الإسلامي ووظائفه

الدولة الإسلامية في نظر الصدر هي «دولة فكرية، تعتمد الإسلام مصدرها التشريعي، وتعتمد المفاهيم الإسلامية منظارها الذي تنظر به إلى الكون والحياة والمجتمع». والقاعدة الفكرية التي يقوم عليها تحرير الإنسان وسعادته في الإسلام هي «العبودية لله والإيمان به». وهذا على خلاف الحرية في الحضارة الغربية التي أقامتها على «أساس الإيمان بالإنسان وحده وسيطرته على نفسه، بعد أن شكّت في كل القيم والحقائق وراء الأبعاد المادية لوجود الإنسان». ولأجل ذلك، كان مرد فكرة الحرية في الإسلام إلى «عقيدة إيمانية موحّدة بالله، ويقين ثابت

(١٤٦) المصدر نفسه.

(١٤٧) المصدر نفسه.

بسيطرته على الكون. وكلما تأصل هذا اليقين في نفس المسلم، وتركّزت نظرته التوحيدية إلى الله، تسامت نفسه وتعمق إحساسه بكرامته وحريته»[١٤٨].

يتميز النظام الإسلامي، في نظر الصدر، بخاصيتين أساسيتين: هما الفهم المعنوي، والتربية الخلقية. أما **الأولى** فإنها عبارة عن «تفسير واقعي لحياة أبدية لا لأجل أن يزهد الإنسان في هذه الحياة، ولا لأجل أن يخنع للظلم ويقرّ على غير العدل، بل لأجل ضبط الإنسان بالمقياس الخلقي الصحيح الذي يمده ذلك التفسير بالضمان الكافي». وأما **الثانية** فإنها ترمز إلى «التربية الخلقية التي ينشأ عنها في نفس الإنسان مختلف المشاعر والعواطف، التي تضمن إجراء المقياس الخلقي بوحي من الذات». فالفهم المعنوي للحياة والتربية الخلقية للنفس في رسالة الإسلام هما «الركيزتان اللتان يقوم على أساسهما المقياس الخلقي الجديد، الذي يضعه الإسلام للإنسانية»[١٤٩].

وعلى نحوٍ موازٍ، يكون للدولة الإسلامية وظيفتان: «إحداهما «تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها»، والوظيفة الأخرى هي «مراقبته من خارج، وإرجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عملياً». فالوعي السياسي للإسلام ليس «وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مرده إلى نظرة كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق»[١٥٠].

٣ ـ ضرورة الدولة الإسلامية

يرى الصدر، كما رأت جميع الحركات الإسلامية المعاصرة، أن النظم السياسية الحالية هي من «مخلفات العهد الاستعماري، وتتناقض مع قواعد الإسلام والقيم الثقافية للمسلمين»، حيث «أقصيت العقيدة الإسلامية عن موقعها من القاعدة الرئيسية لكيان الأمة، ووضعت الأمة في أطر فكرية وسياسية غريبة عن عقيدتها»، الأمر الذي يتطلب «استرداد القاعدة للإسلام وجعل العقيدة الإسلامية في موضعها الرئيسي من حياة الأمة»[١٥١].

---

(١٤٨) الصدر، **المدرسة الإسلامية**، ص ٣٥.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٥.

(١٥٠) المصدر نفسه.

(١٥١) شبر، **تاريخ العراق السياسي الحديث: حزب الدعوة الإسلامي**، ج ١.

فالإسلام، بحسب الصدر، لا يقوم على تحديد الهدف النهائي للوجود البشري فحسب، وإنما يقوم على تحديد الوسائل والسبل الكفيلة لإنجاز هذا الهدف بدقة. والدين يقدّم الحل الوحيد للحاجات الفردية والأزمات الاجتماعية، ما يعني أن الدولة الإسلامية «ليست ضرورةً شرعيةً فحسب، بل هي إضافةً إلى ذلك ضرورة حضارية، لأنّها المنهج الوحيد الذي يمكّنه تفجير طاقات الإنسان في العالم الإسلامي والارتفاع به إلى مركزه الطبيعي على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه ممّا يعانيه من ألوان التشتّت والتبعية والضياع»[١٥٢].

ولما كانت الرابطة القومية القومية مجرد رابطةً تأريخيةً ولغويةً، وليست فلسفةً ذات مبادئ، ولا عقيدةً ذات أُسُس، بل حيادية بطبيعتها تجاه الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والعقائدية والدينية، فإنها في نظر الصدر لا تكفي لتأسيس أساس في بناء أي نظام سياسي، لأنها «بحاجة إلى الأخذ بوجهة نظر معيّنة تجاه الكون والحياة، وفلسفة خاصّة تصوغ على أساسها معالم حضارتها ونهضتها وتنظيمها الاجتماعي»[١٥٣].

هذا يعني أن «أمر إقامة الإسلام بحدود التكليف الفردية واجب عيني على كل مسلم، أما إقامته بصيغته الجماعية، وبناء دولته وسلطته السياسية، فهو واجب كفائي يتوجه فيه إلى عموم المسلمين، فالواجب يحوم حولهم جميعاً»[١٥٤]. فإقامة حكم الإسلام هي «القضية الإسلامية الكبرى»، بحكم أن الدولة الإسلامية من شأنها أن تضع حدّاً لـ «الانشطار والتجزئة في كيان الفرد المسلم الذي تفرض عليه ولاءات متعارضة في حياته بفعل عيشه في ظل أنظمة تتعارض مع القرآن والإسلام»[١٥٥]، في حين تعيد الدولة الإسلامية إلى الفرد المسلم وحدته الحقيقية وانسجامه الكامل، ويؤدي ذلك إلى الخلاص.

لكن هل الإسلام قادر على تقديم أجوبة شاملة لكل شيء؟

يؤكد الصدر أننا نجد في النصوص الإسلامية تشديداً واضحاً على استيعاب الشريعة، وامتدادها إلى جميع الحقول التي يعيشها الإنسان، واعتنائها بالحلول لجميع المشاكل التي تعترضه في شتى المجالات. فالنصوص الدينية

---

(١٥٢) محمد باقر الصدر، **الإسلام يقود الحياة** (بيروت: دار التعارف، ٢٠٠٣)، ص ١٦٥.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(١٥٤) المصدر نفسه.

(١٥٥) إبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣٣٦ ـ ٣٤٢.

«تؤكد بوضوح استيعاب الشريعة لمختلف مجالات الحياة». وإذا كانت الشريعة، كما يقول الصدر «تضمن الحلول حتى لأتفه المشاكل وحتى لأرش الخدش، أي الغرامة التي يجب على الإنسان دفعها إلى الآخر، إذا خدشه، فمن الضروري، حتماً، بمنطق تلك النصوص، أن تكون في الشريعة حلول للمشاكل الاقتصادية وطريقة لتنظيم الحياة». فما دمنا نعترف بـ «أن الشريعة تنظّم سلوك الفرد، وأن كل فعل من أفعال الإنسان له حكمه الخاص في الشريعة؛ ما دمنا نعترف بذلك، فلا بد من أن ننساق مع اعترافنا إلى النهاية، ونؤمن بوجود التنظيم الاجتماعي في الشريعة»[١٥٦].

أما طريقة استجابة الشريعة للعصر والراهن، فيرى الصدر أن هناك في أحكام الإسلام عناصر ثابتة، وهي الأحكام المنصوصة في الكتاب والسنّة، وهناك عناصر مرنة ومتحرّكة، وهي «العناصر التي تستمدّ على ضوء طبيعة المرحلة في كلّ ظرف من المؤشّرات الإسلامية العامة التي تدخل في نطاق العناصر الثابتة»[١٥٧].

ويشير الصدر إلى وجود اتّجاه للتشريع، وهو عبارة عن وجهة عامة للشريعة، ومؤشر تشترك الأحكام المنصوص عليها في الكتاب والسنّة، في تحديد وجهة كلية وهدف موحّد للأحكام، بحيث «يعتبر هذا الهدف بنفسه مؤشّراً ثابتاً، وقد يتطلّب الحفاظ عليه وضع عناصر متحرّكة لكي يضمن بقاء الهدف أو السير به إلى ذروته الممكنة». وبالتالي، وفي حال عدم وجود موقف حاسم للشريعة من تحريم أو إيجاب، فإنه بإمكان السلطة التشريعية التي تمثّل الأُمّة أن تسنّ من القوانين، وفق اتجاه التشريع والمصالح العامة، ما تراه مناسباً. وتسمّى مجالات هذه القوانين بمنطقة الفراغ التي تشمل كلّ الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلّف الاختيار واتّخاذ الموقف[١٥٨].

٤ ـ نظرية الحكم في فكر الصدر

كانت كتابات الصدر الأولى تنطلق من اعتبار نظرية الشورى قاعدة للحكم

(١٥٦) الصدر، **المدرسة الإسلامية**، ص ٤٩.

(١٥٧) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ٤٣.

(١٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥، وفياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، ص ٣٨٠ ـ ٣٨٦.

في الإسلام. وقد تجلى ذلك في نصه حول أصول الدستور الإسلامي الذي كتبه في الستينيات: «أما شكل الحكم، فهناك حكم الفرد المعصوم الذي يتمثل في حكم النبي أو الإمام المعصوم، وهناك الحكم الشوروي أو حكم الأمة»[159]، والمصدر التشريعي لهذا الشكل هو الآية ﴿**وأمرهم شورى بينهم**﴾ (الشورى: ٣٨) التي تدل، بحسب الصدر، على «ارتضاء طريقة الشورى وكونها طريقة صحيحة حينما لا يوجد نصّ من قبل الله ورسوله، ما يجعل الشورى في عصر الغيبة شكلاً جائزاً من الحكم، ويصح للأمة على أساسها إقامة حكومة تمارس صلاحياتها في تطبيق الأحكام الشرعية، بحيث يعود إلى الأمة اختيار كيفية الحكم والجهاز الذي يباشر الحكم ما دامت تراعي الحدود الشرعية»[160]. وينقل مهدي الحكيم في سياق البحث عن تصور أولي للحكم في الإسلام، أن قيادات الحزب تقدمت عام ١٩٦٠ باقتراح بهذا الخصوص إلى السيد باقر الصدر، فكتب الصدر رسالة: «يبرهن فيها على وجوب قيام الحكومة الإسلامية في زمن الغيبة، وذلك من خلال الشورى، وأكد في الرسالة على شوروية الحكم الإسلامي وحق الأمة في الانتخاب»[161].

بيد أن البناء على قاعدة الشورى في الحكم كان يعترضها أساس عقائدي عند الشيعة، مفاده أن مشروعية السلطة لا تعود إلى الأمة أو المجتمع، بل هي بالتعيين من النبي (ﷺ)، وأنها من مختصّات الإمام المعصوم بعده. وقد التفت الصدر في بحثه «حول الولاية» إلى أن «الجيل الطليعي الذي استلم السلطة بعد الرسول لم يفكر بذهنية الشورى، ولم تكن لديه فكرة محددة عنها»، ما يعني أن النبي لم يكن يفكر في الشورى كقاعدة للحكم، وإلا «فكيف يمكن أن نتصور أن النبي مارس عملية توعية على نظام الشورى تشريعياً وفكرياً، وأعدّ جيل المهاجرين والأنصار لتسلم قيادة الدعوة بعده على أساس هذا النظام، ثم لا نجد لدى هذا الجيل تطبيقاً واقعياً لهذا النظام أو مفهوماً محدداً عنه؟ كما أننا لا يمكن أن نتصور من ناحية أخرى أن الرسول القائد وضع هذا النظام وحدده تشريعياً ومفهومياً، ثم لا يقوم بتوعية المسلمين عليه وتثقيفهم به. فما تقدم يعني أن النبي لم يكن قد طرح الشورى كنظام بديل على الأمة، إذ ليس من الممكن

---

(١٥٩) الحسيني، **محمد باقر الصدر: حياة حافلة.. فكر خلاق**، ص ٣٣٠ ـ ٣٣٢.

(١٦٠) إبراهيم، **الدولة والفقيه**، ص ٣٤٤.

(١٦١) «حول التحرك الإسلامي في العراق،» في: **مذكرات السيد مهدي الحكيم**، ص ٣٥.

عادة أن تطرح الشورى بالدرجة التي تتناسب مع أهميتها، ثم تختفي اختفاءً كاملاً عن الجميع، وعن كل الاتجاهات»[١٦٢].

هذا يعني أن الصدر وجد في قاعدة الشورى، كأساس للحكم، ثغرة كبيرة تجلّت في عدم تطبيق هذا المبدأ في التاريخ الإسلامي تطبيقاً صحيحاً، ما يعني أن الاستناد إلى الشورى حصراً في تطبيق أحكام الدين، والركون إلى تفويض المجتمع في إدارة نفسه بنفسه وتحقيق مبدأ العدل، ليسا كافيين، بل يحتاج الأمر إلى ضامن إضافي من خارج المجتمع يمنع انحراف السلطة، وهذا الضامن يتمثل في الإمام «المعصوم» المعيّن من قبل النبي، وفي الفقيه المرجع من بعده.

هذا الأمر ألجأ الصدر في مرحلة لاحقة من تفكيره إلى استحضار العنصر الذي يضمن عدم انحراف الأمة عن مسارها، فكان هذا الضامن هو الإمام المعصوم، والفقيه في عصر الغيبة الذي هو بمثابة نائب الإمام. هذا تطلّب من الصدر النظر مجدداً في أدلة صلاحية الفقيه، وعدم اقتصارها على الفتوى وبعض الأمور الحسبية الضيّقة. وهي مراجعة بدأت في زمن إقامة آية الله الخميني في النجف، وخروجه بنظرية ولاية الفقيه المطلقة التي وسعت صلاحية الفقيه إلى أقصى حدّ، بحيث يكاد يملك جميع صلاحيات النبي والإمام في إدارة الشأن العام[١٦٣]. ولا يبعد أن يكون الصدر قد تأثر بطروحات الخميني في النجف، أو على الأقل حرك فيه الفضول الفقهي بإعادة النظر في صلاحيات الفقيه ووظيفته والأدلة الدالة عليها. وقد ذكر محمد باقر الحكيم أن الصدر توصل إلى توثيق الرواية المروية عن الإمام الثاني عشر: «فأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»، وهي رواية تفيد في إثبات ولاية الفقيه التي تتعدّى صلاحية الإفتاء[١٦٤]. كان هذا التحول عند الصدر ضرورياً لمواءمة طرحه مع ثوابت المذهب الشيعي ومنطق التفسير الشيعي للتاريخ الإسلامي.

بيد أن المشكلة هي أن منح الفقيه صلاحيات واسعة لا يكفي لتكون مسيرة الحكم صحيحة وسليمة. فكثير من الفقهاء والمراجع يفتقر إلى الأهلية للقيادة

(١٦٢) الصدر، **بحث حول الولاية**، ص ٢٥، وفياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، ص ٤١٥ ـ ٤١٧.

(١٦٣) الحكيم، «نظرية العمل السياسي عند الشهيد السيد محمد باقر الصدر».

(١٦٤) المصدر نفسه.

السياسية أو حتى الدراية بإدارة الشأن العام، الأمر الذي جعل الصدر في أواخر الستينيات من القرن الماضي، لا يكتفي بالنظر في توسيع صلاحية الفقيه، بل عمل جدّياً على تطوير المرجعية الفقهية، وأخذ يتحدّث عن مؤهلات إضافية لا بد من توفرها في الفقيه، لجهة علومه ومعارفه ومنهجيته الفقهية في مقاربة النصّ الديني، حيث ركّز الصدر على أن النصّ الديني لا يفهم إلا بمقاربة تركيبية لا تجزيئية لاكتشاف كلياته ووجهته وعناصره الثابتة والمتحركة. كما أثار ضرورة تمتع الفقيه بدراية سياسية وكفاءة قيادية لممارسة مهامه. وتعرض كذلك، بطريقة نقدية لاذعة، إلى هيكلية المرجعية الحالية التي تقوم على التواصل الشخصي بين المرجع ووكلائه، وتدار بعفوية وكثير من الارتجال، وتكون العلاقات والتقديرات الشخصية هي الحاكمة فيها، ما يعني أن قيام المرجعية بدوره الذي كان يطمح الصدر إليه، لا يتحقق إلا بتطوير بنيتها وتحويلها إلى مؤسسة ذات انتظام منضبط وأداء مدروس ومبرمج. وقد تجلى هذا في كتاباته حول فكرة «المرجعية الرشيدة» التي هي عبارة عن نقض لواقع المرجعية الحالي، وتصور طامح لما يجب أن تكون عليه، كي تضطلع بالمهام الإلهية الموكلة إليها[١٦٥].

انتهى الصدر في رحلته الفكرية الأخيرة إلى الجمع بين عنصرين: عنصر المجتمع الذي يمارس دوره السياسي من خلال الشورى، وعنصر النبوة الذي لا بد من استمراره بعد وفاة النبي وغياب الإمام، من خلال خليفة أو ممثل لهما أو نائبٍ عنهما، هو الفقيه الجامع لشرائط الاجتهاد والقيادة السياسية، مع تغليب واضح لصلاحية الفقيه على مؤديات الشورى وإرادة المجتمع. كانت أطروحة «خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء» هي الأساس النظري الذي يوفر تفسيراً تاريخياً لمسار النبوة في الأرض، ولبدايات تشكل الدولة والحكم، ويقدم أساساً استدلالياً متيناً لبنية النظام الإسلامي، ومرتكزاً شرعياً في الجمع بين الشورى والولاية.

٥ ـ خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء

رأى الصدر، كما رأت سائر الحركات الإسلامية، أن الله هو مصدر السلطات جميعاً، وأن الجماعة البشرية، ممثَّلةً بآدم، قد منحت دور خلافة الله

---

(١٦٥) انظر: محمد باقر الصدر، «المرجعية الصالحة،» بحث وَرَدَ في مقدمة المباحث للسيد كاظم الحائري. انظر: الحمداني، **النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر**، ص ١٨٥ ـ ١٩٥.

في الأرض التي هي عبارة عن تكليف «برعاية الكون وتدبير أمر الإنسان، والسير بالبشرية في الطريق المرسوم للخلافة الربانية»[١٦٦]، أي ينطلق مفهوم الخلافة، من أن الله أنابَ الجماعة البشرية في الحكم، وقيادة الكون وإعماره اجتماعياً وطبيعياً، وعلى هذا الأساس تقوم نظرية حكم الناس لأنفسهم، وشرعية ممارسة الجماعة البشرية حكم نفسها بوصفها خليفةً الله. ولما كان الاستخلاف بمثابة أمانة، فإن البشرية «غير مخوَّلة أن تحكم بهواها أو باجتهادها المنفصل عن توجيه الله، لأنّ هذا يتنافى مع طبيعة الاستخلاف، وإنّما تحكم بالحق، وتؤدي إلى الله تعالى أمانته بتطبيق أحكامه على عباده وبلاده»[١٦٧].

وقد بدأت الجماعة البشرية، بحسب الصدر، خلافتها على الأرض بوصفها «أُمَّةً واحدةً، وأنشأت المجتمع الموحَّد، مجتمع التوحيد. وكان الأساس الأوّلي لتلك الوحدة هو الفطرة. وبعد أن مرّت على البشرية فترة من الزمن، وهي تمارس خلافتها من خلال مجتمع موحّد، بدأ الاستغلال والتناقض في المصالح والتنافس على السيطرة والتملّك، وظهر الفساد وسفك الدماء. فالتجربة الاجتماعية وممارسة العمل على الأرض نمّيا خبرات الأفراد ووسّعا إمكاناتهم، فبرزت ألوان التفاوت بين مواهبهم وقابلياتهم، ونجم عن هذا التفاوت اختلاف مواقعهم على الساحة الاجتماعية، وأتاح ذلك فرص الاستغلال لمن حظي بالموقع الأقوى، وانقسم المجتمع بسبب ذلك إلى أقوياء وضعفاء ومتوسّطين، وبالتالي إلى مستغلّين ومستضعَفين، وفقدت الجماعة البشرية بذلك وحدتها الفطرية. وهو ما أغرق المجتمع في ألوان الاستغلال، وسيطرت عليه علاقات اجتماعية تجسّد هذه الألوان، ومشاعر نفسية تبرّر الانحراف عن الفطرة، وأساطير فكرية ووثنية تمزّق المجتمع شيعاً وأحزاباً، ولم يبقَ مستضعَف غير ظالم لنفسه إلا عدد قليل مغلوب على أمره»[١٦٨].

كانت هذه صورة البشرية، كما يعرضها الصدر، التي انتقلت من مجتمع التوحيد القائم على الفطرة النقية، إلى مجتمع المصالح المتضاربة، والمنقسم على نفسه بين مستغلين ومستضعفين. وهي صورة شوّهت الفطرة الأولى، وترمز إلى عدم كفاءة المجتمع لو ترك وحده في تسيير شؤونه وحفظ طهره الأول.

---

(١٦٦) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ١٢٨.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

فكان لا بد من تدخل خارجي يعيد البشرية إلى صورتها الأولى ما أمكن، ويكون ضماناً إضافياً لترشيد البشرية إلى سعادتها. وقد تبيّن أن خلافة الإنسان على الأرض فاقدة للإمكانات الذاتية التي تمكّنها من حفظ خطها الرشيد، وأن الإنسان قاصر عن إدارة حياته وحده، الأمر الذي يستدعي وصاية ربانية دائمة تتمثل في رسالات السماء ومن يمثلها على الأرض.

يقول الصدر: «كان لا بدّ في هذه الظروف من ثورة تُعيد المسيرة إلى طريقها الصالح، وتبني المجتمع الموحّد من جديد على أساس أعمق وأوعى من أساس الفطرة، وتهيّئ الجماعة لاستئناف دورها الربّاني في خلافة الله على الأرض». فالعودة إلى الفطرة السليمة تتطلب حدثاً استثنائياً، وقيادة بشرية مختلفة، هي قيادة معصومة بتسديد إلهي، هي النبوة، إذ إن «إعادة صنع مجتمع التوحيد ليس بالأمر الهيّن، لأنّه ثورة على الجاهلية بكلّ جذورها، وتطهير للمحتوى النفسي والفكري للمجتمع من جذور الاستغلال ومشاعره ودوافعه»[١٦٩].

بذلك رأى الصدر أن الله وضع إلى جانب خطّ خلافة الإنسان على الأرض، خطّ الشهادة الذي يمثّل التدخّل الربّاني من أجل صيانة الإنسان الخليفة من الانحراف وتوجيهه نحو أهداف الخلافة الرشيدة، بحيث «إذا تُرك الإنسان ليمارس دوره في الخلافة بدون توجيه وهدىً، كان خلقه عبثاً ومجرّدَ تكريس للنزوات والشهوات وألوان الاستغلال، ما لم يحصل تدخّل ربّاني لهداية الإنسان الخليفة»[١٧٠].

٦ ـ النبي والإمام

لما كان شوط الثورة التغييري لتطهير البشرية من ألواث الجاهلية واستعادة حالة الفطرة النقية للفرد والمجتمع البشريين، أطول عادةً من العمر الاعتيادي للرسول القائد، فإن موت النبي المبكر في «خضمّ أمواج المعركة بين الحقّ والباطل يعني الحفاظ على الثورة، وهي بعد لم تحقّق بصورة نهائية مجتمع التوحيد»، الأمر الذي «يفرض أن يمتدّ دور النبيّ في قائد ربّانيّ يمارس خلافة الله على الأرض وتربية الجماعة وإعدادها، ويكون شهيداً في نفس الوقت». هذا القائد الربّاني هو الإمام الذي يجب أن يكون معصوماً، لضرورة «أن يكون

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(١٧٠) المصدر نفسه.

قد استوعب الرسالة التي جاء بها الرسول القائد استيعاباً كاملاً بكلّ وجوده وفكره ومشاعره وسلوكه، لكي يكون قادراً على الجمع بين الخطّين (الخلافة والشهادة) في دور واحد يمارس فيه عملية التغيير دون أن يتغيّر، ومواصلة الإشعاع النبويّ دون أن يخفت، واتّخاذ القرارات النابعة بكامل حجمها من الرسالة التي يحملها دون أدنى تأثّر بالوضع الجاهلي الذي يقاومه»[١٧١].

فالإمام، كالنبيّ، شهيد وخليفة لله في الأرض من أجل أن يواصل الحفاظ على الثورة وتحقيق أهدافها، حيث إن النبي أنجز جانباً وجزءاً من هذه الثورة، وهو إعطاء الرسالة والتبشير بها، ويكون على الإمام إكمال الجزء الآخر المتبقي، وهو «البدء بالثورة الاجتماعية على أساسها. فالإمام ليس صاحب رسالة، ولا يأتي بدين جديد، بل «هو المؤتَمَن على الرسالة والثورة التي جاء بها الرسول»[١٧٢].

وقد قُدِّر للإمامة بعد وفاة النبي محمد (ﷺ)، بحسب الصدر، أن تُحرَم من الممارسة الفعلية لخلافة الله في الأرض ومواصلة القيادة السياسية والاجتماعية للتجربة التي خلّفها النبيّ. وقد تولّى هذه الخلافة عملياً عدد من الصحابة على التعاقب وفقاً لأشكال مختلفة من الاختيار. وحاولت الأمّة بقيادة هؤلاء الصحابة أن تواصل قيادة التجربة مع الاحتفاظ في بداية الأمر للإمامة بخطّ الشهادة، حيث «اعتُبر الإمام عليّ شهيداً، أي مشرفاً وميزاناً أيديولوجياً وإسلامياً للحقّ والباطل». ولكن سرعان «ما انتُزع هذا الدور أيضاً من الإمام، وجَرَّدت السلطةُ الإمامَ عليّاً من كلا الخطّين، وتراكمت من خلال التطبيق الأخطاء، وفَسَحت خلافة عثمان للعناصر المستغلّة أن تظهر على المسرح من جديد، وأخذت الرواسب التي كانت في طريق الاستئصال تبرز شيئاً بعد شيء، واستيقظت مطامع المستغلّين الذين حاربوا الإسلام بالأمس، وأدّى ذلك بالتدريج إلى استيلاء أعداء الإسلام القدامى على الحكم بعد عصر الخلفاء، إذ أعلن معاوية عن نفسه خليفةً للمسلمين بقوّة الحديد والنار، وكان ذلك أعظم مأساة في تاريخ الإسلام»[١٧٣].

وعلى الرغم من أنّ هذه الدولة قد تولاها في كثير من الأحيان بعد وفاة

(١٧١) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

الرسول الأعظم (ﷺ) قادةٌ لا يعيشون أهدافها الحقيقية ورسالتها العظيمة، فإنْ الإمامة، بحسب الصدر، التي كانت امتداداً روحياً وعقائدياً للنبوّة، ووريثاً لرسالات السماء، مارست باستمرار دورها في محاولة تصحيح مسار هذه الدولة وإعادتها إلى طريقها النبويّ الصحيح، من دون أن تمارس كامل صلاحياتها ووظائفها المنوطة بها، بحكم إقصائها عن سلطة القرار السياسي.

٧ ـ الإمام والفقيه

وقد فَرض هذا الواقع أن يقرِّر الإمام الثاني عشر «بأمر من الله تعالى التواري عن الأنظار انتظاراً للّحظة المناسبة التي تتهيّأ فيها الظروف الموضوعية للظهور، وإنشاء مجتمع التوحيد في العالم كلّه». فأعلن عن الغيبة الكبرى، وبدأت، بحسب الصدر، مرحلة جديدة من خطّ الشهادة تمثّلت في المرجعية التي يرى الصدر أنها امتداد رشيد للنبيّ والإمام في خطّ الشهادة، حيث يفترض بالمرجع أن يمارس الدور المشابه للإمام، وهو «الاستيعاب للرسالة السماوية والحفاظ عليها، والإشراف على ممارسة الإنسان لدوره في الخلافة، ومسؤولية إعطاء التوجيه بالقدر الذي يتّصل بالرسالة وأحكامها ومفاهيمها، والتدخّل لمقاومة الانحراف واتّخاذ كلّ التدابير الممكنة»[١٧٤].

فامتدّت الإمامة بعد عصر الغيبة في المرجعية، كما كانت الإمامة امتداداً بدورها للنبوّة، و«تحمّلت المرجعية أعباء هذه الرسالة العظيمة، وقامت على مرّ التاريخ بأشكال مختلفة من العمل في هذا السبيل أو التمهيد له بطريقة أو أُخرى. ولم يترك الأئمَة على الرغم من إبعادهم عن مركزهم الطبيعي في الزعامة الإسلامية مسؤوليّاتهم القيادية، وظلّوا باستمرار التجسيدَ الحيَّ الثوريَّ للإسلام، والقوةَ الرافضةَ لكلّ ألوان الانحراف والاستغلال»[١٧٥].

وقد استفاد الصدر من التوقيع المنقول عن الإمام الثاني عشر: «وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، فإنّهم حجّتي عليكم وأنا حجّة الله»[١٧٦]، بأن الفقهاء هم المرجع في كلّ الحوادث الواقعة بالقَدر

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(١٧٦) محمد بن الحسن الحر العاملي، **وسائل الشيعة ومستدركاتها: وهو الجامع لكتاب وسائل الشيعة في أحكام الشريعة**، عُنِيَ بجمعه محمد بن آية الله السيد ميرزا مهدي الشيرازي، ٥ ج، من فقه العترة الطاهرة؛ ١ ـ ٥ (القاهرة: دار العهد الجديد، ١٩٥٧ ـ ١٩٦١)، ص ٢٧ و١٤٠، باب صفات القاضي.

الذي يتّصل بضمان تطبيق الشريعة على الحياة، لأنّ «الرجوع اليهم بما هم رواة أحاديثهم وحملة الشريعة، يعطيهم الولاية بمعنى القيمومة على تطبيق الشريعة وحقّ الإشراف الكامل من هذه الزاوية»[١٧٧]. وهذا ما يسمّى في العرف الفقهي الشيعي «النيابة العامّة» للإمام التي تنحصر في زماننا بالمجتهد المطلق العادل الكفوء.

بهذا يكون المرجع شهيداً، بمعنى أنه «مرجع فكري وتشريعي من الناحية الأيديولوجية، ومشرف على سير الجماعة وانسجامه أيديولوجياً مع الرسالة الربّانية التي يحملها، ومسؤول عن التدخّل لتعديل المسيرة أو إعادتها إلى طريقها الصحيح إذا واجه انحرافاً في مجال التطبيق». فالمرجع مسؤول في الحفاظ على «الشريعة والرسالة، ورد كيد الكائدين وشبهات الكافرين والفاسقين»، ويعتبر رأيه الديني بمثابة «المقياس الموضوعي للأُمّة من الناحية الإسلامية.. وتحديد الطابع الإسلامي لا للعناصر الثابتة من التشريع في المجتمع الإسلامي فقط، بل للعناصر المتحرّكة الزمنية». بهذا يكون المرجع «الممثّل الأعلى للأيديولوجيا الإسلامية.. والمشرف والرقيب على الأُمّة»، حيث تفرض عليه هذه الرقابة «التدخّل لإعادة الأمور إلى نصابها إذا انحرفت (الأمة) عن طريقها الصحيح إسلامياً أو تزعزعت المبادئ العامة لخلافة الإنسان على الأرض»[١٧٨].

بهذا التأسيس، زرع الصدر خطين متوازيين في مجال تسيير الحياة العامة: خط الخلافة، وخط الشهادة الذي تبيّنت ضرورته بعدما اتضح أن خط الخلافة لن يحصد ثماره ويصوب مساره، إلا بتوجيه دائم ومستمر من جهة تستمد سلطتها من الله مباشرة، تتمثل بالنبي ثم الإمام ثم الفقيه ـ المرجع. وقد استطاع الصدر ببراعة لافتة، وفق هذا التأسيس، تفسير التاريخي الإسلامي، وتقسيمه بما ينسجم مع المعتقد الشيعي، إلى محطات كبرى تتمثل في: مرحلة النبوة، ومرحلة الإمامة، ومرحلة الغيبة الكبرى أو مرحلة الفقيه. فلا يعود هناك سلطة بعد الغيبة تنافس سلطة الإمام، بل هي سلطة بتدبير الإمام ووصايته المتمثلة بالفقيه الجامع للشرائط. بذلك استطاع الصدر أن يملأ الفجوة الكبرى بين زمن حضور الإمام وزمن غيبته، وأن يجعل حضور الفقيه على المستوى

(١٧٧) الصدر، المصدر نفسه، ص ٢٤.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

السياسي والتدبيري مساوياً لحضور الإمام نفسه واستمرارية له. كما استطاع، بناء على هذا التأسيس، أن يسوّغ قيام الدولة في زمن الغيبة، ويشرعن ممارسة السلطة والحكم إذا كان مراعياً لمبدأي الخلافة والشهادة.

٨ ـ قاعدتا الحكم في عصر الغيبة

انطلاقاً ممّا ذكر، فقد وزّع الإسلام في عصر الغيبة، في نظر الصدر، مسؤوليات الخطّين، خط الشهادة وخط الخلافة، بين المرجع والأمّة، بين الاجتهاد الشرعي والشورى الزمنية، فلم يشأ أن تمارس الأمّة خلافتها من دون شهيد يضمن عدم انحرافها، ويشرف على سلامة المسيرة، ويحدّد لها معالم الطريق من الناحية الإسلامية، ولم يشأ من الناحية الأُخرى أن يحصر الخطّين معاً في فرد، ما لم يكن هذا الفرد معصوماً.

هذه النتيجة انطوت على إظهار مجال التقاطع وحدود التفارق بين الشرعيتين الدينية والشعبية. فالله مصدر السلطات والتشريع، وهناك شرعيتان فقط: شرعية الشهيد التي يمارسها المرجع بصفته ممثلاً أعلى للأيديولوجيا الإسلامية وكتجسيد موضوعي متمم لدور النبي والإمام، وشرعية شعبية سياسية الطابع تمتلكها الأمة كوجود موضوعي كلي، وقد امتلكت تأصيلاً راسخاً بحكم التفويض العقائدي لدورها وصلاحيتها. بهذا تكون مقولة خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء، قد جسّدت تقاسماً وظيفياً وتكاملياً بين ثنائيات حكمت على الدوام إشكالية الفكر السياسي الشيعي، بين الفقيه والأمة، بين الشرعية الدينية والشرعية الشعبية[١٧٩].

وفق هذا التقسيم بين ركني النظام السياسي الإسلامي، الأمة والفقيه، تملك الأمة حقها في «ممارسة السلطتين التشريعية والتنفيذية، ويعود إليها حق انتخاب رئيس السلطة التنفيذية بعد أن يتمّ ترشيحه من المرجعية، ويتولّى الرئيس المنتخَب بعد ذلك بنفسه تكوين أعضاء حكومته. وينبثق عن الأُمّة بالانتخاب المباشر مجلس، وهو مجلس أهل الحلّ والعقد». وتكون المرجعية الرشيدة في المقابل هي المعبّر الشرعي عن الإسلام، ويكون فيها المرجع «الممثّل الأعلى للدولة والقائد الأعلى للجيش، ويرشّح أو يُمضي ترشيح الفرد أو الأفراد الذين يتقدّمون للفوز بمنصب رئاسة السلطة التنفيذية، بحيث يؤكد الترشيح من المرجع

(١٧٩) فياض، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، ص ٣٧٨.

انسجام تولّي المرشّح للرئاسة مع الدستور، ويكون توكيلاً له ـ على تقدير فوزه في الانتخاب ـ لإسباغ مزيد من القدسية والشرعية عليه كحاكم»[١٨٠].

بذلك يتم تحقيق الخلافة العامّة للأُمّة على أساس قاعدة الشورى[١٨١]، التي تمنحها حقّ إدارة أُمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام، وتكون فكرة أهل الحلّ والعقد التي طُبّقت في الحياة الإسلامية مجسّدة وفق قاعدتي الشورى وإشراف المرجع، بمجلس تشريعي يمثّل الأمّة وينبثق عنها بالانتخاب. وتكون المرجعية في المقابل «صاحبة الحق في تعيين الموقف الدستوري للشريعة الإسلامية، والبتّ في دستورية القوانين التي يعيّنها مجلس أهل الحلّ والعقد لملء منطقة الفراغ، وإنشاء محكمة عليا للمحاسبة في كلّ مخالفة محتملة، وإنشاء ديوان المظالم في كلّ البلاد لدراسة لوائح الشكاوى والمتظلّمين وإجراء المناسب بشأنها»[١٨٢].

كان الصدر منسجماً مع نفسه، لأنه أراد جمع العناصر المتنافرة في تركيب موحّد، ويضمن الانسجام بينها، ويتطابق مع الرؤية الشيعية لفكرة السلطة في التاريخ الإسلامي. وقد نجح إلى حدّ بعيد في إصدار أطروحة سياسية، تشبك جميع المنطلقات العقائدية عند الشيعة مع المعطيات الواقعية والموضوعية لعالمنا، فكان يريد للأمة أن تمارس حقها في إدارة شؤونها بنفسها من خلال مبدأ الشورى الذي يفضي إلى الديمقراطية ومبدأ الانتخاب، ولكنه كان مسكوناً بفشل تطبيق هذا المبدأ في التاريخ الإسلامي، وانحراف الأمة عن مسارها الصحيح لو تركت لنفسها. فكان لا بد لخط الإمامة أن يستمر، عبر المرجع، لكي يضمن صحة الوجهة وسلامة المسار التاريخي للأمة؛ وهي رؤية وجد الصدر في الثورة الإسلامية في إيران، أكبر مجسّد لها، عبر اللحمة التي شهدها بين الفقيه القائد للثورة، والتظاهرات المليونية التي تخرج إلى الشوارع طواعية

---

(١٨٠) الصدر، المصدر نفسه، ص ٢١.

(١٨١) التي تستند بحسب الصدر إلى الآية القرآنية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [«سورة الشورى،» الآية ٣٨]، و﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [«سورة التوبة،» الآية ٧١]، «حيث تعطي الآية الأولى للأُمّة صلاحية ممارسة أمورها عن طريق الشورى ما لم يرد نصّ خاصّ على خلاف ذلك، والنصّ الثاني يتحدّث عن الولاية وأنّ كلّ مؤمن وليّ الآخرين، ويريد بالولاية تولّي أُموره بقرينة تفريع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عليه، والنصّ ظاهر في سريان الولاية بين كلّ المؤمنين والمؤمنات بصورة متساوية. وينتج من ذلك الأخذ بمبدأ الشورى وبرأي الأكثرية عند الاختلاف».

(١٨٢) الصدر، **الإسلام يقود الحياة**، ص ٢١.

بتوجيه وترشيد منه. وهذا ما دفع الصدر إلى صياغة آخر أطروحاته التي تساعد قادة الثورة الإيرانية على رسم الأطر الدستورية الجديدة للدولة الجديدة، وهي أطروحات مثلت نتيجة نهائية وطبيعية لمنطلقاته الفكرية وتطلعاته السياسية.

نجح الصدر في بلورة أطروحته السياسية، بشكل ينسجم مع ضرورات مذهبه، وحقّق في داخلها درجة كبيرة من الترابط العقلي والتماسك المنطقي، إلا أن الوجه الآخر لمصداقية هذه الأطروحة، هو الاختبار التجريبي لهذا الطرح، حيث إن الصدر برع في الجانب النظري والشرعي، وترك لنا معاينة الجانب التطبيقي، إما باختباره بأنفسنا، أو بمراقبة تجربة قائمة فعلاً، وضع الصدر كامل آماله وطموحاته فيها، ألا وهي تجربة الدولة الإسلامية في إيران.

سادساً: حزب الدعوة في المهجر

بعد حسم نظام صدام حسين المعركة ضد حزب الدعوة، بإعدام رمزه الأول محمد باقر الصدر، وقتله عدداً كبيراً من كوادره، وجعل الانتماء إلى حزب الدعوة جرماً عقوبته الإعدام، تفكّكت بنية حزب الدعوة داخل العراق، وأصبح خيار قادة الدعوة وأكثر كوادره وعناصره، الهرب إلى خارج البلاد للنجاة من موت أصبح محتوماً مع بقائهم داخل العراق.

لم يكن خيار اللجوء إلى إيران مجرد هروب من موت محتوم، بل كان خيار التحام واتحاد وتماهٍ مطلق بمشروع الثورة الإسلامية، واتباع لقيادتها، والتزام بمضامينها الفكرية ومبانيها الفقهية، ومجاراة لمسارها السياسي العام. فالجمهورية الإسلامية في إيران جسّدت تطلّع حزب الدعوة الأسمى، ألا وهو قيام الدولة الإسلامية التي طالما حلم في قيامها، وقدم لها السيد الصدر تنظيرات وتأسيسات وافرة في كافة جوانبها، بالإضافة إلى دعمه الكامل لها، وكتابته مسودة دستور لها، اعتبرت آخر كتاباته. وباستثناء مرتضى العسكري الذي تبنّى أطروحة البيعة كأساس لمشروعية الحكم الإسلامي، فإن منظّري وفقهاء الحزب، استنفروا لجهة استيعاب أطروحة ولاية الفقيه بكامل طاقتها كأساس للحكم الإسلامي، وعملوا على تعميمها على حقول الفكر الحركي[١٨٣]. وقد صدرت توصيات من حزب الدعوة تنصّ على ما يلي: «الواجب علينا طرح قيادة الإمام

---

(١٨٣) كاظم الحائري، **أساس الحكومة الإسلامية** (بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٧٩)، ص ٢٤٥، وإبراهيم، **الفقيه والدولة**، ص ٣٥٢.

الخميني وولاية الفقيه بصورة واضحة، وعلى الصعيد الحزبي والجماهيري معاً بصدق وإخلاص. . إن ولاية الخميني الواجبة الاتباع شرعاً تضفي على الدولة الإسلامية المباركة من ناحية فقهية أيضاً طابع الولاية ووجوب الاتباع»(١٨٤).

لم يعُد لحزب الدعوة، بعد خروجه من العراق، وانطوائه تحت قيادة الثورة الإيرانية، برنامج سياسي مستقل، إما لأنه عاجز عن تنفيذه، وإما لأن ظروف الحرب الإيرانية ـ العراقية فرضت واقعاً ميدانياً يتحكّم بكل التفاصيل، تكون مرجعيته الحصرية ومصدر قراره الوحيد هي القيادة السياسية في إيران. لم يعُد حزب الدعوة حزب تغيير، بل أصبح فصيلاً عراقياً يقاتل على خطوط الجبهة التي يتحكم في مسارها واستراتيجيتها ضرورات النظام الجديد ونظام مصالحه.

استطاعت قيادة الثورة في إيران انتزاع المبادرة من جميع القوى الإسلامية العراقية، سواء أكان لجهة مسار المواجهة مع النظام العراقي، أم لجهة تشكّل القوى العراقية المعارضة والمرشحة لاستلام الحكم بعد صدام. فبدأ الجدل داخل حزب الدعوة حول طبيعة العلاقة مع قيادة الثورة الإسلامية الجديدة في إيران، ودرجة التطابق في الرؤى الأيديولوجية والفكرية، خاصة في ما يتعلق بموضوع ولاية الفقيه، بالإضافة إلى المساحة المستقلة التي يمكن لحزب الدعوة الاحتفاظ بها بمعزل عن توجيه وتدخل تلك القيادة.

كانت أولى صدمات حزب الدعوة، تلقّيه خبر وصول السيد محمد باقر الحكيم، أحد كبار كوادره، إلى قيادة المجلس الأعلى للثورة العراقية الذي تأسس بصفته بديلاً من جميع القوى السياسية العراقية المعارضة، بمن فيها حزب الدعوة، وهو ما عزّز موقف الاتجاه الانفصالي في الحزب.

تسبّبت ولاية الفقيه التي تعكس ضغط قيادة الثورة في إيران على الحزب، في انشقاق داخل الحزب الذي تحول إلى سجال داخلي ضار منذ عام ١٩٧٩، كما في مؤتمر القواعد، وعام ١٩٨٠ كما في مؤتمر «الإمام المهدي»، حيث انتهى ذلك الانشقاق إلى انشطار عمودي للحزب على نفسه، قسّمه إلى تيارين:

١ ـ **التيار الأول** يدعو إلى العلاقة العضوية التامة مع الثورة والانقياد المطلق لولاية الفقيه، وعرف بجناح البصرة، ممثلاً بالشيخ علي الكوراني وأبو ياسين، الذي انشق عن الحزب الأم وأنشأ حركة باسم «الدعوة الإسلامية»، تقوم على

---

(١٨٤) **ثقافة الدعوة** (بغداد: منشورات حزب الدعوة الإسلامية، [د. ت.]).

التماهي المطلق مع الدولة الإسلامية في إيران وولاية الفقيه. ثم اندمج هذا التيار لاحقاً داخل تشكيلات حزب الله التي انبثقت بهندسة سياسية وأيديولوجية من فاعلي وقيادات الثورة الإيرانية، حيث شكّل عناصر الدعوة المنشقّون عن الحزب نسبة كبيرة من قواعده، وخصوصاً في لبنان وبلدان عربية أخرى. وقد نظّر الكوراني لهذه التشكيلات في كتابه **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي** الذي صدر عام ١٩٨٥، منتقداً الأسلوب التنظيمي الحزبي الذي كان متّبعاً في حزب الدعوة، وانخرط هو فيه لأكثر من عشرين عاماً من عمره الحزبي، وانتصر لطريقة حزب الله في العمل الإسلامي التي جرى تطبيقها في الثورة الإسلامية بوصفها: «حالة جماهيرية علمائية مسجدية مؤطّرة سياسياً، وليست مؤطّرة تنظيمياً»[١٨٥].

٢ ـ **التيار الثاني** يرفض التلاشي في الثورة، ويعمل على الجمع بين استقلالية الحزب وأطروحة ولاية الفقيه. كان يقود هذا التيار الشيخ مهدي الآصفي، وكاظم الحائري الذي اعتبر حينها فقيه الدعوة بعد محمد باقر الصدر. وقد استمر هذا التيار في تمثيل حزب الدعوة الأم، وعمل على بلورة أطروحة قيادية، مقبولة حزبياً وإيرانياً، تجمع بين الشورى وولاية الفقيه. فنجد في نصوص حزب الدعوة حينها، ما يشير إلى الجمع بين الولايتين: «إن نظرية الحكم القائمة على أساس ولاية الفقيه لا تتنكر لنظرية الشورى، بل تستوعبها بكامل أهدافها العملية، وتحقيق قضية مهمة أخرى، وهي أن قائد المسلمين وإمام الأمة يجب أن يكون فقيهاً عادلاً كفؤاً لشؤون القيادة. وبما أن الفقاهة مقام علمي، والعدالة والكفاءة ملكات ذاتية، فصاحبها يبرز بروزاً طبيعياً، ويحتل موقعه بشكل طبيعي، فيكون بهذه الصفات (الفقاهة والعدالة والكفاءة القيادية) قائداً وإماماً للمسلمين، ولا يخضع تحديده للانتخاب»[١٨٦].

ثم أخذت تطرأ داخل حزب الدعوة من جديد، وجهتا نظر متباينتان، حيث طالب قسم منه، الانسجام الكامل مع الثورة والدولة في إيران، والإفادة من إمكانياتها لخدمة القضية العراقية، وقاد هذا القسم كاظم الحائري الذي قرر لاحقاً

---

(١٨٥) الكوراني، **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**، ص ٩٤ ـ ٩٦.

(١٨٦) **القيادة الحركية في الإسلام** (طهران: المركز الإسلامي للأبحاث السياسية، من فكر الدعوة الإسلامية، ١٤٠٢هـ/[١٩٨٢م])، ص ٣٣ ـ ٣٤، وشكل **الحكم الإسلامي وولاية الفقيه** (بغداد: منشورات حزب الدعوة، [د. ت.])، ص ٩ ـ ١٣.

الانسحاب من الحزب والتفرغ للمرجعية، مع تبنّيه لولاية الفقيه المطلقة، ودعوته صراحة إلى حل حزب الدعوة بعد تشكّل حزب الله. وقد تطور موقف الحائري الفقهي إلى تقويض أطروحة الشورى، إذ رأى أن «نظام الشورى لا يمتلك أي مستند شرعي مطلقاً.. وللفقيه العادل جميع ما للرسول والأئمة». كما تقدم الشيخ الآصفي وعدد من رموز الدعوة بمبايعة قائد الثورة الجديد السيد علي الخامنئي، واستمر الشيخ الآصفي في قيادة الحزب ممثلاً الاتجاه الإيراني، في حين أخذ باقي الدعاة يعملون خارج إيران، والتفوا بشكل ضمني حول السيد محمد حسين فضل الله الذي اعتبره البعض فقيه الدعوة الخفي[187].

أثارت التطورات التي تلاحقت في الثمانينيات حفيظة مجموعة من كوادر الدعوة الذين أخذوا يرسمون مسافة من القيادة الإيرانية، وبدأت تظهر إشارات تحفّظ على ولاية الفقيه نفسها، وتشكيك بإمكانية اعتمادها أساساً للحكم في العراق. ويشرح كادر دعوي أسباب تحفّظ الحزب بقوله: «ولاية الفقيه موقع خلاف شيعي، وخلافاً للواقع السياسي العراقي المكوّن من شيعة وسنّة وطوائف وأقليات وقوميات وعشائر، لا يمكن تنصيب فقيه غير عراقي وليّاً على العراقيين بأسرهم، وفق الواقع التعدّدي على أساس ديني مذهبي وقومي، فضلاً عن أن خامنئي لا يجسد المصداق الحقيقي للولاية»[188].

مع نهاية الحرب الإيرانية ـ العراقية، أصبح حزب الدعوة وسائر القوى العراقية المعارضة في مأزق، لجهة تبدد الأمل بإسقاط النظام بالطريق الحربي المباشر، ولم يعُد الصراع مع النظام العراقي من أولويات وبرنامج الدولة الإسلامية في إيران التي انشغلت بعد الحرب بإعادة بناء مؤسسات الدولة، وتمتين اللحمة الداخلية، وإعطاء الأولوية للإنماء الداخلي، ومسح آثار الحرب في المجتمع والكيان السياسي. كل ذلك فرض على حزب الدعوة البحث عن بدائل جديدة في التحرك، وميله مع قوى عراقية أخرى إلى تدويل القضية العراقية، والعمل على استدراج قوى دولية، كالولايات المتحدة وبعض الدول الأوروبية، لمحاصرة النظام العراقي تمهيداً لإسقاطه.

---

(١٨٧) سعود المولى، «قراءة سوسيو ـ تاريخية في مسار «حزب الله» ومصيره: هل الحزب والمقاومة بديل الوطن والأمة والدين؟،» (١٦ نيسان/ أبريل ٢٠٠٩)، <http://www.10452lccc.com/special%20 studies/saoudalmula.hezbollah16.4.09.htm>.

(١٨٨) مقابلة مع موفق الربيعي، أحد قادة حزب الدعوة في لندن، عام ١٩٩٤.

في مطلع التسعينيات من القرن الماضي، ومع نهاية الحرب في العراق، وبداية تشكل مراكز قوى جديدة لحزب الدعوة خارج إيران، خاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، بدأ حزب الدعوة يستعيد زمام المبادرة لنفسه، بعد أن أدرك أنه ما عاد بإمكانه البقاء داخل إيران، أو الانضواء الكامل داخل الثورة التي أطلقت تنظيماً عراقياً تابعاً لها، ممثلاً في جناحه السياسي في المجلس الأعلى للثورة العراقية، وفي جناحه العسكري في جيش بدر. هذا بالإضافة إلى تحول الملف العراقي إلى ملف دولي تتداوله دول عظمى كالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، ما يعني ضرورة البحث عن قاعدة انطلاق مختلفة، ومرجعيات دولية فاعلة وقادرة على إحداث التغيير المطلوب في العراق.

هذا الأمر انعكس داخل حزب الدعوة بأمرين: الأمر **الأول** بدء التنصّل من الانضواء تحت القيادة الإيرانية، والتحفظ على مبدأ ولاية الفقيه الذي لم يعُد يصلح في نظر حزب الدعوة لاعتباره أساساً للحكم في العراق. الأمر **الثاني** بداية حزب الدعوة في بلورة برنامج سياسي واقعي، لا يقوم على أسس تغييرية ـ انقلابية، كما كان متداولاً في أدبيات الدعوة الأولى، بل على أساس حكم تعددي وديمقراطي. وقد تجلى ذلك في برنامج حزب الدعوة الذي أطلقه من لندن عام ١٩٩٢، وعرف ببيان «برنامجنا» الذي شكّل تبدّلاً مهماً بالنسبة إلى الموقف السابق الداعي إلى إنشاء دولة إسلامية في العراق، وركّز على الحاجة إلى إطار ديمقراطي يعكس إرادة الناس.

وقد تضمّن «برنامجنا» تصورات الحزب ومواقفه تجاه الحكومة الانتقالية، والانتخابات، ونظام الحكم، والحرية الفكرية، والتعددية السياسية، وقضايا الأقليات القومية والدينية، والقضية الكردية، وحقوق المواطنين، والأسرة والمرأة والطفولة، والضمان الاجتماعي، والمؤسسة العسكرية، والسياسة الخارجية، والسياسة الاقتصادية، وشؤون النفط والصناعة والزراعة وغيرها. ومما جاء فيه: «إن مهمة صياغة النظام السياسي واختيار شكل الحكم في العراق هي من حق الشعب العراقي وحده، ولا نعتقد بصحة فرض أية صيغة جاهزة للحكم على الشعب خلافاً لإرادته الحرة»، وجاء أيضاً: «نعتقد أن السلطة ونظام الحكم في العراق يجب أن يكون تجسيداً حقيقياً لأهداف ورؤى الشعب العراقي السياسية بكافة قطاعاته، وأن يكون الدستور الضمانة الأكيدة للمحافظة على حقوق الشعب ونظامه السياسي المنبثق عن إرادته. . مبدأ

الشورى والانتخاب الحر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي»[189].

أخذ حزب الدعوة، منذ تسعينيات القرن الماضي، وبشكل تدريجي، يعيش تحولات على مستوى خطابه السياسي الذي تحول من خطاب تعبوي وتبشيري يستند إلى منطلقات أيديولوجية شاملة، إلى خطاب سياسي يستند إلى معطيات واقعية. كما أخذ يتحول تدريجياً من حزب «انقلابي» وصاحب مشروع تغييري شامل، إلى حزب سياسي يرى في الإسلام مصدر إلهام قيمي وأخلاقي، من دون أن يكون بالضرورة أساساً للحكم والنظام السياسي. هذا التحول لم يقتصر على الأداء السياسي والأهداف البعيدة، بل انعكس على تكوين حزب الدعوة الفكري الذي أخذ يبتعد تدريجياً عن فكره التأسيسي الأول، ليصبح فكراً يقترب في بعده الديني من الصورة التقليدية التي اعتمدها النجف في فهمه للمسألة السياسية في زمن الغيبة التي تقوم على رعاية الفقيه للشرعيات، وأن مجريات السلطة ليست من اختصاص الفقيه أو دائرة اشتغاله، بل تتميز بآليات وقواعد خاصة بها تختصرها جملة الفقهاء الشيعة، هي: «العرفيات للسلطان»، ما يعني ضرورة بلورة رؤية سياسية لا تستعير من القاموس الديني مفرداته وآلياته، بل تستند إلى معطيات المجتمع العراقي، ونظام علاقات القوى فيه، ومنطق اللعبة السياسية في التنافس على السلطة وإدارة الحكم.

هذه التحولات ساعدت حزب الدعوة على أن يكون جزءاً مكوِّناً ومحرِّكاً للحدث السياسي، أثناء فترة العمل على إسقاط نظام صدام حسين، والفترة التي تلتها، حيث لا يبعد أن يكون حزب الدعوة قد شارك في اللقاءات والترتيبات التي كانت تعدّها الولايات المتحدة لما بعد صدام، إذ أدت جهود ممثلي حزب الدعوة والقوى المعارضة لصدام إلى تأسيس المجلس الوطني العراقي، الذي كان برنامجه يقوم على «حقوق الإنسان وإقامة نظام دستوري وديمقراطي وتعدّدي في العراق». وقد شارك حزب الدعوة في هذا المجلس بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٥، ثم انسحب منه بسبب خلاف مع الأحزاب الكردية حول الكيفية التي سيحكم بها العراق بعد عزل صدام[190].

---

(١٨٩) «البرنامج السياسي لحزب الدعوة الإسلامي،» الموقع الإلكتروني لحزب الدعوة (١٩٩٢).

(١٩٠) قليلة هي المناظر التي توثق نشاط حزب الدعوة السياسي في أوروبا والولايات المتحدة. وقد عثرت على بعض المصادر حول هذا الموضوع في شبكة الإنترنت.

سابعاً: حزب الدعوة الإسلامية في السلطة بعد صدام

رغم تحفظ حزب الدعوة على الانضمام إلى (أو الاستمرار في عضوية) «المؤتمر الوطني العراقي» الذي تم تأسيسه عقب حرب تحرير الكويت مباشرة من قبل الولايات المتحدة وبريطانيا، بالإضافة إلى رفضه المشاركة في مؤتمر المعارضة العراقية الشهير في لندن في أواخر العام ٢٠٠٢، إلا أنه في بداية العام ٢٠٠٣، توجّه ابراهيم الجعفري، الناطق الرسمي باسم حزب الدعوة الإسلامية آنذاك، إلى واشنطن، يرافقه نوري المالكي، وأجرى اتصالات مع وزارة الخارجية الأمريكية، كتعبير ضمني عن دعمه للجهود التي تبذلها الإدارة الأمريكية في إسقاط النظام العراقي، استناداً إلى رؤية لدى الحزب، ترى ضرورة التعامل بواقعية مع مجريات الحدث وصيرورة الحزب قوة دفع فيه، ليتسنى له المشاركة في صناعة وإدارة مرحلة ما بعد صدام حسين.

بعد سقوط صدام حسين، عاد حزب الدعوة إلى العراق، واتخذ من محافظة ذي قار مقراً لنشاطاته، وآثر في ظل الاحتلال الأمريكي للعراق المشاركة في الهيئات السياسية العليا التي تدير شؤون العراق، سواء أكان مجلس الحكم في العراق، أم الحكومة العراقية المؤقتة، أم الحكومة العراقية الانتقالية، أم مجلس النواب العراقي.

عقب سقوط صدام، تشكّل ما سمّي بـ «سلطة الائتلاف المؤقتة» التي تولى بريمرز رئاستها كحاكم مدني للعراق، ثم أعلنت سلطة الائتلاف المؤقتة في ١٣ تموز/يوليو ٢٠٠٣ تشكيل مجلس الحكم في العراق، المؤلف من ٢٥ عضواً من العراقيين البارزين من مختلف المذاهب السياسية والدينية والعرقية، وكان من ضمنهم إبراهيم الجعفري، الوجه القيادي الأول في حزب الدعوة، الذي ترأس المجلس لمدة شهر. وقد تم في آذار/مارس ٢٠٠٤، إقرار مسودة الدستور العراقي المؤقت أو ما أطلق عليه «قانون إدارة الدولة العراقية الانتقالية»، ووقّع عليه كافة أعضاء مجلس الحكم الانتقالي.

في شهر تموز/يوليو ٢٠٠٤، تم حل مجلس الحكم الانتقالي عقب إعلان الحكومة العراقية المؤقتة برئاسة إياد علاوي، واختير غازي مشعل عجيل الياور رئيساً للجمهورية. وتولت الحكومة إدارة شؤون العراق، واتخذت الإجراءات الضرورية للإعداد لانتخابات شعبية واسعة تم بموجبها تشكيل مجلس وطني انتقالي جديد سمّي في ما بعد بـ «الجمعية الوطنية العراقية»، هدفها إعداد

مسودة الدستور المؤقت وطرحه للاستفتاء العام. وفي شهر آذار/ مارس ٢٠٠٥، أنهت الحكومة العراقية المؤقتة برئاسة علاوي أعمالها وحلت محلها الحكومة الانتقالية برئاسة ابراهيم الجعفري، وسمّيت حكومة الجعفري بالحكومة الانتقالية بسبب عملها على الانتقال التدريجي بالعراق إلى إعداد دستور دائم يحلّ محل قانون إدارة الدولة للمرحلة الانتقالية، الذي تم التصويت عليه في شهر تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٥، وتم بموجب هذا الدستور إنشاء برلمان منتخب ودائم سمّي بـ «مجلس النواب العراقي»، وقد حلّ محل الجمعية العمومية المؤقتة، أي الجمعية الوطنية العراقية التي شكّلت بموجب الانتخابات الأولى في ٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٦.

في شهر نيسان/ أبريل ٢٠٠٦، أعاد مجلس النواب العراقي انتخاب جلال طالباني رئيساً لولاية ثانية، وتم تكليف نوري المالكي، الذي أصبح الرئيس الجديد لحزب الدعوة الإسلامية، بتشكيل الحكومة الجديدة، حيث دشن العراق في شهر أيار/مايو ٢٠٠٦ إنشاء أول حكومة عراقية منتخبة بعد سقوط نظام صدام حسين. وقد احتاج السيد نوري كامل المالكي إلى شهر واحد لكي يشكّل حكومة وحدة وطنية للحصول على توازن بين الاستحقاق الانتخابي والاستحقاق الوطني الصعب في معادلة التوازن الخاصة بالقوى السياسية في العراق الجديد، ليصبح بعدها وجهاً لوجه أمام تحديات جسيمة، أبرزها إحلال الأمن والمصالحة والعمل على حلّ المليشيات، والسعي إلى توفير الخدمات. وكان من أبرز ما فعلته حكومة المالكي هو إعدام صدام حسين في نهاية العام ٢٠٠٦ في أول أيام عيد الأضحى.

تعرّض حزب الدعوة لانشقاقات متعددة في مسيرته، كان أخطرها التي حصلت في فترة تواجد حزب الدعوة في إيران، التي دشنها الشيخ علي الكوراني، تلاها انشقاق الشيخ مهدي الآصفي والسيد كاظم الحائري. ثم أخذت كيانات من داخل الحزب تتفرع منه وتستقل عنه، وكان أهمها حركة الدعوة الإسلامية أو ما سمّي بـ «خط البصرة» بقيادة عبد الزهرة عثمان، وخط حزب الدعوة ـ تنظيم العراق بقيادة خضير موسى جعفر. بيد أن غالبية الاتجاهات والتفرعات تفككت أو ذابت داخل تيارات إسلامية وعلمانية جديدة، ولم يبق منها سوى ثلاثة تنظيمات ذات حضور فعلي وفاعل في الحياة السياسية الحالية في العراق، هي: حزب الدعوة الإسلامية، الذي يتزعمه حالياً نوري المالكي، ويمثل التيار الأوسع شعبياً والأكثر حضوراً ونفوذاً في المجال

السياسي العراقي، وحزب الدعوة ـ تنظيم العراق، وأشهر قادته عبد الكريم العنزي، وحركة الدعوة الإسلامية التي كان يتزعمها رئيس مجلس الحكم السابق عز الدين سليم، وبعد اغتياله تزعمها محمد الغلاوي، ولكل من هذه التنظيمات الثلاثة ممثّلون بنسب متفاوتة بينهم داخل البرلمان العراقي(١٩١).

بعد عام من تولّي المالكي لمنصبه كرئيس للحكومة، عقد حزب الدعوة الإسلامية مؤتمره في شهر نيسان/أبريل ٢٠٠٧، تم فيه تعديل نظام الحزب الداخلي، واستحداث منصب الأمين العام، فأصبح نوري المالكي أول أمين عام للحزب منذ تأسيسه عام ١٩٥٧، ما عنى أيضاً تنحية الجعفري عن الزعامة، ودفعه إلى التفكير جدّياً بالانفصال عن حزب الدعوة، وإعلانه تشكيل حركة سياسية جديدة أطلق عليها تسمية «تيار الإصلاح الوطني»، داعياً من خلالها إلى «نبذ الطائفية والمحاصصة ومحاربة المليشيات»، وإلى «إشراك شخصيات سنّية، وأخرى علمانية من مختلف الكتل والأحزاب السياسية لخوض الانتخابات القادمة». وكرد فعل على مبادرة الجعفري، أعلن حزب الدعوة الإسلامية الذي يتزعمه رئيس الوزراء نوري المالكي، أن إعلان إبراهيم الجعفري انفصاله عن «تيار الإصلاح الوطني»، يعني إنهاء ارتباطه بالحزب، ما يعني أن ظاهرة الانشقاقات أو الانقسامات داخل حزب الدعوة ظلت مستمرة بعد حكم صدام حسين، إلا أن هذه المرة لم تحصل لأسباب أيديولوجية أو عقائدية، كما كان يحصل في إيران، بل هي تعكس الواقع الاجتماعي العراقي وموازين القوى الجديدة فيه، ونظام المصالح الذي يعيد توزيع المواقع والتموضعات الاجتماعية والفردية، الذي لم يستقرّ حتى الآن على هيئة وبنية ثابتتين.

رغم الصبغة المذهبية لحزب الدعوة الإسلامية في العراق، إلا أنه نجح في تزعم ائتلاف واسع لخوض الانتخابات النيابية، يضم طيفاً واسعاً من التيارات والأحزاب السياسية والانتماءات المذهبية، وقد خاض الدعوة الانتخابات تحت شعارات وطنية تركز على أهمية الدولة وتأكيد المواطنة وسيادة القانون، وهي شعارات تجد صداها لدى المواطن العراقي، الأمر الذي جعل من ائتلاف دولة القانون الفائز الأكبر أو «أحد أكبر الفائزين» في الانتخابات النيابية العراقية التي جرت في أوائل العام ٢٠١٠.

---

(١٩١) انظر: صلاح الخرسان، **حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق** (دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٩).

انتقل حزب الدعوة بعد سقوط صدام حسين من مُعارِضٍ مُلاحَق ومَنفي، إلى أبرز لاعبي السياسة وصانعي القرار الرسمي في العراق، فأصبح قادته، وجهاً لوجه، أمام تعقيدات اجتماعية وتوترات مذهبية وانقسامات اجتماعية حادة ودولة شبه مفككة، بالإضافة إلى رغبة جامحة للقوى المحيطة بالعراق، فضلاً عن قوى كبرى محتلة، في التحكّم بمجريات الحدث العراقي. كل ذلك أظهر لقادة الدعوة المسافة الموضوعية بين سبل النهوض بالدولة ومبادئ تنظيم المجتمع والممارسة الواقعية للحكم من جهة، والانهماك المثالي في أسلمة مضامين الحكم وإعادة إنتاج أطر الوعي والسلوك العامة وفق مبادئ إسلامية من جهة أخرى، الأمر الذي ساهم في دفع حزب الدعوة إلى إحداث تحولات جريئة وكبرى في رؤاه وغاياته الكبرى، تجلّت في تصريحات قادته وطرق ممارستهم للسلطة أو مشاركتهم فيها. وقد استطاع من خلالها، ولو بأسلوب عملي وغير مصرح به، الفصل بين المجال الديني بصفته مرجعية ناظمة لضمير جماعة، خاصة داخل المجتمع، ويتولى تنظيمها مؤسسات دينية مختصة لم تعُد من صلب اهتمامات حزب الدعوة المباشرة، وبين المجال السياسي الذي يشمل كل المجتمع، ويخضع العمل في داخله إلى قواعد معقلنة ومستقلة خاصة به، وهو المجال الذي وجد حزب الدعوة الإسلامية نفسه منغمساً في داخله بالكامل، وأصبح أحد أهم مهندسيه الحاليين ومحددي وجهته المستقبلية. تحول حزب الدعوة الإسلامية من داعية قيمة سامية ومتعالية على جميع تشكلات الواقع، إلى داعية واقع متعدد ومتشابك، يرى أن التعامل معه يستدعي تقييد إطلاقات القيم الآمرة والتحكم بمسالك فعليتها وفعاليتها.

ثامناً: التحولات الكبرى

كان لتجارب أعضاء حزب الدعوة الإسلامية في مجلس الحكم والحكومة المؤقتة والحكومة المنتخبة، بعد عام ٢٠٠٣، تأثير عميق في الحزب. فالتعاطي مع شؤون الدولة العملية مختلف جداً عن سياسة المعارضة في المنفى، وسرعان ما بات واضحاً أنّ الحزب بحاجة إلى نظرة استشرافية أكثر براغماتية. وقد سيطر أعضاء حزب الدعوة القادمين من المهجر الأوروبي والأمريكي على داخل العراق، ونجحوا في تهميش القادمين من إيران الذين كانوا لا يزالون ينادون بتطبيق ولاية الفقيه. وقد نجح حزب الدعوة في أن يكون على رأس القوى السياسية المرشحة لاستلام السلطة، فكانت حكومة الجعفري، ثم

حكومة نوري المالكي الأخيرة. كما استطاع الحزب أن يشكل نسبة عالية من البرلمان العراقي، وأن يشكل أكبر كتلة برلمانية في العراق.

كل هذه النجاحات، كانت ثمرة للمراجعات الطويلة والمكثفة التي أجراها كوادر الدعوة في المهجر خارج العراق وإيران معاً، بعدما اختبروا مشروع إقامة الدولة الإسلامية الذي انتهى بنتائج كارثية على حزب الدعوة، واختبروا أيضاً تجربة الدولة الإسلامية التي عاشوا في كنفها في إيران، وتبيّن لهم أنها لا تدار على أساس فكري فقط، كما أسس لذلك محمد باقر الصدر، بل تخضع لنظم المصالح التي أخذت تتشكل مع قيام سلطة الدولة الجديدة، وكانت سبباً للانقسام الحاد داخل حزب الدعوة، ومصدر تهديد له بالتلاشي والتبدد.

يمكن لنا إظهار التحولات الجذرية لحزب الدعوة، من خلال المقارنة بين رؤية حزب الدعوة التأسيسية الأولى، ورؤيته بعد سقوط صدام وتحوله إلى حزب سياسي، والتي عبّر عنها من خلال برنامجه ورؤيته السياسية التي أصدرها في العام ٢٠٠٤[١٩٢]، وذلك في الجدول التالي:

الرؤى السياسية الجديدة	الرؤى التأسيسية الأولى
بناء عراق دستوري ديمقراطي فدرالي، في إطار الوحدة الوطنية.	بناء دولة إسلامية تعتمد الإسلام أساساً ومصدراً حصرياً لجميع تشريعاتها ونشاطاتها.
يتساوى المواطنون في الحقوق والواجبات: العرب والكرد والتركمان والآشوريون والكلدانيون، والكرد الفيلية والشبك.	يتم التعامل مع الأقليات الدينية بصفتهم أهل كتاب، وعلى أساس الشريعة الإسلامية.
صياغة دستور دائم للبلاد لا يتقاطع مع مبادئ الإسلام وقيمه.	الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع الحصري في الدولة.
يحصل الدستور الدائم على موافقة الأمة عبر استفتاء مباشر وحر ونزيه.	الفقيه الجامع للشرائط، هو المرجع الأيديولوجي والفكري الحصري والنهائي في إقرار الدستور والقوانين والتشريعات.

يتبـع

(١٩٢) **البرنامج السياسي لحزب الدعوة** (بغداد: منشورات حزب الدعوة، ٢٠٠٤)، وهي منشورة على الموقع الإلكتروني لحزب الدعوة. ويمكن أيضاً تلمّس التحولات الجذرية عن المنطلقات التأسيسية الأولى للحزب، من خلال أفكار إبراهيم الجعفري، رئيس الحزب السابق، التي عكسها في كتاب **حزام النار**. انظر: علي السعدي، **حزام النار** (بيروت: دار العارف، ٢٠٠٩)، ص ٧١ ـ ١٤٤.

تابــع

احترام مبادئ حقوق الإنسان، والتربية والتثقيف عليها.	الأساس في الثقافة هو الإطار الفكري والقيمي الذي يجسده الإسلام وتعمل الدولة على ترسيخه في المجتمع.
التشديد على استقلال القضاء ضمن مبدأ فصل السلطات الثلاث.	لا توجد سلطة قضاء مستقلة، بل هي من ملحقات وصلاحيات الفقيه حصراً.
تبني الحضور الفاعل والمشاركة الإيجابية في المؤسسات والمنظمات العربية والإسلامية والدولية، كجامعة الدول العربية، ومنظمة المؤتمر الإسلامي، والأمم المتحدة.	الأنظمة الإسلامية هي صنيعة الاستعمار ويجب العمل على تغييرها والانقلاب عليها لتأسيس نظام إسلامي شامل.
احترام المرجعية الدينية، وإيلاؤها ما تستحقه من مكانة في الأمة، والتشاور معها في أمهات القضايا.	للفقيه صلاحية الإشراف والتوجيه، ويمثل رأس الهرم في الدولة الإسلامية.
تطبيق منهاج ثقافي يحرص على رعاية الفن والأدب لتشكيل العقل والذوق والوجدان ضمن قيم إنسانية ورؤية إسلامية ملتزمة، منسجمة مع هوية وتراث وقيم المجتمع.	تعمل الدولة على إعادة تشكيل الفرد والمجتمع، في تكوينهما الفكري والنفسي، وتطهيرهما من ألواث الجاهلية واقتباسات الثقافة الغربية.
دعم وتعميق دور مؤسسات المجتمع المدني في المجتمع، ومنح الشعب فرصة الالتحاق بهذه المؤسسات، لتحقق له المشاركة الفاعلة.	مشاركة المجتمع في الحياة السياسية لا تتم إلا من خلال أهل الحل والعقد الذين يمثلون المجتمع بطريقة الانتخاب.
الاهتمام بالتراث الإسلامي الضخم في مجال الثقافة والفن والأدب، وتحقيقه ونشره.	الإسلام ليس تراثاً، بل هو المصدر الحصري للفكر والقانون والقيم.
إطلاق حرية الفكر والثقافة والاهتمام بالإبداعات الفكرية ودور التأليف والنشر وتهيئة الأجواء والظروف لإيجاد مناخ ثقافي نشط.	الفكر والثقافة من نشاطات الدولة التي تعمل على تأسيس وترسيخ القاعدة الفكرية والمنهاج التربوي الصحيحين، لوعي إسلامي منسجم مع ثوابت الإسلام العقائدية.
الديمقراطية آلية إدارية وسياسية وقانونية لتداول السلطة بصورة سلمية. تداول السلطة يكون من خلال الكتل البرلمانية والتنافس الحزبي والفردي.	تقوم الديمقراطية على فكرة سيادة الشعب، في حين إن الله هو مصدر السلطات جميعاً. فلا تصلح الديمقراطية لأن تكون أساساً لإدارة الحياة السياسية.
إن مبدأ الشورى والانتخاب الحر المباشر هو حجر الزاوية في بناء النظام السياسي الذي نؤمن به. وفسح المجال أمام أبناء الأمة ـ رجالاً ونساء ـ ليساهموا في صنع الحياة السياسية.	الشورى هي أحد أركان النظام السياسي، وتجسّد مبدأ الاستخلاف في الأرض. ولا بد من إضافة ركن آخر، هو شهادة الأنبياء، المتمثل في زماننا بإشراف الفقيه على كل مجريات الحياة السياسية.

يتبع

تابـع

إن الحرية التي يدعو إليها حزب الدعوة الإسلامية هي: حرية ملتزمة ومسؤولة، حرية المواطنين في ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية، حرية تبني أية فكرة أو رأي، ولا يجوز مطلقاً ملاحقة الناس بسبب آرائهم وأفكارهم، حرية تشكيل الأحزاب أو الجمعيات أو المنظمات السياسية والثقافية والاجتماعية والخيرية، حرية المواطنين في التعبير عن أفكارهم ومواقفهم، حرية الصحافة والنشر، حرية الاجتماعات والمسيرات والتظاهرات السلمية.	تتحدد الحرية على أساس الإيمان بالله فقط، ولا وجود لحرية إلا في ضوء نظام القيم الإسلامي. فالدولة تقوم بالإشراف على النشاطات كافة، وهي مصدر التوجيه الثقافي والقيمي. فلا وجود للأحزاب، ولا حرية للتعبير عن الأفكار والمواقف، بل لا بد من تطابقها (لا مجرد تعارضها) مع نظام الفكر الديني، ولا صحافة ونشر إلا برعاية الدولة وإشرافها المباشر، ولا مشروعية لتظاهرات، خاصة إذا كانت موجهة ضد الدولة الإسلامية التي هي بمثابة امتداد لخط الأنبياء.

خلاصة واستنتاجات

تشكّل تجربة حزب الدعوة العراقي، في بداياته وتحولاته ومآلاته، مظهر اختبار فعلي للأطروحات الإسلامية التي نشطت في النصف الثاني من القرن العشرين، واتخذت طرحاً حاداً في التعامل مع مظاهر المجتمع والحكم السياسي. عاش حزب الدعوة تجارب متنوعة، ميزته من غيره من الأحزاب، فاختبر المنطلقات الأيديولوجية لتغيير المجتمع وجميع صور الحياة فيه، بطريقة انقلابية وجذرية، تقطع مع الواقع لتقلبه رأساً على عقب، وتنزع إلى إعادة تشكيله من جديد، سواء أكان في تكوينه الذهني أم بنائه النفسي. تبين للحزب، أن المضي بهذا الطرح إلى آخر المطاف، سيوصله إلى قرار الانتحار، وهو ما حصل له فعلاً في أواخر السبعينيات من القرن الماضي، أو سيوصل إلى مظاهر الموت والقتل العبثيين، كما يحصل الآن مع الكثير من التجمعات الإسلامية، التي ما تزال تصر على مبدأ «الحاكمية» الطهرية.

عاش حزب الدعوة تجربة الدولة الإسلامية نفسها، بعد نجاح الثورة في إيران. هذه الدولة، التي طالما داعبت أحلام الدعاة، وشكّلت محور تفكير الصدر وأفقه المستقبلي. بيد أن هذه الدولة، لم تكن على صورة الحلم الذي توقعه عناصر حزب الدعوة، بل لم تكن في مستوى التأسيسات النظرية التي صاغها محمد باقر الصدر في رؤيته للدولة الإسلامية، لا لأن الدولة الإسلامية في إيران فشلت في تمثل أطر ومنطلقات الصدر الفكرية والقيمية، إنما لأن الدولة، أية دولة حتى ولو كانت دينية أو إسلامية، لا تسيَّر وفق أسس فكرية

ومنطلقات أيديولوجية، بل تسيَّر وفق شبكة مصالح تقف وراء الأيديولوجيات المعتمدة والقيم المبثوثة في المجتمع، وتعمل على حماية نفسها، ومد نفوذها، مستعينة بالنفوذ ومرتكزات الطاعة ومبادئ الولاء التي توفرها جميعاً الأيديولوجيا القائمة. إنها لعبة السلطة الخفية، التي تجعل من الإيمان بعقيدة معينة مدعاة للولاء والطاعة الشخصيين، ومصدر دفع لتعزيز التموضع السياسي داخل شبكة القوى ونظام المصالح الجديد، وتستبدل سلطة العلم أو المعرفة بسلطة تستتبع العلم، وتدفعه إلى الجهد في اكتساب مشروعيته وصلاحيته من دوائر اعترافها الرسمية.

هذه الصورة، اختبرها حزب الدعوة، الذي أقبل على كيان الدولة ببراءته الأيديولوجية، فإذا به يخضع لاختبار الإيمان المطلق بعقيدة القيادة الجديدة والولاء المطلق لها، وتعرض في أكثر من محطة لمحنة المحاصرة والتقويض، ما جعل الحزب يختبر مشروعه الذي طالما حلم بتحقيقه، ويعاين الجانب الآخر الخفي منه، الذي لا يمكن له رؤيته في سياق مسعاه الأيديولوجي، وأثناء فترة تعبئته الفكرية والثقافية، لأكثر من عشرين عاماً في العراق. ولعل تجربة الدعوة في إيران، أيقظت نخبه، غير العلمائية على وجه الخصوص، من سباتهم الأيديولوجي، وتنبهوا إلى أن قضية العراق هي قضية سياسية بالدرجة الأولى، ترتكز إلى رؤية تضع إطاراً سليماً وصحياً للنشاط السياسي ولعملية التنافس على السلطة، وإلى برنامج سياسي ينقل العراق من حالة الاستبداد والتخلف إلى حالة الديمقراطية القائمة على التعدد والحداثة. فليست المسألة الفكرية والأخلاقية على أهميتها، هي البنية التحتية للتغيير الجذري، بل هناك أكثر من عنصر ومحرك للواقع السياسي، كما أن المجتمع لا يتقدم ويتطور، بعملية تفكيك وتطهير شاملين ليعاد تركيبه على أسس فكرية ذات تماسك منطقي كامل، بل هو كائن يحمل بواطن خفية أكثر من ظواهره، ويتماسك بالأسطورة بنفس درجة استعانته بالعقل في تسيير شؤونه، ويستميت أفراده في الدفاع عن روابط ونظم علاقات، قد تبدو ساذجة عند البعض، ولكنها تشكل بالنسبة إليهم أساساً لكيانهم ووجودهم، أكثر من دفاعهم عن عقيدة أو مبدأ فكري أو قاعدة أخلاقية.

اختبر حزب الدعوة تجربة الاغتراب خارج إيران، ورأى النظم السياسية وديناميكية الحياة العامة في أكثر من بلد غربي، أدرك معها أكثر كوادر الحزب أن سلامة النظام لا تكمن في مضامينه القاطعة، بقدر ما تكمن في الأطر التي تنظم

المضامين، وأن النظام الصحي، ليس ذلك الخالي من التناقضات والخلافات والثغرات، بل ذلك النظام الذي يحتفظ بتناقضات المجتمع ويعمل على تسييرها وإدارتها لمنعها من التصادم والانفجار. فالمسألة ليست «بماذا تحكم؟»، بل «كيف تحكم؟»، وليست «بماذا تفكر؟» ولكن «كيف تفكر؟».

إن النتائج المأساوية التي دفع ثمنها حزب الدعوة جراء سعيه إلى إقامة الدولة الإسلامية في العراق، والإحباطات التي ولّدها العيش في كنف الدولة الإسلامية، واطلاع قيادته على تجارب النظم السياسية الناجحة في الغرب، التي طالما كانت أدبياته الأولى، تبشر بفشلها المحتوم ونهايتها القريبة؛ هذه المعطيات جميعها، أنضجت في وعي كوادر الدعوة رؤى جديدة، تحصّلت بفعل مراكمة التجارب المتنوعة، وبفعل المراجعة الهادئة التي نقلته من موضع إلى موضع آخر، وجعلته يعيد قلب الأولويات والتراتب بين مكونات التفكير ومواد برنامجه الذي يتوجه به إلى الشعب العراقي. وهي الرؤى والتصورات التي ساعدت قيادات حزب الدعوة وكوادره على الوصول إلى أعلى مراتب السلطة والإمساك بمفاصل مهمة في الدولة، وأكسبته مرونه كافية للاستمرار في تحولاته الفكرية ورؤاه السياسية، بحكم خبرة الحكم والسلطة التي اكتسبها، واكتشف من خلالها عالم إرادات متصارعة ونظم مصالح، تقف وراء جميع منظومات التفكير والقيم، وتعمل على توجيه دلالاتها وتؤطر معانيها، وتلفق صوراً وهمية لمعارك الحق والباطل، وسيناريوهات مبرمجة لصراع الخير والشر.

بعد سقوط صدام، بدأت حوزة النجف تستعيد عافيتها، وأخذت تشق لنفسها مساراً ووضعية خاصة داخل الترتيب السياسي الجديد في العراق، بعد أن وجهت في السابق، سهام نقد حادة، من قبل نخب حزب الدعوة الكبار، حول وضع الحوزة، واعتبارها عاجزة عن مواكبة الزمن في منطلقاتها المعرفية، وعن قيام المرجعية بوظائفها المفترضة، بحكم افتقاد المرجع للكفاية القيادية والدراية السياسية. ورغم وجاهة ذلك النقد، إلا أنه كان يهدف آخر الأمر إلى زجّ الحوزة والمرجعية الشيعية التي استطاعت تجذير نفسها في وعي ووجدان المجتمع الشيعي بهدوء وثبات عبر التاريخ، في مشاريع سياسية طامحة ومغامرة، وتحويل التكوين الحوزوي إلى إطار منظم تتحكم به ميول حزبية خفية، الأمر الذي كاد أن يهدد مصير الحوزة واستقرارها واستمراريتها.

كشفت تجربة حزب الدعوة بوضوح أن صلاحيات الفقيه الواسعة التي وفّرها له مبدأ «شهادة الأنبياء»، هي صلاحيات واسعة وشبه مطلقة، وتكاد تهدد حرية الحياة السياسية، وتضع الفقيه في موقع المواجهة مع تفاعلات المجتمع وميوله، وتجنح به، إذا مارس كل الصلاحيات التي نصّ عليها الصدر في أطروحته **الإسلام يقود الحياة**، إلى ممارسة ألوان شتى من الاستبداد بحجة ضرورة مواءمة ما يقرره المجتمع مع المنظومة الدينية الرسمية. كما أن زجّ المرجعية في مواقع عليا داخل تراتبيات السلطة السياسية، يهدد بتحويل المرجعية، وفق لعبة السلطة والقوة، التي تنشئ قواعد صراع خاصة بها، من ممثل للأيديولوجيا الإسلامية ومعبِّر عنها، إلى جهة منخرطة في لعبة التدافع والتنازع مع الجهات الأخرى في المجتمع. فلا يعود المرجع إطاراً راعياً للصراع أو التنافس السياسي، بل يصبح طرفاً فيه. كما أن الفكرة الدينية تفقد موقعها كمُوجِّه لسير المواجهة، بل تصبح مُوجَّهة ومحكومة لقوى الصراع التي تحرص على جعل الفكرة الدينية منسجمة ومتطابقة مع استراتيجية عمل هذه القوى وخطط هجومها. وهو دور ووضع لم يكن الفقيه من الأساس معداً لهما، سواء أكان ذلك في تكوينه العلمي أم في قدراته القيادية ودرايته السياسية، الأمر الذي يهدد بزجّ المرجعية في عالم مختلف عن عالمها، وهو عالم السلطة السياسية، الذي سيأخذ منها الكثير، لأنه سينزع عنها استقلالها، ويغيّر من وظائفها التي بلورتها بشكل هادئ وتراكمي عبر التاريخ. وستأخذ هي، أي المرجعية، من هذا العالم الكثير أيضاً، لأنها ستعرقل عليه مساره الطبيعي وتطوره التاريخي، وتحرص على ردّه إلى أصل جامد، يراه المرجع باجتهاده ثابتاً وضرورياً ويحصره فيه، مهما كانت متغيرات العالم ونزعة المجتمع الطبيعية إلى التطور.

تبيّن للجميع، بمن فيهم حزب الدعوة، أن تقليد النجف التقليدي، الراسخ في التاريخ، والمتجذّر في الوجدان الشيعي، هو الصيغة الأمثل للمرجعية في التواصل مع شرائح المجتمع الشيعي المتعدد في الأقطار الإسلامية وغير الإسلامية، وفي تلبية وإدارة شؤونهم الدينية بعيداً عن قنوات السلطة، أو قواعد الولاء والانتظام الحزبي المبرمج، من دون أن يعني ذلك عدم الضرورة في تطوير الحوزة، إلا أن ذلك لا بد من أن يحصل في مناخ عفوي غير مبرمج أو ممسرح، وعن طريق مراكمة الأداء بشكل هادئ ليتشكل منه عرف جديد يستجيب للمتغيرات، ويسحب العرف القديم من التداول بشكل سَلِس وهادئ.

فالمطلوب هو التعامل مع المرجعية باحترام، من دون إلحاقها بالنظام، أو

إلحاق النظام بها، وهذا ما عبّر عنه حزب الدعوة في بيانه الأخير، الذي ينص على ضرورة «احترام المرجعية الدينية، وإيلاؤها ما تستحقه من مكانة في الأمة، والتشاور معها في أمهات القضايا»، وهو تعبير ضمني بفصل المجالين اللذين حرص السيد الصدر على الشبك بينهما ودمجهما داخل نظام سياسي موحّد: الفقيه والشورى. ولهذا نجد حزب الدعوة، قد آثر العودة إلى المحدد الأول والوحيد للنظام السياسي، وهو الشورى، الذي فهمه حزب الدعوة على أنه مبدأ الديمقراطية الحديثة، وأعاد الفقيه إلى موقعه التقليدي، بأن حرره من أعباء لم تصمم المرجعية للقيام بها، وحرر المجتمع في الوقت نفسه من وصاية دينية تهدده بتعطيل حياته السياسية وشل إرادته وتوحي له بالقصور والعجز عن تدبير أموره بنفسه.

ترك حزب الدعوة لحوزة النجف وللمرجعية الشيعية مجالهما الخاص بهما والمستقل بالكامل عن المجال السياسي، وانسحب من شوارعها ومنتدياتها، وأخذ يبحث لنفسه، عن مجال آخر، يحطّ رحاله فيه، ويراكم تجاربه السياسية والفكرية، لكن هذه المرة، لا بالتعبئة العقائدية للمجتمع وتطهيره من كل رواسب الجاهلية، ولا بمقارعة النظم الشمولية والمنظومات الفكرية والاقتصادية في العالم، التي تبين أن سقوط بعضها كالاتحاد السوفياتي لم يكن بسبب الخلل في بنيتها الفكرية، بل لأسباب تتعلق بتكوينها الاجتماعي وسياسة الدولة نفسها. كما تبين أن الخلل الفكري الفاضح في تكوين بعض المنظومات، كالرأسمالية، ليس سبباً كافياً وحتمياً لسقوطها ككيانات سياسية وقطاعات اقتصادية. أصبح منطلق حزب الدعوة، الذي نلمسه في خطابه السياسي الراهن وبياناته المتكررة، هو العمل على صنع تجربة سياسية واقعية، يستقي رؤاه الفكرية فيها من المعطى الموضوعي، ليقلب معادلته التي انطلق منها في بداياته التأسيسية، من اعتباره الفكر بنية الواقع التحتية ومحدداً لكل بناءاته الفوقية، ليصبح الواقع المجتمعي والعالمي، بكامل تعقيداته ومحركاته الظاهرة والخفية، إطاراً للفكر ومحدداً لكلياته وآليات اشتغاله.

قد تكون تجربة حزب الدعوة، في مآلاته النهائية، نموذجاً منافساً لتجربة الثورة الإسلامية في إيران في المجال الشيعي، حيث انتهى الحزب إلى العمل على ترسيخ واقع ديمقراطي تعددي، يفصل بين المجالين، السياسي والديني، من دون استناد الفصل إلى القطيعة بينهما، في حين انتهت الثورة في إيران إلى الدمج بين المجالين، واستقرار الفقيه على ذروة هرم السلطة داخل نظام

الجمهورية الإسلامية. التعارض بين نتائج التجربتين، يفرض استمرار الجدل الفقهي والبحث الفكري والترقب السياسي، حول حقيقة العلاقة بين المجالين: هل هي عضوية أم مصطنعة؟ وهل الدولة الإسلامية في إيران بشكلها الحالي هو آخر المطاف بها، أم أنها ما تزال في طريق التحول الهادئ والبطيء إلى نقطة الاستقرار النهائية، التي تعود الشورى فيها إلى منطلقها الفقهي والفكري الوحيدين في تسيير شؤون الحياة العامة، ويستأنف الفقيه خط سيره الفقهائي والترشيدي، الذي يطل على العالم، بسلطة الروح والمعنى والقيمة الأخلاقية، لا بسلطة الأمر الإكراهي المقرون بعقاب عاجل في حال المخالفة؟

حزب الدعوة الإسلامية، تجربة إسلامية معاصرة، لها نصيب كبير في ذاكرة ووعي جميع العاملين والمفكرين الإسلاميين في المجال الشيعي؛ أطلق مشروعاً طامحاً مسنوداً بقوة استدلال عقلي ورشاقة استنباط فقهي، وكانت لديه الشجاعة والجرأة الكافية، لتعديل مساره وتغيير منطلقاته، عندما أدرك أن تغيير الواقع لا يكون إلا بالتموضع داخله من دون أسلحة أيديولوجية تثقل حركته، أو مسبقات ثابتة لا تقبل إعادة النظر.

٦٣ ـ الحركات الإسلامية في الكويت

خليل علي حيدر

برزت الحركة الإسلامية في الكويت، كما في مجتمعات عربية أخرى، بعد «نكسة حزيران» ١٩٦٧، وما نجم عنها من انحسار في المد القومي. وكان التياران القومي والديني قد تنافسا في البلاد منذ أوائل خمسينيات القرن العشرين، وبعد استقلال البلاد عام ١٩٦١، حتى حرب ١٩٦٧ والهزيمة العسكرية والنفسية التي تلتها، فتراجع التيار القومي تدريجياً، وارتفعت أسهم الجماعات الإسلامية مع أواسط السبعينيات. وقد تأسست في الكويت من هذه الحركات والجماعات «الإخوان المسلمون» و«الجماعة السلفية» و«حزب التحرير» والجماعات الشيعية وغيرهم. وسنحاول فيما يلي أن نتناول الحديث عنها، بعد مقدمة تاريخية حول تطور البيئة الدينية ـ الفكرية، قبل تشكل هذه الجماعات.

أولاً: مقدمات نمو التيار الديني

عندما تمّ في سنة ١٩٥٢ إشهار «جمعية الإرشاد الإسلامي» قانونياً في الكويت، كواجهة لنشاط الإخوان المسلمين، أقدم جماعات العمل السياسي الإسلامي المنظم في البلاد، كان كثيرون لا يزالون يذكرون «حرب الجهراء»، آخر محاولات «جماعة الإخوان» الوهّابية التي حاولت «غزو» الكويت مراراً، وفرض وصايتها الدينية المتشددة عليها، وربما إلحاقها بها. وقد تم، لحسن الحظ، صد ذلك الهجوم في حصن «القصر الأحمر» بواحة الجهراء شمال غربي البلاد في العام ١٩٢٠، بقيادة حاكم الكويت آنذاك، الشيخ سالم المبارك الصباح (١٩١٧ ـ ١٩٢١)[١].

(١) انظر تفاصيل الأحداث المتعلّقة بحرب الجهراء في العديد من كتب التاريخ، وبخاصة كتاب **تاريخ الكويت** للمؤرخ عبد العزيز الرشيد، وكان شاهد عيان مشاركاً في الدفاع. انظر: عبد العزيز الرشيد، **تاريخ الكويت**، ط ٣ (الكويت: دار قرطاس للنشر، ١٩٩٩)، ص ٣٤٢ ـ ٣٥٣.

عُرف الشيخ سالم الصباح بميوله الدينية القوية، و«كانت باكورة أعماله أن طهّر البلد من الفسق والفجور، ورتّب مختارين في الأحياء وأناساً يطوفون بالمدينة ليلاً للقبض على الفسّاق»[٢]. غير أن هذا الورع كلّه لم يكن يشفع له في أوساط «جماعة الإخوان» النجدية التي كان الكويتيون يشتكون من «تكفيرهم لأهل الكويت وسالم في معيتهم»[٣]. وكانت العلاقات قد ساءت قبل ذلك بين الشيخ سالم وعبدالعزيز ابن سعود، وبخاصة بعد أن خسر الكويتيون «معركة حمض» سنة ١٩١٩ في هزيمة مريرة، اضطروا بعدها إلى بناء سور حول مدينة الكويت لم تتم إزالته إلا عام ١٩٥٧. ويقول المؤرخ الرشيد مخاطباً بعض شيوخ الإخوان، «إنّا سررنا أولاً من إقبال الإخوان على الدين ورجونا أن يكون على أيديهم تقويم أوده ونشر الأخلاق الفاضلة، وعلى أيديهم إزالة المفاسد والمنكرات.. ولكن خابت فيهم الآمال أخيراً لما أحدثوه من قتل النفوس وسبي الأموال فإن هذا صورهم بصورة المتوحشين الذين لا يعقلون من الدين شيئاً وبذلك نفر الناس منهم ونأى عنهم حتى محبوهم»[٤].

اهتم المجتمع الكويتي بالثقافة الدينية منذ بدايات تشكله شمالي الخليج العربي عام ١٦١٣. وقد وصلتنا عيّنات من المخطوطات التي نسخت في الكويت مبكراً، وتعود إحداها، وهي مخطوطة «موطأ الإمام مالك»، إلى العام ١٦٨٢، وقد نسخها في جزيرة فيلكا الكويتية مسيعيد بن أحمد بن سالم[٥]. وقد عرفت الكويت كالكثير من المجتمعات الخليجية والعربية الأخرى العديد من الفقهاء والقضاة الذين نشروا الثقافة الدينية في المجتمع وحكموا في مختلف القضايا والمنازعات، تذكر المراجع أسماء أكثر من سبعين منهم[٦]. وكان الشيخ عيسى بن علوي أول من رحل إلى مصر لدراسة الدين وتوفي هناك عام ١٨٦٣. ومن الدارسين الأوائل في مصر الشيخ أحمد الفارسي، الذي درس في الأزهر

---

(٢) سيف مرزوق الشملان، **من تاريخ الكويت**، ط ٢ (الكويت: دار ذات السلاسل، ١٩٨٦)، ص ١٨٣.

(٣) الرشيد، المصدر نفسه، ص ٣٣٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٤٦.

(٥) خليفة الوقيان، **الثقافة في الكويت: بواكير ـ اتجاهات ـ ريادات**، ط ٤ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠١٠)، ص ١٧.

(٦) **علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون**، جمع وإعداد عدنان بن سالم الرومي (الكويت: مكتبة المنار، ١٩٩٩). ويلاحظ أن الباحث لم يُشِر إلى فقهاء ورجال الدين الشيعة.

حتى العام ١٨٧٢ والشيخ مساعد العازمي والشيخ أحمد خالد العدساني[٧].
وكان الشيخ محمد بن فارس (١٨١٩ ـ ١٩٠٨) عالماً جليلاً ذا مكانة اجتماعية مرموقة، و«كان يتبنّى طلبة العلم الشرعي المميزين ويعطيهم من ماله، فضلاً عن وقته وجهده، كما كانوا يلجؤون إليه للمصلح فيما بينهم وحل خصوماتهم، كما اشتهر ابنه الشيخ عبدالمحسن الفارس»[٨]. ومن أبرز رجال الدين الفقهاء القضاة في الكويت الحديثة الشيخ يوسف بن عيسى القناعي (١٨٧٦ ـ ١٩٧٣) الذي تجول بين الأحساء ومكة المكرمة والبصرة للدراسة والتحصيل، وقرأ مؤلفات ابن تيمية وابن القيم، كما تأثر بأفكار المصلحين المعروفين ضمن مجلة **المنار** مثل الشيخ رشيد رضا والشيخ محمد عبده والأفغاني، وكان للقناعي دور بارز في مجال الإصلاح التعليمي والحياة النيابية والقضاء، إلى جانب التأليف وكتابة الشعر[٩].

وبالرغم من تأثير رجال الدين والقضاة والفقهاء والبيئة المحافظة، كان المجتمع الكويتي متعدد الثقافة نسبياً متسامحاً مع مختلف المذاهب بعكس مجتمعات خليجية أخرى. كما لم تعرف السلطة في الكويت أي تحالف وثيق بين العائلة الحاكمة ورجال الدين، كما في التجربة السعودية مثلاً. كان السفر والتجارة والغوص عماد الحياة الاقتصادية مما أعطى نفوذاً كبيراً للأسر التجارية البارزة، وكان هؤلاء متأثرين في أحيان كثيرة بالثقافة الإصلاحية العربية التي سادت فيما يسمّى عادة بـ «العصر الليبرالي»، كما كان العديد من هذه العائلات المعروفة يقيم في الهند. وقد فتح التجار الكويتيون هناك بيوتهم لاستقبال العلماء والأدباء، كاحتفاء آل ابراهيم بالشاعر «طاغور» في منزلهم للالتقاء بضيفهم وديع البستاني نحو عام ١٩١٢. كما أن أحد المقيمين في الهند من هؤلاء، وهو «الحاج صالح الشايع «بذل جهوداً مضنية، وذلّلَ صعاباً شتى لإقناع المسلمين الهنود بالسماح لبناتهم بتلقي العلم في المدارس التي تبرع بإنشائها لهم»[١٠].

ومن أبرز عوامل انفتاح الكويت خلال القرن العشرين مع مختلف

---

(٧) الوقيان، المصدر نفسه، ص ٢٨. سافر أحمد العدساني من الهند قاصداً مصر عام ١٩٠٦.

(٨) صلاح محمد الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون** (الكويت: [د. ن.]، ٢٠٠٧)، ص ١٥٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٦١، و**علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون**، ص ٤٥٥ ـ ٤٩٢.

(١٠) الوقيان، **الثقافة في الكويت: بواكير ـ اتجاهات ـ ريادات**، ص ٣٢.

النشاطات السياسية والثقافية الدينية والقومية، استقبالها لعدد كبير من العلماء والمفكرين والزعماء السياسيين العرب. وكان من أوائل هؤلاء الرحّالة السوري «مرتضى بن علوان» عام ١٧٠٩ بعد تأديته فريضة الحج، والشيخ «عبد الرحمن السويدي البغدادي» العام ١٧٧٢. ومنذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ازداد عدد زوار الكويت من الشخصيات العربية البارزة مثل السيد «رشيد رضا»، والشيخ «حافظ وهبة»، والشيخ «محمد الشنقيطي»، و«عبدالعزيز الثعالبي»، والرحالة «أمين الريحاني» و«أحمد زكي باشا»، و«محمد كرد علي»، والشيخ «بهجة البيطار»، والأمير «شكيب أرسلان»، و«محمود شكري الألوسي»، و«محمد بهجة الأثري». وكان الإصلاحيون الكويتيون يطلبون تعضيد هؤلاء لهم في نشر آرائهم، ودعم القضايا التي يشكك فيها المتشددون، مثل كروية الأرض، كما جرى في الكويت الكثير من الجدل والصراع بين المحافظين والإصلاحيين حول بعض القضايا التعليمية والاجتماعية، واستهجن البعض تعليم الجغرافيا والنظريات العلمية واللغة الإنكليزية وغير ذلك[١١].

لم تكن «جمعية الإرشاد الإسلامي» التي أسسها الإخوان المسلمون في الكويت عام ١٩٥٢، كما ذكرنا للتو، أول جمعية إسلامية يؤسسها الكويتيون؛ فقد سبقهم بعض التجار المقيمين في «بومباي» بالهند إلى ذلك، إذ «كان بعض من تجار الكويت يسكن مع عائلاتهم في بومباي مثل آل الإبراهيم، وآل الفوزان، وآل العبدالرزاق، وآل القاضي وغيرهم. فقد قام هؤلاء التجار بإنشاء جمعية لهم أطلقوا عليها اسم «جمعية الشبّان المسلمين»، وكان رئيسها الشاب يوسف عبدالله الفوزان، يساعده الشاب سليمان إبراهيم المسلم. ودعت هذه الجمعية الشيخ عبدالعزيز الرشيد حين وصوله بومباي - حوالى العاشر من شهر أيلول/ سبتمبر ١٩٣٢ - إلى زيارتها وإلقاء محاضرة فيها، فأجابها الشيخ عبدالعزيز إلى طلبها، وألقى محاضرة في قاعتها، قام بترجمتها إلى اللغة الكوجراتية أحد المدعوين»[١٢].

وكانت جمعيات «الشبان المسلمين» معروفة في أكثر من دولة كفلسطين ومصر. ويبدو أن التسمية قد أطلقت على أكثر من مؤسسة، أشهرها تلك التي

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٣، ويعقوب يوسف الحجي، **الشيخ عبد العزيز الرشيد: سيرة حياته** (الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية، ١٩٩٣)، ص ٨٥ و١٨٠ وغيرها.

(١٢) الحجي، المصدر نفسه، ص ٤٧٧.

أسسها محب الدين الخطيب في القاهرة عام ١٩٢٧ قبل تأسيس حركة الإخوان المسلمين رسمياً بعام واحد، «ولم يرَ مرشد الإخوان حسن البنّا في هذه الجمعية قط (كما يقول الباحث الأمريكي في شؤون الإخوان ميتشل) سعة الأفق التي تستغرق كل جهده واجتهاده»، وكان للجمعية فرع في الإسكندرية. وكما رأينا في طبيعة المؤسسين الكويتيين، ظهرت الجمعية في مصر، يقول د. البيومي، كرد فعل يحقق رغبة الشباب المتحمس لدينه، ومعهم «الغيورون على الدين من ذوي العلم والوجاهة والمنزلة ليمارسوا من خلالها الوعظ والإرشاد»[١٣].

كان على رأس الجمعية في مصر في بداية تأسيسها إلى جانب «الخطيب»، الشيخ عبدالعزيز جاويش وأحمد تيمور. وقد رأى رجالها أن «ما أصاب الأمم الإسلامية في حياتها الاجتماعية من الخلل والانحلال، وما طرأ عليها من الضعف والوهن، يدعو كل مفكر إلى تعرف الأسباب والبحث عن أنجح الوسائل لعلاج هذه الحالة قبل استفحال الأمر». ولم تكن جمعية الشبّان المسلمين معادية للحضارة الغربية، بل دعت إلى الاستفادة منها، وظل نشاطها محصوراً في الإطار الاجتماعي. ورغم أن حسن البنّا ظل عضواً في هذه الجمعية حتى وفاته [هناك رواية أخرى تقول إنه اشترك بها قبيل اغتياله بقليل، عبدالحليم ٦٧ : ٢]، ورغم اشتراك الجمعيتين في بعض النشاطات واللجان مثل لجنة إعانة منكوبي فلسطين، ولجنة الاحتفال بتسليم الملك فاروق مقاليد الحكم، إلا أن الإخوان ظلوا ينظرون إلى جمعية الشبان كـ «جماعة مريضة»، وكان من رأي الإخوان كذلك أن شباب الجمعية المملوء حيوية بأجسامها القوية «لم تخلق لتمشي في الأرض مرحاً . . وإنما يجب أن يبيعوا الحياة ويهبوا الشباب لله»، كما فشلت مساعي توحيد الجماعتين بسبب «إصرار الإخوان على فرض أسلوبهم لتحقيق الاتحاد»[١٤]. وعندما بدأت حركة الإخوان المسلمين في الكويت، «كانت بعض الحركات الإسلامية قد وصلت إلى الكويت ومنها «جمعية الشبّان المسلمين» بمصر، حيث قرر عدد من الشباب الكويتي تأسيس جمعية الإرشاد الإسلامية، في الرابع والعشرين من أيار/مايو ١٩٥٢، وهدفها

---

(١٣) ريتشارد ميتشل، **الإخوان المسلمون**، ترجمة محمود أبو السعود (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٧٦، وزكريا سليمان بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٦٨ ـ ٧٢ و٢٥٧ ـ ٢٦١.

(١٤) بيومي، المصدر نفسه، ص ٦٨ ـ ٧٢، و٢٥٨ ـ ٢٦١، ومحمود عبد الحليم، **أحداث صنعت التاريخ: الإخوان المسلمون، رؤية من الداخل**، ٣ ج (القاهرة: دار الدعوة، ١٩٧٨)، ج ٢، ص ٦٧.

نشر الثقافة الإسلامية، وبث الروح الجديدة الإسلامية في النشء.. وأكدت الجمعية في قانونها ما يلي: «إن هذه الجمعية الدينية لا تتدخل في السياسة، وهدفها الوعظ الحكيم والإرشاد الحسن»[١٥].

وكان للنخبة الكويتية التجارية المقيمة في بومباي دورها الريادي في تأسيس «الجمعية الخيرية»، التي يمكن اعتبارها أولى جمعيات الاتجاه الإسلامي بين الكويتيين. وقد افتتحت في آذار/مارس ١٩١٣، غير أن القدر لم يمهل مؤسسها «فرحان بن فهد الخالد الخضير» ليرى آثار عمله، إذ توفي في طريق عودته إلى وطنه الكويت قادماً من الهند عن طريق البحر، ودفن في مدينة «بندر عباس» جنوبي إيران عام ١٩١٤. وكانت الجمعية قد تأسست بتشجيع من أعيان البلد، وأقيم عند افتتاحها احتفال ألقيت فيه الخطب والكلمات. وقد جاء في منشورها الذي وزّع يوم التأسيس أن الغرض من الجمعية:

«١ ـ إرسال طلاّب العلم إلى الجمعيات الإسلامية في البلاد العربية الراقية، وبذل ما يقتضي لهم من مصاريف في مدة تحصيلهم من صندوق الجمعية.

٢ ـ جلب محدّث فاضل يعظ الناس ويرشدهم.

٣ ـ جلب طبيب وصيدلي مُسلِمَيْن حاذِقَيْن لمداواة الفقراء والمساكين وإعطائهم العلاجات المقتضية لذلك مجاناً.

٤ ـ توزيع الماء الذي هو من أهم حاجيات بلدتنا هذه.

٥ ـ تجهيز موتى المسلمين الفقراء والغرباء»[١٦].

ولم تستمر الجمعية فترة طويلة بسبب وفاة المؤسس وشكوك الشيخ مبارك الصباح بحقيقة أهدافها، فأغلقت بعد عام. ويقول رجل الدين الكويتي المعروف عبدالله النوري أن الغرض غير المعلن من تأسيس الجمعية كان «مقاومة الحركة التبشيرية في الكويت وبلاد الخليج، وظاهراً نشر العلم ومساعدة طلبته»[١٧].

كان التبشير المسيحي في العديد من الدول الإسلامية من أهم أسباب

---

(١٥) مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي، ١٩٣٨ ـ ١٩٧١**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٥٨.

(١٦) عبد الله آل نوري، **قصة التعليم في الكويت في نصف قرن** (الكويت: منشورات ذات السلاسل، [د. ت.])، ص ٥٨.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٧.

ظهور الحركات الإسلامية. وفي الكويت سُمح للإرسالية المسيحية الأمريكية البروتستانتية عام ١٩١١ بشراء أرض وإقامة مستشفى للرجال وآخر للنساء، إلا أن النشاط التبشيري للإرسالية لم يحقق أي نجاح ديني[١٨]. ويقول أحد أطباء الإرسالية في مذكراته، د. ستانلي ماليري، الطبيب في البحرين والكويت ما بين ١٩٠٧ ـ ١٩٤٧، أن الذي كان يضايقنا في الكويت «لحاق الناس بنا في الشوارع، وهم يوجهون لنا الكلام اللاذع، ويلقون علينا الحجارة بين الفينة والأخرى. وقد شعرت بجرح عميق وبإهانة لكبريائي عندما أدركت أنني أعتبر كافراً في الكويت . . أما أبناء الطبقات العليا فكانوا متحفظين ومتكبّرين، ولكنهم لم ينزلوا أبداً إلى مستوى الابتذال الرخيص كعامة الناس. وقد حافظ هؤلاء على أخلاقهم الحميدة، وإن كانوا يكبتون كرههم لنا»[١٩].

عُرف التيار الإسلامي في الوطن العربي وخارجه بتعاطفه الجيّاش مع دولة الخلافة في إستانبول وفكرة «الجامعة الإسلامية» التي كان مثقفو التيار وأنصاره يقفون في كل قطر منافحين عنها بكل ما أوتوا من قوة. وكان الشيخ محمد عبده نفسه، رغم استيائه من الدعوة الطورانية وتأثره برأي بعض مثقفي بلاد الشام المعادي للترك وانتقاده لمساوئ إدارتهم، يرى «أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية هي ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله وبرسوله، فهي وحدها الحافظة لسلطان الدين الكافلة لبقاء حوزته وليس للدين سلطان في سواها»، وأن «الخلاف بين مصر وتركيا لا يستفيد منه إلا الدول الأوروبية، وخاصة انكلترا»[٢٠].

وقد شهدت الكويت سنة ١٩١٤، في مستهل الحرب العالمية الأولى، أول اصطدام علني واسع، بين ما يمكن اعتباره بدايات التوجه الإسلامي السياسي، وحاكم الكويت الشيخ مبارك الصباح (١٨٩٦ ـ ١٩١٥)، إذ كانت اتفاقية ١٨٩٩ واتفاقيات أخرى لاحقة مع بريطانيا، توفر الحماية العسكرية الإنكليزية للكويت، وتحدد سياستها الخارجية في الوقت نفسه، وتلزم الشيخ بالوقوف إلى جانب المجهود العسكري البريطاني ضد العثمانيين في العراق، وبخاصة البصرة وما حولها، «ولم يكن هذا الوضع محل ترحيب عند الكويتيين الذين يميلون إلى

---

(١٨) عبد الله خالد الحاتم، **من هنا بدأت الكويت** (الكويت: دار القبس، ١٩٨٠)، ص ٢ و٩٠ ـ ٩٣.

(١٩) **الكويت قبل النفط: مذكرات س. ستانلي ج. ماليري، الطبيب في البحرين والكويت، ١٩٠٧ ـ ١٩٤٧**، ترجمة وتقديم محمد غانم الرميحي (الكويت: دار قرطاس للنشر، ١٩٩٧)، ص ٥٥.

(٢٠) بيومي، **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨**، ص ١٢ ـ ١٣.

إخوانهم المسلمين وما تمثله الدولة العثمانية من دولة للخلافة الإسلامية»[٢١].

ولا يبدو أن الشيخ مبارك كان متحمساً بأي شكل للتورط في الحرب الإنكليزية ـ العثمانية، بقدر ما كان حريصاً على إنقاذ حليفه المقرب الشيخ خزعل خان في المحمرة، إذ سيطر الإنكليز على البصرة في ٢٢/١١/١٩١٤، «وكان ممّن ناصر الإنكليز في تلك الحرب صديق الشيخ مبارك حاكم المحمرة الشيخ خزعل خان، فخرج الكثير من القبائل العربية لتحارب خزعل وتناصر الخلافة الإسلامية العثمانية حتى وصلوا المحمرة وحاصروا عاصمتها. في هذه الأثناء كان الشيخ مبارك قريباً من المحمرة في سفينته، فأرسل إلى نائبه في الكويت ابنه الشيخ جابر يأمره بأن يرسل له جيشاً من رجال الكويت للقتال إلى جانب الشيخ خزعل.. فأرسل الشيخ جابر إلى التجار والنواخذة ـ قادة السفن ـ لكي يرسلوا له الرجال.. في المقابل كان هناك تحرك مضاد لتوجه الشيخ مبارك ورغبته في الوقوف مع حاكم المحمرة ضد دولة الخلافة الإسلامية، حيث كان الشيخ حافظ وهبه والشيخ محمد الشنقيطي يطوفون على أهل الكويت في دواوينهم ويحثونهم على عدم الخروج لقتال دولة الخلافة لأن من يفعل ذلك يكون مرتداً عن الإسلام، وبالفعل فقد اقتنع عموم رجال الكويت بوجهة النظر هذه فرفضوا طاعة أمر الشيخ جابر، فجاء ٤٠٠ من النواخذة [أي ربابنة السفن الشراعية] إلى الشيخ جابر فأخبروه برفض الناس لقتال الدولة العثمانية، فكانت مفاجأة كبيرة للشيخ لم يعهدها من قبل، فلما أخبر والده الشيخ مبارك بالأمر غضب غضباً شديداً وأخذ يتوعد كل من كان وراء هذا العصيان بالعقاب الشديد»[٢٢]. وقد تمّت السيطرة على هذا النزاع بخروج الشيخين الزائرين محمد الشنقيطي وحافظ وهبة، بعد التعنيف والتهديد بالقتل، من البلاد، حيث اعتبرهما الشيخ مبارك المسؤولين عن هذا التمرد. واكتفى الشيخ مبارك بإرسال ست سفن شراعية مع مئة وثمانين رجلاً لدعم الشيخ خزعل. وكانت هذه الحادثة ذات دلالة لم تُستوعب تماماً آنذاك. فـ «هذا العصيان قد يكون الأول من نوعه في الكويت على المستوى الشعبي، وهو تحرك يتناول ولاء الإمارة وعلاقاتها ووجودها «الدستوري»، فعلى الرغم من

(٢١) الشملان، **من تاريخ الكويت**، ص ٣٢١ ـ ٣٢٨، والغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ١٦٤.

(٢٢) الغزالي، المصدر نفسه، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

توقيع الإمارة على اتفاقية ١٨٩٩ مع الإنكليز «فإن الحاكم ـ الشيخ مبارك ـ لا يستطيع أن يقف خلال الحرب مع مصالح الإنكليز لأن شعبه يرفض»(٢٣).

وتظهر رواية الشيخ الرشيد لمشاهد هذا العصيان مدى عمقه وانتشاره؛ فقد ذهب الكويتيون إلى الشيخ جابر «وقد تأبطوا مسدساتهم، فقالوا له عندما أمرهم بالمسير: لا نسمع ولا نطيع. فقال جابر لماذا؟ فقالوا لأن الطاعة في هذا الأمر معصية.. ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق. فبهت جابر من مفاجأتهم»، ويضيف أن الشيخ مبارك نفسه «خامره شيء من الخوف للحماس الذي انتشرت جذوته بين أحياء الكويت والذي لم يعهد له نظيراً في أيامه كلها، فغيّر لهجته أمامهم وقال: أنا لم أرد رجالاً لقتال وإنما طلبت سفناً لنقل أثاث أخي خزعل وأمواله وعائلته إلى الكويت». وكان من بين ما قاله الشيخ مبارك للشنقيطي وحافظ وهبة في القصر عندما استدعاهما وشدد عليهما اللوم والتهديد، «أنا مسلم عثماني أغار على ديني وعلى دولتي ولا أحب من يتعرضهما بسوء، غير أني اتفقت مع الإنكليز على أمر فيه نفع لي ولبلدي، ولهذا لا أرضى بالطعن فيهم وإن كنت لا أحبهم وديني غير دينهم.» والتفت إلى حافظ وهبة بالذات قائلاً: إن أبناء المدارس في الكويت يجهرون في الشوارع والأسواق بسبّ الإنكليز ومدح الألمان، لا ريب أنهم لصغرهم لا يعرفون إلا ما يلقنهم معلموهم»(٢٤).

عرفت الكويت ما بين ١٧٩٣ ـ ١٩٢٠ العديد من محاولات الوهابيين السلفيين الفاشلة للسيطرة عليها، ضمن التطلعات التوسعية للحركة في الدول والمناطق المحيطة بمنبت الدعوة. وظل المجتمع الكويتي متوازناً، محتفظاً بهويته المتسامحة وانفتاحه النسبي. وفي عقود القرن العشرين المتوالية ازداد إقبال النخبة الرائدة على الأفكار الإصلاحية كما ذكرنا، من خلال زيارة الشخصيات الثقافية والدينية من مصر ودول الشام، ومتابعة الكتب والمجلات وانتشار المذياع والمخترعات الحديثة من دون مقاومة أو تحريم معرقل من رجال الدين. كما تطورت الحركة الوطنية ومطالب المشاركة في إدارة شؤون البلاد باتجاه النضج الدستوري، وتمثل هذا التطور في المجلس الاستشاري سنة ١٩٢١ وانتخابات المجلس البلدي ١٩٣٤ ومجلس الأمة التشريعي في

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٦، والرشيد، **تاريخ الكويت**، ص ٢٩٧ ـ ٢٩٨.

(٢٤) الرشيد، المصدر نفسه.

١٩٣٨ ثم مجلس ١٩٤٠ ومجالس أخرى قبل أن تستقل البلاد وتبدأ الحياة البرلمانية الحالية بصدور قانون الانتخاب في ٦/ ٩/ ١٩٦١[٢٥].

غير أن المجتمع رغم ذلك شهد صراعاً ملحوظاً خلال القرن العشرين نفسه بين المجددين والمحافظين، وبخاصة في ميادين التعليم والدفاع عن الأفكار الحديثة والنظريات العلمية والوعظ الديني. وكان بعض قادة التيار المحافظ من السلفيين التقليديين يزورون الكويت بين الفترة والأخرى. ومن شكاوى مؤرخ الكويت «الرشيد» من أحد هؤلاء، ما يورده في كتابه: «يفد هذا الرجل إلى الكويت من الإحساء فيقيم هناك مدة [أي في الكويت] ينفث فيها سمومه القتّالة، ويسعى في إيقاظ الفتنة النائمة وإضرام نار البغضاء في القلوب، ويستعمل الوسائل العديدة لذلك بلا خوف ولا حياء. تكون الكويت آمنة مطمئنة وما هو إلا أن تطأ قدمه أرضها حتى ينكر الابن على أبيه والأخ على أخيه، وينشر من زيفه وضلاله ما يضج الدين منه، ومن أخفّ ما كان يُحدثُهُ استسهال معتقديه إطلاق الكفر والإلحاد على المسلمين، واستحلال دماء الموحدين، وتقربهم إلى الله بهجر المؤمنين».

ويضيف المؤرخ قائلاً: «حكم بعضهم من جراء تعاليمه بكفر أ. الكبير السيد رشيد رضا واستحلال دمه، حتى حاول أحدهم قتله في السنة التي زار الأستاذ فيها الكويت وترصّد له الطريق الذي اعتاد المرور منه، ولكن من حسن الحظ منع القدر الأستاذ من المرور ذلك اليوم من طريقه، هناك رفعنا أكف الحمد على نجاته..»[٢٦].

كان كثير من الكويتيين من أصول نجدية ومن أتباع المذهب الحنبلي أو المالكي، كما كانوا على معرفة جيدة بأفكار وسلوك جماعة «الإخوان» في نجد، من خلال وسائل عدة، من بينها الزيارات المتبادلة مع أهاليهم في تلك المنطقة والأحاديث المتناقلة، والقراءة. غير أن هذا كله لم يزد النخبة الكويتية، حتى المتدينة والمحافظة، إلا ابتعاداً عن التيار، والضيق بتسرعه في

---

(٢٥) لمراجعة موجزة مركزة حول تطور المجتمع الكويتي الحديث، انظر: عبد العزيز حسين، **محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت**، ط ٢ (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)؛ غانم النجار، **مدخل للتطور السياسي في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، وأيمن الياسيني، **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٥٩ ـ ٦٦.

(٢٦) الرشيد، المصدر نفسه، ص ٩١. صدرت الطبعة الأولى من كتاب الشيخ عبد العزيز الرشيد، الذي كان يعرف نفسه بالحنبلي السلفي، في بغداد عام ١٩٢٦ وأُعيد طبعه عدّة مرّات.

التكفير، وتشدده في فهم الدين، وخشونته في السلوك بما لا يناسب مرونة المجتمع الكويتي. وقد ساعدت عوامل أخرى في ابتعاد هذه النخبة عن التوجه السلفي، ومنها:

١ ـ الطابع الحضري لأغلبية سكان مدينة الكويت آنذاك، ضمن سور المدينة بخاصة عندما بُني عام ١٩٢٠، وكذلك تنوع مذاهبهم، واختلاف نمط معيشتهم (التي كانت تعتمد غالباً على التجارة مع العراق ودول الخليج المجاورة وإيران والهند وأفريقيا، وعلى استخراج اللؤلؤ وصيد السمك) عن نمط الحياة الصحراوية والقروية والقيم القبلية السائدة في نجد وما جاورها، التي اصطبغت غالباً بعقائد «الإخوان» السلفيين وتزمتهم. كما كانت القبائل الكويتية بدورها على خلاف حاد مع السلطات السعودية، وخصومات موروثة مع بعض القبائل المقيمة هناك[٢٧].

٢ ـ عدم تشجيع أسرة الحكم، والنخبة الكويتية التجارية ورجال الدين والثقافة، عامة الجمهور، على اتباع النموذج السلفي الوهابي، محافظة على استقلال البلاد ودوام هوية المجتمع الكويتي. وكان من أسباب هذا الحرص الطبيعة المتوترة للعلاقات السياسية والاقتصادية الكويتية ـ السعودية، خلال هذه المرحلة، والاختلافات المريرة بين القبائل الموالية للطرفين، ومشاكل رسم الحدود، والمعارك والغزوات، التي كان آخرها «معركة الرقعي» سنة ١٩٢٨، التي كان بين القتلى فيها الشيخ علي السالم الصباح، الأخ الأصغر لحاكم الكويت الحادي عشر، عبدالله السالم الصباح (١٩٥٠ ـ ١٩٦٥).

٣ ـ الطبيعة المتسامحة والإصلاحية للنخبة الفكرية الرائدة في نظرتها إلى الحياة الدينية والثقافية في تلك المرحلة، أي في النصف الأول من القرن العشرين عموماً. وقد تأثرت هذه النخبة كما أسلفنا، بمؤثرات ثقافية واجتماعية قادمة من مصر والعراق والشام، كما عاشت بعض رجالاتها في دول متعددة الأديان كالهند، أو متعددة المذاهب كالعراق، التي استقبلت أول بعثة تعليمية من طلبة

---

(٢٧) انظر تفاصيل تدهور العلاقات الكويتية مع الإخوان ابتداءً من عام ١٩١٩، عندما قام أحد قادتهم «هايف بن شقير» ببناء مقرّ للجماعة أو «هجر» في منطقة «جربا» على الحدود الكويتية، ورفض الشيخ سالم لذلك و«قيام بعض أفراد قبيلة مطير بالهجوم على بعض قبائل أطراف الكويت».

انظر: عبد الله محمد الهاجري ومحمد نايف العنزي، **مدخل إلى تاريخ الكويت الحديث والمعاصر** (الكويت: مركز القرين للدراسات التاريخية، ٢٠٠٦)، ص ١٨٣.

الكويت سنة ١٩٢٥، كان بينها الشيخ فهد السالم الصباح، الشقيق الآخر للشيخ عبدالله السالم، والسيد خالد العدساني، الذي تولى سكرتارية مجلس ١٩٣٨ التشريعي، كما بدأ الكويتيون يتوافدون على مصر ودول الشام للدراسة والسياحة. وقد كان هذا الانفتاح على الدول والثقافات دافعاً في ألّا تجد هذه النخبة طموحاتها الفكرية ومثلها السياسية والدينية في التوجه الديني المتزمت.

٤ ـ أضرّ جمود وتشدد «الإخوان» وفتاواهم بالجماعة نفسها في نجد أشد الضرر؛ فقد هيمنوا على جوانب الحياة في المملكة الناشئة، وقاوموا التحديث والتطوير، وعرقلوا التعليم العام وبخاصة تعليم الفتيات، وأفتوا بحرمة مخترعات عصرية لا بد منها كالمذياع والسيارة والصحف، وعارضوا تدريس النظريات العلمية وغير ذلك. ورغم أن «الحركة الوهّابية» ودعوتها السلفية تُصنف عادة ضمن حركات التجديد الدينية، إلا أنها تحولت مع بداية القرن العشرين من خلال «الإخوان»، إلى حركة شديدة المحافظة، اضطرت الملك عبدالعزيز آل سعود نفسه إلى الاصطدام بها، واخضاعها عسكرياً في «معركة سبلة»، في نهاية آذار/مارس ١٩٢٩[٢٨].

٥ ـ بدت الحركة الإسلامية الجديدة «جماعة الإخوان المسلمين» في مصر والشام والعراق، منذ تأسيسها في مصر ١٩٢٨ وانتشارها في دول عديدة، أكثر تقبلاً من الشريحة المتدينة والمحافظة الكويتية، من الدارسين والتجار الذين احتكوا بها، بعد انتقال الحركة إلى القاهرة من الإسماعيلية. وكانت هذه الشريحة المنفتحة، على معرفة جيدة نسبياً بالحركة الإصلاحية الإسلامية، وأفكار الأفغاني وعبده ووريثهما الشيخ رشيد رضا، الذي كان قد زار الكويت وخاض بعض معاركه الفكرية فيها مع متشددي السلف، إلى جانب عبدالعزيز الثعالبي ومحمود شكري الألوسي ومحب الدين الخطيب وآخرين ممّن زار العديد منهم الكويت وخطب في مساجدها أو حاضر في أنديتها. كما أن جماعة الإخوان المسلمين، على الأغلب، بدت للكثير من الكويتيين، أقل تعصباً وأكثر مرونة. وليس هذا بالغريب، ففكرة «الإخوان المسلمين»، كما يصفها مرشدها

---

(٢٨) عن الوهّابية والإخوان وعبد العزيز بن سعود، انظر: ألِكْسي فاسلييف، **تاريخ العربية السعودية**، ترجمة خيري الضامن وجلال الماشطة (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦)، ص ٢٧٠ وما بعدها، وسنت جون فيلبي، **تاريخ نجد ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية**، ترجمة عمر الديسراوي (بيروت: المكتبة الأهلية، ١٩٩٤)، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

ومؤسسها الشيخ حسن البنّا، تضم «كل المعاني الإصلاحية»، وأصبح كل مصلح مخلص غيور يجد فيها أمنيته؛ «فهي دعوة سلفية، وطريقة سُنّية، وحقيقة صوفية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية»[٢٩]. وفي منتصف الأربعينيات من القرن العشرين، تعرّف «عبدالعزيز العلي المطوع» (١٩١٠ ـ ١٩٩٦) على دعوة الإخوان في مصر، وذكرت مجلة **الإخوان المسلمون** الأسبوعية سنة ١٩٤٦، أنه قام بالتبرع لمشروع الجريدة اليومية والمطبعة بمبلغ سخي، وذلك أثناء زيارته لمصر والتقائه الإمام الشهيد حسن البنا، الذي يكنّ له كل الحب والتقدير ويراه مثال المسلم الصادق، والعالم العامل، والداعية القدوة. وقد شهد الاجتماعات للهيئة التأسيسية التي ضمّت المراقبين العامين للإخوان المسلمين، حيث حضر د. مصطفى السباعي ـ المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية، والأستاذ محمد محمود الصوّاف ـ المراقب العام للإخوان المسلمين في العراق، والأستاذ علي طالب الله ـ المراقب العام للإخوان المسلمين في السودان، والأستاذ محمد عبدالرحمن خليفة ـ المراقب العام للإخوان المسلمين في الأردن.. وممثلون عن الإخوان المسلمين في فلسطين والمغرب العربي، ولبنان، وجيبوتي»[٣٠].

ونال شفيق عبد العزيز «عبد الله» كذلك، فرصة اللقاء بالشيخ حسن البنّا في موسم الحج عام ١٩٤٦. وقد اشتهر رجل الأعمال وأحد كبار تجار الكويت السيد عبدالله العلي المطوع (١٩٢٦ ـ ٢٠٠٦)، المكنى بـ «أبو بدر» لسنوات طويلة داخل وخارج الكويت، في مجال العمل الإسلامي، من خلال قيادة جماعة الإخوان ورئاسة «جمعية الإصلاح الاجتماعي» واجهة الجماعة الرسمية، إضافة إلى دعم «الجماعة» في دول عديدة أخرى. غير أن شقيقه الأكبر «عبدالعزيز» هو الذي قام بتأسيس أول شعبة للإخوان في الكويت عام ١٩٤٧، وقد اقترح بنفسه تسميتها «جمعية الإرشاد الإسلامي»، بسبب الحساسية من كلمة «حزب»[٣١].

(٢٩) أيمن الياسيني، **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٥٩ ـ ٦٦.

(٣٠) انظر: رسالة المؤتمر الخامس من رسائل الإخوان، للشيخ حسن البنّا.

(٣١) عبد الله العقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، ط ٣ (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص ٣٨٠.

بدأ نشاط جماعة الإخوان المسلمين في الكويت من خلال إشهار «جمعية الإرشاد الإسلامي» ١٩٥٢ ـ ١٩٥٩، «لنشر الثقافة الإسلامية وتشجيع المجتمع على التمسك بالدين». أصدرت الجمعية مجلة «الإرشاد» الشهرية، وترأس تحريرها المراقب العام للجمعية عبدالعزيز المطوع. كما قامت الجمعية بتأسيس مدرسة تابعة لها هي «مدرسة الإرشاد»، وفتحت كذلك مكتبة الإرشاد ومركز الشباب الرياضي. وهكذا بدأت حركة الإخوان المسلمين نشاطها في مختلف المجالات، ودخل العمل الإسلامي في الكويت بذلك مرحلة جديدة[٣٢].

ثانياً: التيار السلفي

«الجماعة السلفية»، بتكتلاتها، هي ثاني أبرز تيار ديني حركي في الكويت بعد «الإخوان المسلمين» أو «الحركة الدستورية الإسلامية»، كما تسمّى منذ تحرير البلاد عام ١٩٩١. ويمثّل هذان التياران (الإخوان والسلف) مع الجماعات الشيعية، القوة الأساسية للعمل الإسلامي السياسي في هذه البلاد. وتنشط المجموعات الثلاث من خلال مجلس الأمة، وأحياناً ضمن التشكيلة الوزارية نفسها، أي السلطة التنفيذية والمراكز الاستشارية العليا، إلى جانب جمعياتهم الدينية وجمعيات النفع العام والجمعيات المهنية ومراكز العبادة والندوات وأجهزة الإعلام الرسمية والخاصة.

والمراد بـ «الجماعة السلفية» هنا، التيار الذي بدأ ينشط في الكويت منذ سبعينيات القرن العشرين، متّبعاً كما كان يعلن، فكر ومنهج «السلف الصالح»، وتراث التوجّه السلفي، كما صار يُفهم من مؤلفات واجتهادات الشيخين «أحمد بن تيمية» (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨) «وابن قيم الجوزية» (١٢٩٢ ـ ١٣٥٠) قديماً، والشيخ «محمد بن عبد الوهاب» (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) في العهود الحديثة. وكذلك ما يُفهم ويُستخلص من فكر وفتيا شيوخ الهيئة الدينية البارزين اليوم في المملكة العربية السعودية، ومنهم الشيوخ عبدالعزيز بن عبدالله بن باز، محمد ناصر الدين الألباني، محمد بن صالح العثيمين، صالح بن الفوزان، عبد الله بن عبدالرحمن الجبرين، واللجنة الدائمة للإفتاء. ومن شيوخ السلف المعروفين في الكويت الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق، الذي يعدُّ أبرز مؤسسي الجماعة في الكويت.

(٣٢) تتناول الموسوعة جماعة الإخوان المسلمين في دراسة خاصة أكثر تفصيلاً في المحور الخاص بذلك.

ومن المعروف في تاريخ هذا التيار، أن دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، المسمّاة من قبل أنصارها بالموحدّية، ومن قبل خصومها بالوهّابيّة، قد ظهرت في نجد، وانتشرت في الحجاز والإحساء واليمن، ونقلها البعض إلى شمال أفريقيا والهند والبنغال وأندونيسيا. وتجدد ظهور جماعات هذا التيار في أواسط وأواخر القرن العشرين، على نحو أوسع وأكثر تنظيماً في العالمين العربي والإسلامي وخارجهما، وبدعم رسمي بعد عام ١٩٧٤، وبخاصة بعد نجاح الثورة في إيران عام ١٩٧٩، وتضاعف القدرة المالية لدول الخليج النفطية، والأجواء الطائفية المشحونة التي رافقت الحرب العراقية ـ الإيرانية، وبروز المملكة العربية السعودية كقيادة منافسة وأساسية في العالم العربي والإسلامي[٣٣].

عرفت الكويت بعد الاستقلال، النشاط السلفي بشكله المؤسسي الحديث عام ١٩٨١، مع تأسيس «جمعية إحياء التراث الإسلامي»، إلا أن احتكاك البلاد بدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وما نجم عنها من غزوات، يعود إلى أكثر من قرنين. وقد ابتدأت أولى هجمات الحركة الوهّابية لإخضاع الكويت سنة ١٧٩٣. ويقول عثمان بن بشر: «ففي العام ١٢٠٨ غزا إبراهيم [بن عفيصان] إلى جهة الشمال، فأغار على بلد الكويت، وأخذ غنمهم. وكان قد عبّأ لهم كميناً، فظهر عليه أهل البلد، وناشبوهم القتال، ثم خرج الكمين فقتل من أهل الكويت نحو ثلاثين رجلاً»[٣٤].

وكان من أسباب الاحتكاك في الفترات اللاحقة، التي استمرت ـ كما ذكرنا في مدخل المادة ـ إلى عام ١٩٢٠، تكفير الكويتيين لتسامحهم مع التدخين، واتهامهم بعدم الحرص في تطبيق أحكام الشريعة. وكذلك لكون

---

(٣٣) فلاح عبد الله المديرس، **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت**، ط ٢ (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٩)، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣٤) في فتاوى واجتهادات السلفية الحديثة، انظر: خالد بن عبد الرحمن الجريسي، **فتاوى علماء البلد الحرام: فتاوى شرعية في مسائل عصرية** (الرياض: مؤسسة الجريسي، ٢٠٠٩).

في تاريخ ظهور دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، انظر: عبد الله فيلبي، **تاريخ نجد**، تعريب عمر الديراوي (بيروت: المكتبة الأهلية، [د. ت.]).

وفي تاريخ المملكة العربية السعودية انظر: ألكسي فاسيلييف، **تاريخ العربية السعودية** (موسكو: دار التقدم، ١٩٨٦).

وفي الدفاع عن السلفية ومناقشة خصومها، انظر: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، **السلفية وقضايا العصر** (الرياض: مركز الدراسات والإعلام، ١٩٩٨).

الكويت مأوى لبعض القبائل المناوئة للوهابيين لأسباب مختلفة. وقد سبق الإخوان المسلمون التيار السلفي الحديث في الظهور، إذ تمّ إشهار «جمعية الإرشاد الإسلامي» في الكويت كواجهة للإخوان المسلمين عام ١٩٥٢، وتأخر ظهور «جمعية إحياء التراث الإسلامي» السلفية إلى ١٩ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١، أي بعد انفراد الإخوان في هذا المجال لثلاثة عقود.

ساعدت عدة عوامل داخلية وخارجية على ظهور النشاط السلفي كتيار ديني منافس لجماعة الإخوان المسلمين وجماعات التشيع السياسي في الكويت، وصعوده بعد الاحتلال والتحرير، منها:

١ ـ احتواء ضغوط الثورة الإيرانية ١٩٧٩ وبخاصة المذهبية، وذلك بإتاحة المجال لجماعة سنّية منظّمة، تتبنّى مواقف متشددة في الاتجاه المضاد للثورة الإيرانية والمذهب الشيعي. وقد وجدت القوى المحافظة الأشد تخوّفاً من شعارات هذه الثورة، الحليف الأفضل في الجماعة السلفية، وبخاصة أن جماعة الإخوان المسلمين في مصر والكويت، لم تكن واضحة وحاسمة في التصدّي لهذه الشعارات، بل وتؤيد سياسة التقريب بين المذاهب التي كان الشيخ حسن البنّا نفسه من دعاتها عندما انطلقت.

٢ ـ أيّد البعض من داخل الحكومة الكويتية وأسرة الحكم، فكرة إيجاد شيء من التعددية التنظيمية والمنافسة الحزبية بين جماعات الإسلام السياسي، ممّا يوفّر لها هامشاً أوسع للتحرك السياسي؛ وهذا ما يؤكده البرلماني الكويتي السلفي د. وليد الطبطبائي في شهادته بحق الشيخ فهد الأحمد الجابر الصباح، شقيق أمير الكويت السابق، ويقول إن الشيخ فهد كان بطلاً قومياً وعروبياً وإسلامياً محباً لدينه، وإنه «كان من المؤسسين لجمعية «إحياء التراث الإسلامي»»[٣٥]. ويبدو أن الحكومة شجّعت كذلك هذه السياسة بعد مواجهتها، هي والقيادة التقليدية لجماعة الإخوان، صعوبات جمّة في التحكم بالإخوان في الكويت، إثر تنامي نفوذ الجماعة في مصر زمن السادات، وبعد اشتعال الثورة الإيرانية وحرب أفغانستان، حيث شعرت، على الأرجح، بعض الأوساط في

---

(٣٥) في كتاب د. الوقيان فصل كامل عن بدايات التيار الديني السلفي في الكويت قبل الاستقلال، ص ٢١١ ـ ٢٦٧. انظر: الوقيان، **الثقافة في الكويت: بواكير ـ اتجاهات ـ ريادات**، ص ٢٣٣، وعثمان بن عبد الله بن بشر، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ١٢١٠ ـ ١٢٩٠هـ، ٢ ج، ط ٤ (الرياض: إصدارات دارة الملك عبد العزيز، ١٩٨٢)، ج ١، ص ٢٣٩.

الدولة، أن امتدادات وعلاقات ومناورات الإخوان المسلمين، خارج قدرة السلطة على التحكم والتوجيه.

٣ ـ تنامي حجم المجتمع الكويتي وزيادة عدد الشباب، ومجالات التنافس السياسي والهيمنة والحركة، بما كان أسرع من قدرة «الإخوان» على الاستيعاب. كما أن الدعاية السياسية المضادة للإخوان في المجتمع الكويتي، تحت تأثير «حركة القوميين العرب» والدعاية الناصرية الواسعة التأثير حتى وفاة عبدالناصر عام ١٩٧٠، عمّقت النفور منهم، وهيّأت المجال لجماعة إسلامية منافسة لهم وكان الإخوان من جانبهم قد طوّروا بعد كل هذه السنوات، موانع تنظيمية، لاصطفاء من ينال ثقتهم ويستفيدون منه، فلم يكن دخول حركة الإخوان سهلاً سريعاً لكل الراغبين، والمناصب العليا أبعد منالاً للطموحين.

٤ ـ بدأت الجماعة السلفية الكويتية في أوساط الحضر، ولكنها تحولت مع الوقت إلى قوة استقطاب وتأثير لأبناء القبائل، وأداة فعّالة في العمل البرلماني والطلابي والجمعيات التعاونية وغيرها. فقد ارتفعت اليوم نسبة المكوّن القبلي إلى ما يقارب أو يزيد على ٥٠ بالمئة من السكان الكويتيين، ووجد الكثير من شباب القبائل ونخبتها أنفسهم بعيدين عن مواقع التأثير السياسي والاقتصادي، وغير قادرين على ترجمة قوتهم العددية إلى نفوذ ملموس. ولما كانت الجماعة السلفية في فكرها وشعاراتها وأسلوب ممارستها للتدين أقرب إليهم، وبخاصة إلى البسطاء والشعبيين منهم، ازدادت السلفية وجمعياتها نفوذاً في أوساطهم. وقد حاولوا في مرحلة لاحقة اختطاف القيادة السياسية والدينية من «جمعية إحياء التراث»، كما سنبيّن بعد قليل، لكنهم أخفقوا لتعجلهم، وافتقارهم إلى القوة المالية وإلى الدعم الكامل من السلطة السياسية، ولعدم تعاطف السلفيين «الحضر»، خارج الدوائر القبلية معهم. كما أن هذه الحركة الانشقاقية التي سمّت نفسها بـ «السلفية العلمية»، تبنّت الكثير من الأفكار الدينية التي اعتبرت متشددة، والتي عزلتها عن التوجه العام.

٥ ـ كان عدوان نظام صدام حسين على الكويت واحتلالها في ٢ آب/ أغسطس ١٩٩٠ امتحاناً قاسياً للحركات الإسلامية في كل مكان، وبخاصة لجماعات الإخوان المسلمين، إذ لم تنظر الجماعة في بقية الدولة العربية نظرة الكويتيين إلى الحدث الجسيم. ورغم تعاطف الجماعة السلفية مع الجانب العراقي في حربه مع إيران، وبخاصة في السنوات اللاحقة قبيل الاحتلال،

ومحاولتها إضفاء الهالة القومية والمذهبية على دور النظام العراقي[٣٦]، إلا أن صورة الجماعة السلفية في الداخل لم تتأثر، لمحدودية النشاط السلفي السياسي على الصعيد العربي والدولي مقارنة بالإخوان، الذين وجدوا أنفسهم في موضع الدفاع عن النفس والتبرير فترة طويلة. كما كانت القيادات السلفية موجودة داخل الكويت المحتلة، لم تخرج طوال فترة الاحتلال. ولا شك أن وجود هذه القيادة بين الناس، وعلاقاتها اليومية بها خلال تلك المحنة، قد عززت مكانة الجماعة. وتشير مصادر «الجماعة السلفية» إلى أنها كانت وراء تشكيل «اللجان الشعبية» أثناء الاحتلال في مختلف مناطق الكويت، والمساهمة في المقاومة المسلحة، وتوزيع المنشورات السياسية، والتعليمات الإرشادية للمواطنين. كذلك اتخذت «الجماعة السلفية» موقفاً صريحاً من الجماعات والحركات الدينية التي أيدت النظام العراقي من احتلاله للكويت، ودعت «جماعة الإخوان المسلمين في الكويت بأن تتخذ موقفاً واضحاً وصريحاً من هذه الجماعات والحركات التي وقفت مع النظام العراقي».

من جانب آخر، أجبرت ظروف الاحتلال ومخاطر الحرب الكثير من سكان الكويت على النزوح إلى دول الجوار، بينما عاد غير الكويتيين في الغالب إلى بلدانهم.

ولما كان الكثير من الكويتيين قد لجأوا إلى المملكة العربية السعودية، وبخاصة أبناء القبائل وعائلاتهم، وأقاموا فيها خلال أشهر الاحتلال السبعة، فقد تأثر الكثير من هؤلاء على نحو خاص، بالأسلوب المعيشي والنمط الاجتماعي والتعليمي والديني الذي عايشوه هناك، ورغب بعض هؤلاء، لدى عودتهم في ١٩٩١، أن يقيموا في الكويت، من خلال الجماعة السلفية ومناصريها، هيئة دينية تنفيذية، كجماعة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، الناشطة بالسعودية، لفرض الأوامر والنواهي ومعاقبة المخالفين وإقفال المحال وقت الصلاة وغير ذلك. ورغم فشل تلك المحاولة بعد حملة إعلامية قوية في الصحافة الكويتية ضدها، وعدم تقبل نخبة البلاد لها، إلا أن الدعوة إلى إقامة ما يماثل هذه الهيئة، لا يزال يهدد الحريات الاجتماعية في الكويت بين حين وآخر.

---

(٣٦) الوطن (الكويت)، ١٠/ ٤/ ٢٠١٠.

٦ ـ استقطبت جماعتا الإخوان والسلف، إلى جانب الحضر وأبناء القبائل، عدداً كبيراً من ذوي الأصول الفارسية السنّة، أو المهاجرين إلى الكويت من بلاد فارس ومناطقها الجنوبية. وقد اتجه الكثير من الشيعة إلى جماعات التشيع السياسي، فيما وجد عدد من المنتمين إلى مذهب أهل السنّة وعاءهم الحركي المناسب في جماعتي الإخوان والسلف.

٧ ـ خضعت الكويت ونخبها للتيارات السياسية في محيطها العربي والإقليمي. واتسمت التيارات التي حظيت بسعة الانتشار في الكويت، كحركة «القوميين العرب» أو جماعة الإخوان المسلمين» وغيرها، بأن تكون امتداداً لحركات وأحزاب مؤسسة في الخارج، أي في البلدان العربية غالباً. فقد تأسست «حركة القوميين العرب» في بيروت ودول الشام عموماً، وكان محورها القضية الفلسطينية بعد وقوع نكبة ١٩٤٨. أما الإخوان المسلمون فجماعة تأسست في مصر عام ١٩٢٨، وانتشرت جماعة مماثلة مرتبطة بها بعد ذلك. ولم ينتبه الكويتيون إلا في مرحلة متأخرة إلى ضرورة الانطلاق من تجاربهم ومصالحهم الوطنية بدلاً من الشعارات العقائدية والتبعية الحزبية. ولم تشذ «الجماعة السلفية» عن هذا، فهي من الناحية الفكرية العقيدية مجرد امتداد للفكر السلفي واجتهاداته، من دون أن تبذل الجماعة الجهد في دراسة المجتمع الكويتي من ناحية التركيب والتاريخ والمصالح والتوازنات وغير ذلك. ولا تزال تتأثر بالاجتهادات والفتاوى الواردة من المرجعية السلفية خارج الكويت، وبخاصة كبار شيوخ الدين في الهيئات الدينية السعودية. وكانت هذه الهيئات قد عملت منذ عام ١٩٧٤ على تأسيس الجماعات السلفية في مختلف دول العالم، وضاعفت مجهودها بعد نجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، ونشوب الصراعات السياسية والطائفية إثر الحرب العراقية ـ الإيرانية، وغير ذلك[٣٧].

٨ ـ تأثرت البيئة الدينية الكويتية بتراث السلفية من خلال المذهب الحنبلي المنتشر في نجد خاصة، وكذلك بتأثير الجوار الجغرافي ورحلات الحج وغير ذلك. وعندما بدأ النشاط السلفي في تجميع الأتباع وبناء الجماعة خلال سبعينيات

---

(٣٧) فلاح عبد الله المديرس، **الجماعة السلفية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٩)، ص ٢٨ ـ ٢٩. ولمزيد من التفاصيل حول موقف الجماعات الإسلامية من احتلال الكويت وحرب ١٩٩١، انظر: **الحركات الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج**، تحرير جيمس بيسكاتوري؛ ترجمة أحمد البغدادي (الكويت: مؤسسة الشراع العربي، ١٩٩٢).

القرن العشرين، اعتمد على أربعة مصادر: أعضاء جماعة الإخوان القريبين فكرياً وعقيدياً للسلف، جملة المتدينين والمحافظين والمداومين على الصلاة في المساجد التي كانوا ينشطون فيها، وطلبة المناطق القبلية في جامعة الكويت، ثم أخيراً، الأهم من كل ذلك، الدارسون في جامعات المملكة العربية السعودية. لذلك تجد أن معظم دكاترة كلية الشريعة من جامعة الكويت من السلفيين، ومن خريجي الجامعات السعودية. ومن المهم أن نذكر أن الجماعتين قد تبادلتا اقتباس الكثير من الأفكار والأساليب، «فأضحوا يتشابهون في كثير من الأمور»[٣٨].

٩ ـ برز الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق السيد يوسف[٣٩]، وهو من أصل مصري كان مقيماً في السعودية، في إرشاد وتوجيه الجماعة السلفية بعد انتقاله إلى الكويت عام ١٩٦٦، مع مجموعة من الشيوخ الآخرين، ومنهم محمد الأشقر وعمر الأشقر. وقد جاء إلى الكويت من خلال «جمعية الإصلاح الاجتماعي»، التابعة للإخوان وذات الصلة الوثيقة بالأوساط الدينية السعودية منذ سنوات الصراع المصري ـ السعودي، واضطهاد الإخوان في مصر بعد عام ١٩٥٤، ولجوء بعض رموز الإخوان من مصر وسورية وغيرها إلى المملكة وبلدان الخليج العربية الأخرى. وقد بدأ الشيخ عبدالخالق بتقديم الدروس والمحاضرات لتنمية الجانب العقيدي لدى شباب الإخوان خصوصاً، حيث كان الكثير من الإخوان ولا يزالون يتّبعون المنهج السلفي في العقيدة. إلا أن الشيخ سرعان ما وجد الفرصة للخروج من إطار جماعة الإخوان؛ فهو «بعد ذلك تعاون مع عبدالله السبت، الذي يقود حركة سلفية بعيداً عن الإخوان المسلمين. هذا التعاون أدى إلى انتقال الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق إلى الدعوة السلفية الناشئة، فاستقطب معه عدداً من الشباب المؤمنين بفكره، وبدأت تتشكل جماعة سلفية في عام ١٩٧٤»[٤٠].

---

(٣٨) خالد أبو الفضل، **السرقة الكبرى**، ترجمة علي أحمد عبد الله (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ٧٦.

(٣٩) ولد الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق في مصر عام ١٩٣٩، وهاجرت أسرته إلى المدينة المنوّرة في العام ١٩٤٥. وكان والده من المجاهدين الفلسطينيين عام ١٩٣٩ و١٩٤٨ ومن رجال الدعوة والتعليم. درس الشيخ عبد الرحمن في الجامعة الإسلامية بالمدينة عام ١٩٦١ وتخرّج عام ١٩٦٦، ليتوجه إلى دولة الكويت ويستقرّ فيها. انظر: الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٢٩٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

لم يسد التفاهم بين الإخوان والسلف طويلاً، رغم الكثير ممّا هو مشترك. والواقع أن الخلاف بينهما، وأحياناً الاقتتال من الظواهر المشاهدة في بعض الدول الإسلامية. دبّ الخلاف بين الجماعتين لعدة أسباب؛ فالإخوان يغلب العمل السياسي على تحركهم ممّا يحتّم الكثير أو القليل من المرونة والمراوغة. وقد اعتبر السلفيون ذلك نقصاً في تربية الأعضاء على سلامة العقيدة ونقائها. وقد حاول السلفيون فترة، فيما يبدو، الابتعاد عن العمل السياسي والبرلماني صوناً للجماعة من التأثر بأجوائها ومستلزماتها، ولكنهم أنهوا ذلك التردد، ربما بتوجيه رسمي من الدولة بحكم علاقة بعض كبار المسؤولين بالجماعة منذ تأسيسها، فقرروا دخول مجلس الأمة والانتخابات والجمعيات التعاونية والعمل الطلابي والوظائف العليا وغير ذلك. وقادهم هذا كله إلى صراع لا يهدأ مع منافسيهم من الإخوان المتحكمين لسنين طويلة بكل هذه المجالات. وكان الاختلاف الثالث العمل الدعوي في المساجد. «فالسلفيون انتشروا في مساجد المناطق الداخلية مثل كيفان والفيحاء والقادسية، وكان الإخوان يستقطبون الأتباع في المساجد، فأصبحت بعض المساجد داخل الديرة محل مواجهة وصراع يومي وتسابق لالتقاط أي مُصَلٍّ جديد يدخل المسجد لضمه إلى الجماعة والدعوة»[٤١].

ترددت الجماعة السلفية في البداية لصغر حجمها ومحدودية خبرتها مقارنة بالإخوان، بالدخول في الصراعات الانتخابية. ويبدي الشيخ عبدالخالق مثلاً، في كتابه **فصول عن السياسة الشرعية**، موقفاً سلفياً تقليدياً من الحكّام وولاة الأمر ومخاطر العنف في العمل السياسي، فيؤكد «أن أهل السنّة وعلماء السلف قديماً وحديثاً قالوا بتحريم إنكار منكر الإمام المعلن باليد، وأنه لا يجوز إنكار منكره إلا باللسان والقلب فقط»، كما ويخصص الكثير من محتويات الكتاب لنقد فكر وممارسة العنف الديني في مصر[٤٢]. كما أن الجماعة السلفية اقتبست عديداً من آليات العمل السياسي مع تأسيس «جمعية إحياء التراث الإسلامي» عام ١٩٨١، وشاركت في النشاط الطلابي عام ١٩٨٠ بقائمة «الاتحاد الإسلامي»، وأصدرت فيما بعد، عام ١٩٨٩، مجلة **الفرقان**، لتنافس مجلة **المجتمع** الشهيرة التي يصدرها الإخوان منذ عام ١٩٧٠.

---

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٠٥.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

كان السلفيون فيما يبدو قد استعدوا لانتخابات عام ١٩٨١ بدعم وتأسيس «جمعية إحياء التراث» التي تمثلهم. وقد ترشح اثنان من قادتها، خالد بن سلطان بن عيسى وجاسم محمد سعود العون، لخوض هذه الانتخابات، تحت شعار تعديل المادة الثانية من الدستور وجعل الشريعة الإسلامية «المصدر الرئيسي للتشريع»، وفاز كلاهما(٤٣). وكان من إنجازات الإسلاميين في مجلس ١٩٨١ صدور قانون إنشاء بيت الزكاة، إلى جانب محاولة قدّمها ٤٧ من أصل خمسين نائباً بتعديل المادة الثانية، ومواد أخرى اقترحت الحكومة تغييرها، ولم تنجح المحاولة بعد جلسات عديدة. وقد كرست هذه الانتخابات وجود جماعتين إسلاميتين أساسيتين في الكويت، وحسمت الموقف الفقهي حول شرعية دخول البرلمان بعد جدل طويل. وحملت الدورة الانتخابية اللاحقة، عام ١٩٨٥، أول انقسام علني لمرشحي الجماعة السلفية، حيث رشح أحد مؤسسي الجماعة نفسه، بينما رأت الجماعة ترشيح عضو آخر، وقد فاز مرشحان من السلف، في حين تسبب الانقسام في أن يخسر خالد بن عيسى مقعده. تم حل البرلمان تعسفياً في ١٩٨٦/٧/٣، وسط معارضة «القوى الوطنية»، وجرى اعتقال أحد نواب الجماعة السلفية، إلا أن السلفيين لم يشاركوا بفاعلية في التحرك الشعبي للمطالبة بعودة الحياة البرلمانية(٤٤).

كان مؤسس الجماعة السلفية ومنظّرها «الشيخ عبدالرحمن عبدالخالق»، قد وضع «الأسس الشرعية» لدخول الجماعة البرلمان في بعض كتبه، منها دفاعه عن العمل السياسي واعتراضه على القائلين بأنها «مشغلة عن الدعوة إلى الله»، ودعا إلى أن يكون «العمل السياسي الإسلامي.. في ذاته دعوة إلى الله.. فالسياسة الإسلامية تختلف شكلاً ومضموناً عن السياسة الجاهلية المادية الخبيثة»، وأضاف: إن «السياسة الإسلامية سياسة طاهرة، تبتغي رفع شأن الإسلام والمسلمين، وتكريم أهل الدين وتحقير الكفر والكافرين»، وانتهى إلى القول، «بهذا المفهوم الذي ننادى به للعمل السياسي الإسلامي، نقول: إنه ليس مشغلة عن الدعوة بل هو الدعوة ذاتها، وهو الجهاد ذاته»(٤٥).

(٤٣) عبد الرحمن عبد الخالق، **فصول عن السياسة الشرعية** (القاهرة: دار التقوى، ١٩٨٣)، ص ١١٤ و١٦٦.

(٤٤) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

ورغم دخول التيار السلفي البرلمان وقيام «جمعية إحياء التراث» وفق القوانين المرعية، فإن الهيكل التنظيمي للجماعة مغلف بالسرية، حيث لا يُعرف أعضاء الهيئة التأسيسية وقادة الجماعة، وليس ثمة أسلوب محدد للانضمام إلى الجماعة، حيث العضوية انتقائية عبر مراحل معينة(٤٦). تنفي الجماعة علاقتها بالجمعية، رغم أنها، أي الجماعة، تنشط من خلال اللجان التي شكّلتها الجمعية ومن خلال فروعها المنتشرة بالبلاد. ومن نشاطاتها المخيمات الربيعية في بر الكويت، وإدارة مراكز الشباب، واللجان النسائية، وتوزيع المواد السمعية والبصرية والكتيبات. وتتم في المخيمات الدعوة إلى الفكر السلفي عبر المحاضرات والدروس الدينية(٤٧).

قام الإسلاميون من إخوان وسلف وشيعة بدور فعّال في مجال الصمود تحت ظروف الاحتلال عام ١٩٩٠. وهذا ما يفسّر جوانب من نجاحهم في استعادة مواقعهم السياسية بسرعة وثقة. وكانت باكورة نشاط الجماعة بعد التحرير المشاركة بالتوقيع على بيان «الرؤية المستقبلية لبناء الكويت الجديدة»، حيث تبنّت الجماعة تدريجياً تسمية «التجمع الإسلامي» الذي أطلق على الجناح السياسي لها، ثم تغيرت إلى «التجمع الإسلامي الشعبي»؛ وبعد انتخابات مجلس الأمة لعام ٢٠٠٣، بدأ تداول اسم «التجمع الإسلامي السلفي»، واتسع بشكل ملحوظ نشاط الجمعية وكثرت لجانها على مستوى قارات العالم.

فاز في انتخابات عام ١٩٩٢ ثلاثة من سبعة أشخاص رشحهم لعضوية مجلس الأمة الكويتي «التجمع الإسلامي السلفي»، وكان أبرز أعمالهم في المجلس «تقديم اقتراح بمشروع قانون لإنشاء الهيئة العامة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، حيث تشكلت بعد التحرير من السلفيين بعد أن أعجبتهم التجربة السعودية، وخاصة من عاش منهم بالمملكة خلال فترة الغزو العراقي للكويت، وقد تولّى مقرر الأمانة العامة للهيئة ـ التي استمرت بشكل غير قانوني ـ

---

(٤٦) عبد الرحمن عبد الخالق، **المسلمون والعمل السياسي**، ط ٢ (الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٦)، ص ٦٦ ـ ٦٧.

للشيخ عبد الخالق كتب وكراريس عديدة منها: **فصول في السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله**؛ **المسلمون والعمل السياسي**؛ **خطوط رئيسية لبعث الأمة الإسلامية**؛ **الحد الفاصل بين الإيمان والكفر**.. وغيرها.

وعن تأثير السلفية في الوسط الديني الكويتي، انظر: دغش بن شبيب العجمي، **أمراء وعلماء من الكويت على عقيدة السلف** (الكويت: مكتبة الإمام مسلم، ٢٠٠٨).

(٤٧) المديرس، **الجماعة السلفية في الكويت**، ص ١٠.

د. وليد الطبطبائي، «ولكن لم يكتب للمشروع الإقرار، حيث عارضه الليبراليون بشدة، كما عارضه النواب الشيعة»[٤٨].

تعرضت الجماعة لهزة أخرى في انتخابات ١٩٩٦ بدأت بإقدام النائب السلفي جاسم العون، الذي تولى مناصب وزارية عامي ١٩٩٢ و ١٩٩٤، على استقبال ومصافحة بعض الفنانين والفنانات وتبادل معهم الأحاديث الودية. فغدا هذ التصرف محوراً للخلاف في هذا الانتخابات، كما أن ظهور محورين أتاح الفرصة لنجاح د. وليد الطبطبائي كسلفي «مستقل»، وإن فاز نواب سلفيون في دوائر أخرى. وفاز في انتخابات عام ١٩٩٩ مرشحان عن «التجمع الإسلامي الشعبي» السلفي. وعندما تم تعيين السلفي «أحمد باقر» كان هذا التوزير سبباً في خلاف حاد مع الإخوان ممثلين في «حدس». وحمل مرشحو السلف لقب «التجمع الإسلامي السلفي» في انتخابات ٢٠٠٣، التي فاز فيها مرشحان، وكذلك في انتخابات ٢٠٠٦، في حين ازداد عددهم في انتخابات ٢٠٠٧ إلى خمسة أعضاء من مرشحي السلف. وفاز اثنان من السلف في انتخابات ٢٠٠٩، إلى جانب د. وليد الطبطبائي الذي يمثل «الحركة السلفية»، مستقلاً عن التجمع الإسلامي السلفي، في حين خسرها ثمانية من السلفيين[٤٩].

وكان باقتراب انتخابات ١٩٩٦ قد وقع انشقاق في الجماعة لتظهر «الحركة السلفية العلمية». ومن المعروف أن الشيخ أحمد فهد الأحمد الجابر الصباح، كان يحضر الاجتماعات التي وضعت النظام الأساسي لهذه الحركة[٥٠]. وقد تولّى الأمانة العامة للحركة أستاذ كلية الشريعة «حامد بن عبدالله الأحمد العلي»، ثم تولّى المنصب بعد أربع سنوات أستاذ آخر من كلية الشريعة، «د. حاكم عبيسان المطيري»، وكلاهما ممّن درسوا في الكليات الدينية السعودية (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة أم القرى بمكة المكرمة).

كان انشقاق «الحركة السلفية العلمية» عن «التجمع السلفي» و«جمعية إحياء التراث» الخاضعتين لما قد يعتبر هيمنة «السلفيين الحضر» وممثلي بعض

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١١ ـ ١٢.

(٤٩) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٢٥٥.

(٥٠) صالح السعيدي، **السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع** (الكويت: [د. ن.]، ٢٠١٠)، ص ١٣٥.

العائلات الكويتية الكبيرة، المقربة نسبياً من الحكومة، تعبيراً عن فشل التيار السلفي والجمعية في الاستجابة لطموحات ومطالب الكتلة القبلية الآخذة في الازدياد داخل الجماعة منذ انتخابات ١٩٨٥. وقد حققت الحركة الجديدة المنشقة نتائج انتخابية جيدة نسبياً عام ١٩٩٩، عندما تفوّق مرشحها «د. عواد برد العنزي»، على مرشح التجمع السلفي «مفرج نهار». وقد دخلت انتخابات ٢٠٠٣ وهي أكثر استعداداً، إلا أن الحركة شهدت تحولاً داخلياً فغلب عليها الطابع القبلي الكامل، ثم ألغت صفة «العلمية» من اسم الحركة، وعمدت إلى تأسيس ما يشبه التنظيم الواجهي في ٧ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٥، حيث عقد المؤتمر التأسيسي لما سُمّي بـ «حزب الأمة». وقد استخدم الحزب بعض الشعارات العامة حول التعددية والمحافظة على الحريات، ولكن لم ترد في أوراق الحزب أية إشارة إلى اسم الكويت أو مصطلح الديمقراطية والدستور، مما يخرجه أساساً من إطار الحركات الدينية الكويتية[٥١].

وقد برز الشيخ حامد العلي فيما بعد في مجال الإنترنت، وذاع اسم موقعه الإلكتروني منذ عام ٢٠٠٣، الذي كرّسه لدعم الجماعات السلفية المقاتلة ضد القوات الأمريكية في العراق.

ولا يتسع المجال في هذا الاستعراض التمهيدي لأن نناقش القضايا والاهتمامات التي حرصت السلفية على إعطائها الأولوية في كتيباتها وخطبها وعملها البرلماني، وسنكتفي بإشارة سريعة إلى موقفها من حقوق المرأة السياسية؛ فهي مبدئياً لا ترحب بوجود المرأة العلني في أي مجال عام خارج المنزل. وفي الجدل الواسع الذي دار عام ٢٠٠٥ حول إقرار حقوقها البرلمانية، أصدرت الحركة السلفية بياناً مؤيداً للمرأة، «إلا أنها سرعان ما أعلنت نفيها حول ما ورد في البيان مؤكدة أنها ضد الحقوق إلا أنها تحترم وجهة النظر الأخرى، وأنها قضية اجتهادية شرعاً يسوغ فيه الاختلاف»[٥٢]. وممّا زاد من انقسام الحركة في البرلمان تصويت النائب د. عواد برد لصالح مشاركة المرأة، مما أدى إلى عدة استقالات بين قادتها[٥٣]. وكان السلفيون قد أعلنوا في عام

---

(٥١) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(٥٣) انظر: هيلة المكيمي، «العوامل المؤثرة في حصول المرأة الكويتية على حقوقها السياسية،» **مجلة العلوم الاجتماعية** (جامعة الكويت)، السنة ٣٨، العدد ٣ (٢٠١٠)، ص ٤٢.

١٩٩٩ موقفاً مناهضاً للمرسوم الأميري الداعم لمشاركة المرأة السياسية، وحذرت الحركة السلفية من «الانسياق وراء الدعوات لتحرير المرأة واقحامها بما يعود بالمفسدة والضرر على مجتمعنا»[٥٤].

• نظرة اجمالية وتقييم

١ ـ تحولت السلفية في الكويت مع مرور ثلاثة عقود على ظهورها السياسي والحركي، إلى قوة اجتماعية مؤثرة، رغم انقساماتها وصراعاتها الداخلية. ولا شك أن اعتمادها في التنامي على التوجهات المحافظة، والمخاوف المذهبية، وتبنّي مصالح القبائل، ونيل الدعم الحكومي والإقليمي، يرشحها للمزيد من الهيمنة على مستقبل الإسلام السياسي في الكويت. غير أن السلفية تجابه بيئة خليجية غير موائمة، وذلك بتزايد مطالب الحريات الاجتماعية والاتجاهات الديمقراطية والإصلاحية الانفتاحية في دول مجلس التعاون، وتهددها كذلك محاذير دولية وبخاصة بعد أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، والحرب الأمريكية في أفغانستان، وكل الحملة الدولية ضد الإرهاب والتشدد الديني. وتُعتبر الجماعة السلفية عادة ضمن الجماعات الدينية المتشددة، حيث تدعو مثلاً إلى «عدم مشاركة النصارى في مناسبات أعياد الميلاد، وعدم إلقاء التهنئة عليهم أو إرسال بطاقات التهنئة، وعدم استيراد وبيع وتوزيع بطاقات التهنئة بمناسبة أعياد الميلاد، كما يتبين ذلك من أحد بياناتها. كما أشرفت وطبعت وتولت توزيع كتاب بعنوان «فتاوى في معاملة الكفّار»، الذي تضمّن أحكام الإسلام في أمور معاملة الكفّار، والذي يحرم استخدام العمالة غير المسلمة. واتخذت الجماعة السلفية كذلك مواقف متشددة من الشيعة حيث يقول جاسم العون: «إن الجماعة السلفية تختلف عن الشيعة بالأصول لا في الفروع». ونشطت العناصر الطلابية المنتمية إلى الجماعة

---

(٥٤) انظر مجلة الجماعة السلفية **الفرقان**: «تداعيات إقرار قانون المرأة في مجلس الأمة،» **الفرقان**، العدد ٣٤٤ (٢٣ أيار/ مايو ٢٠٠٥)، وقد جاء في المقال: «المفاجأة ظهرت عندما صوّت د. عواد برد مع القانون رغم أنه كان من أشدّ المعارضين سابقاً، لا سيما وهو أستاذ العقيدة وخطيب مفوّه ومن سكان الجهراء المحافظة، ولم يُظهر أيّ مبرّر لهذا التغيير في الرأي» (ص ١٤).

ومّما يلفت النظر، رغم كل المعارضة لنيل المرأة حقوقها السياسية من قبَل الإخوان والسلف، منذ أن طرحت الفكرة عام ١٩٧١ أو صدور المرسوم الأميري الذي يجيز لها ذلك، أن الجماعتين انتقلتا فوراً بعد ذلك إلى الاستفادة من الأصوات النسائية في كلّ انتخابات كويتية، وتجهيز «الخيام النسائية» والمحاضرات واللقاءات النسائية ودعوة المرأة بحماس، لأن تنتخب مرشحيهما.

السلفية.. على تنظيم معرض لبيع الكتب وأشرطة الكاسيت التي تعرّضت إلى أتباع أهل البيت [أي الشيعة] ووصفتهم «باليهود والنصارى والمجوس، مما خلق ردة فعل عند الشيعة»[٥٥].

٢ ـ لا تنحصر عدائية أفكار السلفية ومنظومة ثيولوجيتها القروسطية تجاه الآخر، بالنصارى واليهود، والمرأة والشيعة، والمذاهب السنية المختلفة كالأشعرية والمتصوفة والمعتزلة، وكل الأديان الأخرى «الكافرة»، فحسب، بل هناك رفضها الدائم لبناء الكنائس والمعابد وإزالة الموجود منها في البلاد. ويمثل المجتمع الكويتي، بدستوره وتعدديته الثقافية والسياسية والمذهبية وحرياته وثرائه ومصالحه شديدة الارتباط بالمصالح الدولية، ونفور شرائح اجتماعية واسعة، داخل الحضر والقبائل، من النموذج السلفي في الحكم والادارة والتدين، وغير ذلك، تحدياً ثانياً للتيار السلفي.

ومما يضعف قدرة «السلف»، أو أي جماعة إسلامية أخرى، في الهيمنة السياسية أو الدينية على البلاد، عدم امتلاك هذه التيارات والجماعات أي شرعية سياسية أو تاريخية، خارج ما يمنح الدستور بقية التيارات. ومن هنا، فوضع السلفيين أو الإخوان أو عموم شيوخ الدين في الكويت، لا يماثل وضع الهيئة الدينية ورجال الشريعة في المملكة العربية السعودية، أو الحوزة الدينية والمرجعية الشيعية في جمهورية إيران الإسلامية.

٣ ـ ثالث التحديات التي لا يستهان بها في طريق نمو الجماعة السلفية وانتشارها، هو جماعة «الإخوان المسلمون»، والمتمثلة في الكويت بـ «الحركة الدستورية الإسلامية» أو «حدس» اختصاراً. فرغم أن أيديولوجية «الإسلام السياسي» تجمعهما، إلا أن عوامل أخرى تفرقهما. وفي الكويت تتصارع الجماعتان على مدار العام في المجالات السياسية والاقتصادية، وعلى المغانم الإدارية وغيرها، ولا تنجح المساعي والوساطات دائماً في توحيد جهودهما أو حل خلافاتهما، وبخاصة التعقيدات والحسابات الانتخابية.

ويتهم السلف الإخوان عادة، وهذا ما نراه داخل الكويت وخارجها، بإهمال قضايا العقيدة، وتغليب المصالح السياسية وضعف التدين، فيما يعتبر الإخوان السلفيين جماعة متعصبة متشددة لا تعرف كيف ترتب الأولويات

---

(٥٥) المكيمي، المصدر نفسه، ص ٣٨.

السياسية والدينية والحركية، وتثير معارك كبرى لأسباب واهية[٥٦].

٤ ـ رابع أهم التحديات أمام الجماعة السلفية الكويتية، أن تحتفظ بوحدتها الفكرية وأهدافها السياسية في وجه تضارب المصالح المادية والحزبية لبعض المتنفذين فيها، ومختلف الضغوط على أجنحتها، ونجاحها في التوفيق بين مصالح القطاعات الحضرية والقبلية. ومن الأكاديميين الكويتيين من يرتاب في النشاط الإسلامي الخليجي كله، مثل د. عبد الله النفيسي، الذي صرّح للصحافة المحلية قائلاً «أنا أشك أن هناك خطاباً إسلامياً في الخليج، هذه الجماعات الموجودة في الخليج هي جزء من النسيج الاجتماعي أكثر منها جزءاً من الخطاب الإسلامي، فالنسيج الاجتماعي في الخليج والجزيرة مازال قبلياً ومحافظاً عروبي النزعة ومحافظاً على التقاليد ويهاب الأفكار الجديدة»[٥٧]. وربما كانت هذه الرؤية تجد بعض ما يؤيدها في هذا التيار أكثر من غيره.

ثالثاً: حزب التحرير

من الجماعات الإسلامية الكويتية الأقل بروزاً «حزب التحرير»، وهو امتداد تنظيمي يتبع نفس الحزب الذي تأسس وانتشر بعد ١٩٥٢ في فلسطين والأردن وغيرها، على يد الشيخ «تقي الدين النبهاني» (١٩١٤ ـ ١٩٧٧). ظهر نشاط الحزب في الكويت مع أوائل الخمسينيات بعد تأسيسه، وحمله

---

(٥٦) المديرس، **الجماعة السلفية في الكويت**، ص ١٣ ـ ١٤.

(٥٧) من محاولات توضيح الفوارق بين الإخوان والسلف في الصحافة الكويتية مقال للكاتب «حمد الناشي» في: **الوطن**، ١٣/ ٧/ ٢٠٠٨، جاء فيه: «كثيرون هم الذين يتساءلون عن الفرق بين السلف والإخوان اللذين يعتبران من أهم التيارات الإسلامية ظهوراً ونشاطاً على المستوى المحلّي والعالمي. وأقول لهؤلاء باختصار إن الأوّل يتميّز بالحرص الشديد على اتباع طريقة وفهم المسلمين الأوائل من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم أجمعين، أما الثاني فهو مهتمّ بالقضايا الحديثة وكيفية التعامل معها من الناحية الإسلامية بأسلوب عصري، هذا بشكل عام وإلاّ فإن كِلا الطرفين لديه من النخب والدعاة من ذوي الثقافة والمعرفة في الدين والدنيا، لذلك أجد أحياناً نفسي شخصياً أميل إلى السلف إذا كان الموضوع يتعلّق بأمر ديني أو حكم شرعي، ولكن إذا تعلّق بالسياسة أو أمر يحتاج إلى فهم الواقع بأنني تلقائياً أتحول إلى الإخوان! والطريف أن الناطق باسم التجمع السلفي المهندس سالم الناشي والأمين العام للحركة الدستورية الإسلامية د. بدر الناشي كلاهما من أب وأم واحدة، أي أنهما أخوان فيا حبذا لو تكون العلاقة والتعاون بين السلف والإخوان كما هي بين هذين الأخوين بالدم!! حيث أعتقد أن كثيراً من المشاكل التي تعانيها سببها الغيرة والحسد وعدم صفاء القلوب! فالذي أريد أن أصل إليه في ختام مقالي هذا هو أن السلف والإخوان كلاهما مكمّل للآخر في الدعوة إلى الله تعالى والعمل لمصلحة الإسلام والمسلمين. ولا غنى عن أحدهما بل البلد الذي لا يوجد فيه إلا نوع واحد منهما فهو في تقديري سيكون فيه خلل ونقص والله أعلم.

المدرسون العرب إلى المنطقة، وكان من أبرز قياديي الحزب في الكويت أ. خالد الحسن، عضو اللجنة المركزية لحركة التحرير الوطني الفلسطيني فتح، فيما بعد[٥٨]. ومن الشواهد على بدء نشاط الحزب في الكويت، البيان التأسيسي الذي نشر في مجلة **الرائد** الكويتية، الصادرة عن نادي المعلمين عام ١٩٥٢، وجاء فيه أن «الحزب مبدأه الإسلام، وغايته استئناف الحياة الإسلامية بإقامة دولةٍ إسلاميةٍ تنفّذُ نظم الإسلام وتحمل دعوته إلى العالم. وقد هيّأ هذا الحزب ثقافة حزبية ضمّنها أحكام الإسلام وآراءه في جميع شؤون الحياة.. وهو حزب يضم إلى عضويته النساء كما يضم الرجال»[٥٩].

وقد نشط الحزب منذ ذلك الوقت، في أوساط المدرسين والموظفين الفلسطينيين في الكويت، من دون نجاحات ملحوظة مقارنة بالحركات الأخرى، وذلك بسبب التأثير الكبير لحركة القوميين العرب وحركة الإخوان المسلمين، ولأسباب أخرى، من بينها:

١ ـ طبيعة أيديولوجية حزب التحرير الجذرية والانقلابية، ودعوته إلى إسقاط الأنظمة وإقامة دولة الخلافة، واعتباره الديمقراطية دعوة كفر.

٢ ـ غياب قيادات كويتية داخل الحزب، لها ثقلها المؤثر في الجماهير، كبقية الجماعات، وبخاصة أن الحزب كان يفتقر إلى المنابر الإعلامية، ولا وجود علنياً له في مؤسسات المجتمع المدني. وقد تعرّض الحزب لنقدٍ قاسٍ من الحركة القومية، كالمقال الذي نشر في جريدة **الفجر**، ٩/ ٩/ ١٩٥٩، بعنوان «أبعدوا هؤلاء الخونة عن أولادنا». وكتبت جريدة **صدى الإيمان** القومية يوم ٥/ ٤/ ١٩٥٥ مطالبة بإبعاد هؤلاء المدرّسين؛ و«أن المنادين بعودة الخلافة يعملون على إشاعة الفوضى الفكرية»[٦٠]. وممّا أضعف نفوذ الحزب في السنوات اللاحقة موقفه من احتلال الكويت عام ١٩٩٠، عندما هاجم الحزب الولايات المتحدة، ودول مجلس التعاون الخليجي لسماحها بوجود «القوات الأجنبية الكافرة»، ولم يتضمن بيانه أي إدانة للاحتلال العراقي، «حيث اعتبر الغزو مجرد دخول لقوات الجيش العراقي إلى الكويت»[٦١].

---

(٥٨) **الوطن**، ١٥/ ٢/ ١٩٩٧.

(٥٩) فلاح عبد الله المديرس، **حزب التحرير في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، ٢٠٠٨)، ص ٥٠.

(٦٠) **الرائد**: العدد ٧ (تشرين الثاني/ نوفمبر ـ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٢)، ص ٧٠٢.

(٦١) المديرس، المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٦.

وفي عام ١٩٩٥ أصدر أحد أعضاء الحزب من الكويتيين ويدعى «محمد فرج»، كتاب **أنظمة الخلافة الإسلامية في عصرنا الحاضر**، كما اشترك لأول مرة بنفسه ممثلاً عن الحزب، في اجتماع للقوى السياسية الكويتية، دعت إليه «الحركة الدستورية الكويتية» ـ الإخوان المسلمون، وهو اللقاء الذي قاطعته الجماعات الليبرالية آنذاك. وقد انتقد «الفرج» جماعة الإخوان ودعوتهم إلى تطبيق الشريعة، بينما يعلنون تمسكهم بالدستور الكويتي، «مع أن تطبيق الشريعة يعني تقويضاً لهذا الدستور»[٦٢].

وفي العاشر من تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤ حاول الحزب تنظيم ندوة علنية بعنوان «الحملة الأمريكية على الإسلام»، التي شهدت حضور نحو ٤٠٠ شخص في منطقة «العدان»، ويعدُّ حضوراً كبيراً بمقاييس مثل هذه الندوات في الكويت. وقد تصدّت لها القوات الخاصة وقام جهاز أمن الدولة باعتقال عدد من منظمي الندوة الذين أفرج عنهم بعد التحقيق معهم. وأكد اثنان من أعضاء الحزب، عبدالله الراشد ومحمد العتيبي «أن الحزب يرفض استخدام العنف ويعتمد على العقل، وأن أعضاء الحزب سيستمرون في النضال السياسي حتى يتحقق هدف الحزب الأول وهو إقامة دولة الخلافة في الكويت وجميع البلدان العربية والإسلامية»، ونتيجة لهذا الظهور العلني أقدمت الأجهزة الأمنية على اعتقال عدد من أعضاء الحزب من غير الكويتيين وتم ابعادهم بعد ثبوت انضمامهم إلى تنظيم سرّي يدعو إلى مناهضة الوجود الأمريكي في الكويت»[٦٣].

وقد رفض الحزب الاتفاقية الأمنية مع الولايات المتحدة التي عقدتها الكويت معها بعد التحرير، كما عارض انطلاق الطائرات الأمريكية من الكويت

---

(٦٢) أحمد البغدادي، **حزب التحرير** (الكويت: دار قرطاس، ٢٠٠١)، ص ٧٢. وفي ص ٨٧ من الكتاب قائمة بمجموعة من إصدارات ومنشورات حزب التحرير ـ ولاية الكويت وتواريخ صدورها، ومنها: «ولا تهنوا ولا تحزنوا» ٥/ ٥/ ١٩٩٤؛ «ولن ترضى عنك اليهود» ٤/ ٦/ ١٩٩٤؛ «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء» ٢١/ ١٠/ ١٩٩٤؛ «الاحتفال بأعياد الكفّار حرام شرعاً» ٢٣/ ١٢/ ١٩٩٤؛ «التشريع من غير الله حرام شرعاً» ٢٢/ ٦/ ١٩٩٩؛ «لا يجوز شرعاً فتح الأسواق أمام المستثمر الأجنبي» ٢٧/ ١/ ٢٠٠٠، و«خفض أسعار البترول ضرب لمصالح الأمة» ٢٧/ ٣/ ٢٠٠٠.

(٦٣) المديرس، المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥٦. خرج الكاتب محمد الفرج من الحزب «لأسباب مجهولة، وقد تعهّد بعدم الحديث عن الحزب إلى أحد أياً كان، وقد أخبرنا بذلك حين طلبنا مقابلته». انظر: البغدادي، المصدر نفسه، الهامش، ص ٧٦؛ فتحي يكن، **الموسوعة الحركية** (عمّان: دار البشير، ١٩٨٣)، وبشير موسى نافع، **الإسلاميون** (الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، ٢٠١٠).

(٦٤) المديرس، المصدر نفسه، ص ٦٤ ـ ٦٥.

عام ١٩٩٨، وانتقد تصريحات وزير الخارجية الأمريكية «كولن باول» بشأن اعتبار الكويت حليفاً رئيسياً خارج حلف الناتو. وفي بيان صادر عن الحزب في ٢٠٠٣/١١/٧ هاجم العدو الأمريكي الكافر، وقال إن النظام الكويتي كذلك أدى دوراً في «تحقيق استراتيجية الكافر لتمزيق الأمة وإضعافها»[٦٤].

وكانت السلطات الكويتية قد ألقت القبض في ٢٠٠١/١٠/٢٤ على عضو في حزب التحرير وهو يوزّع منشوراً داخل مجلس الأمة الكويتي، يدعو فيه الشعب الكويتي إلى مطالبة الحكومة بإلغاء الترتيبات الأمنية مع أمريكا والتصدّي للقوات الأمريكية الموجودة في الأراضي الكويتية، وخارج الأراضي الكويتية، وأن المعركة القائمة هي «بين الكفر والإسلام»[٦٥].

وفي عام ٢٠٠٧ تقدّمت السفارة التركية بشكوى تفيد تعرّض مصالحها للتهديد من قبل بعض الأشخاص ممّا عرّض الحزب لسلسلة من الاعتقالات، واعترف المتهمون أمام النيابة العامة بإرسالهم خطاباً إلى السفارة التركية يدعوها إلى تطبيق الشريعة الإسلامية التي تقوم على نظام الخلافة وإلغاء النظام العلماني، وأنهم يرون الخليفة المناسب للعالم العربي والإسلامي هو رئيس حزب التحرير الحالي «عطا أبو الرشتا»، وأنهم ضد النهج الاقتصادي والاجتماعي والسياسي اليوم، «الذي لا يتفق مع الشريعة الإسلامية»[٦٦].

إن مناقشة أفكار وشعارات حزب التحرير ونقدها خارج إطار ومساحة هذه الدراسة، كما أن مآخذ الإسلاميين أنفسهم في دول عربية عديدة، حول ظروف تأسيس الحزب وأفكاره، معروفة منشورة، يمكن الاطلاع عليها في مكان آخر[٦٧].

رابعاً: جماعة أنصار الشورى

من الشخصيات المعروفة في الوسط الإسلامي الكويتي، د. أحمد عبد العزيز المزيني، أمين عام «جماعة أنصار الشورى والسلام» والدكتور المزيني، إلى جانب إشرافه على هذه المجموعة، «ناشط في العمل الخيري ويرأس لجنة فائض الأطعمة

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

التي تستقبل المأكولات الفائضة من صالات الأفراح والمنازل والمطاعم لتقوم بتوزيعها على الأسر الفقيرة داخل الكويت، ثم أسس «مبرّة البر الخيرية» في عام ٢٠٠١ بهدف تأكيد روح الأخوة الإسلامية الصادقة ومساعدة المحتاجين بالملبس والمأكل والأثاث والصدقات.. والقيام بالتعريف بالإسلام».

وتتبنى الجماعة، المحدودة الانتشار، بعض المواقف السياسية والاجتماعية الحادة، وتعبّر عن نفسها بالكتيبات والمنشورات الإعلامية في الصحف وبعض المؤلفات، مثل «قالوا في المرأة ولم أقل»، التي تعبر عن مواقف مُغرقة في المحافظة والاعتراض على بعض حقوق المرأة[٦٨]. وتعادي منشورات الجماعة الديمقراطية والدستور الكويتي بقوة، وتدعو إلى خليط من الشورى الإسلامية ونظم المبايعة الخليجية. ومن أقوال مؤسسها: «للديمقراطية دور كبير ولا يزال في تغريب مجتمعنا وإذابته في ثقافات الآخرين.. وفي فرض الديمقراطية في دستورنا منافسة لديننا، وفرض الزي الغربي لطلابنا، وفي سنة ١٩٥٩ سمح بفتح المدارس الأجنبية الخاصة، وإخراج المرأة من بيتها للعمل تاركة منزلها وأسرتها للمربية الأجنبية، وأخيراً تدريس اللغة الإنكليزية في المرحلة الابتدائية لتنافس لغتنا العربية»، وينتقد د. المزيني كذلك «تسويق أدب الحداثة وفكرة المجتمع المدني الليبرالي والعولمة.. وإنشاء المعهد العالي للفنون المسرحية والموسيقية»، ويقول إن «الديمقراطية ليست من معتقداتنا فهي نظام بشري أجنبي»، ويعتقد «أن المواطن الكويتي كان في ماضيه عزيزاً وكان سيّد البحار، وأصبح الآن ذليلاً في العهد الديمقراطي ويعيش تحت رحمة مؤسسة التأمينات الاجتماعية وديوان الموظفين.. وبسبب داء الديمقراطية صار الكل يضرب في الكل.. فهل نتّعظ ممّا جرى للبنان؟»[٦٩].

ولا يمكن التنبؤ بحدود أيديولوجية جماعة الشورى؛ ففي أيار/مايو ٢٠٠٦

---

(٦٨) انظر مثلاً: فتحي يكن، **مشكلات الدعوة والداعية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥)؛ صادق أمين، **الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية** (عمّان: جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٩٨٢)، وغازي التوبة، **الفكر الإسلامي المعاصر** (بيروت: دار القلم، ١٩٧٧).

(٦٩) يؤيد د. المزيني بقوّة كل المرويات الدينية المحذّرة من المرأة والمنتقصة لقدراتها العقلية، ويعلّق على بعضها قائلاً: «ولا شبهة في هذا الحديث فهذه حقيقة تكوين المرأة كما خلقها الله وهذه نفسيتها» (ص ٣١). ويرى د. المزيني أن «الإسلام لا يبيح اشتغال المرأة بالسياسة»، ولا بدّ أن تنصرف إلى «وظيفتها الأساسية» (ص ١٢١). كما ينتقد عمل المرأة خارج منزلها، وقيادتها للسيارة ونظم التعليم العام الذي تشمل الذكور والإناث، وغير ذلك. انظر: أحمد المزيني، **قالوا في المرأة ولم أقل.. المرأة الكويتية.. إلى أين؟** (الكويت: دار السلاسل، ١٩٨٨).

هاجمت في بيان لها الديمقراطية التي «ما دخلت بلداً إلا أفسدته»، ولكنها طالبت بأن يكون عمر الناخبة والمرشحة ٥٠ عاماً وحاصلة على الشهادة الجامعية، وعمر الناخب ٤٠ عاماً، مع اقتراح بإلغاء الرواتب والمخصصات لعضو مجلس الأمة، فالنيابة عمل تطوعي، وكانت قد طالبت في آذار/ مارس ٢٠٠٥ بإلغاء النقاب، «لأنه يثير الفتنة ودخيل على الحجاب الإسلامي»[٧٠].

خامساً: الحركة الطلابية الإسلامية

تأثرت الحركة الطلابية الكويتية بالتيار القومي والإسلامي لفترة طويلة. «وكانت ثانوية الشويخ تضم كثيراً من الطلبة، فنشأت فيها بوادر الحركة الطلابية التي كان يسيطر عليها تيار الإخوان المسلمين. أما خارج الكويت فكانت مدن مثل لندن والقاهرة ثم الإسكندرية وبيروت هي الأكثر استقطاباً للطلبة الكويتيين الجامعيين. وكانت الحركة الطلابية في الجامعات المصرية نشطة، كما كان الأبرز من بين الاتحادات الطلابية في مصر هو اتحاد الطلبة الكويتيين واتحاد الطلبة الفلسطينيين»[٧١]. وفي ثانوية الشويخ نشط الإخوان، وكانوا يستفيدون إلى جانب أعضاء الإخوان الكويتيين، من المدرّسين المصريين والعرب الآخرين[٧٢]. وقد انعكس صراع الرئيس عبدالناصر مع جماعة الإخوان على العمل الطلابي الكويتي بقوة، وبخاصة بعد محاولة الاغتيال في ميدان المنشية في الإسكندرية عام ١٩٥٤. وحاولت «جمعية الإصلاح الاجتماعي» بعد قيامها عام ١٩٦٣ استقطاب العمل الطلابي بنهج الإخوان، إلا أنها عجزت أمام قوة نفوذ التيار القومي[٧٣].

انطلقت مسيرة الطلبة في نشاطها بعد الاستقلال في ٢٤/ ١٢/ ١٩٦٤، حين أعلن إنشاء «الاتحاد الوطني لطلبة الكويت». وقد هيمن التيار القومي على العمل الطلابي المنظّم، مدعوماً بحركة القوميين العرب ما بين ١٩٦٤ -

---

(٧٠) **جماعة أنصار الشورى تطالب بإلغاء الديمقراطية** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٩٩)، وهو كتيّب في ١٦ صفحة تم توزيعه في أماكن كثيرة.

(٧١) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م - ٢٠٠٧م: الدستوريون - الإسلاميون - الشيعة - القوميون**، ص ٢٨١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٤٤٦.

(٧٣) علي حسين العوضي، **رؤية للواقع الطلابي: الحركة الطلابية الكويتية والتيارات السياسية** (الكويت: دار الكلمة، ٢٠٠٠)، ص ٢٠.

١٩٦٩، فكان الاتحاد الوطني لطلبة الكويت ممثلاً بالهيئة التنفيذية، «يقيم علاقاته في هذه الفترة مع منظمات الطلبة العرب على أسس ثورية تخدم قضية الثورة العربية وتطلّعها للحرية والاشتراكية والوحدة»(٧٤).

تراخت قبضة التيار القومي عن النشاط الطلابي بعد النكسة عام ١٩٦٧، فقد انقسم التيار تحت تأثيرها إلى تيار ثوري، وآخر يساري، وثالث وطني، فانعكس ذلك كله على العمل الطلابي، وسرعان ما فقد التيار القومي نفوذه بعد هذا التمزق. وكانت الندوة التي عقدت في الجامعة مساء يوم ١٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧١ على المسرح في منطقة الخالدية، حول موضوع «الاختلاط»، أي استمرار السماح للجنسين بالدراسة في مكان واحد من دون عزل، معركة فاصلة في هذا المجال. وقد جرت بسببها مشاجرات وتشابك بالأيدي بين ممثلي التيارين، وتم تنظيم مسيرتين إلى مجلس الأمة، وقامت حرب بيانات تؤيد أوتدين الاختلاط. وعندما تمّ تعطيل الحياة النيابية في ٢٩/٨/١٩٧٦، «وقفت أغلب الجمعيات والهيئات الشعبية ضد هذه الإجراءات، بينما كان موقف جماعة الإخوان المسلمين مؤيّداً للسلطة في حلّها غير الدستوري للبرلمان حيث شارك رئيس «جمعية الإصلاح الاجتماعي» آنذاك يوسف الحجي في الوزارة التي تشكلت في أعقاب حلّ مجلس الأمة كوزير للأوقاف، كذلك لم تندد «جمعية الإصلاح الاجتماعي» بإجراءات الحل وقمع الحريات.. وبعد أقل من عام في أيار/مايو ١٩٧٧ نظّمت جماعة الإخوان المسلمين حملة جمع التواقيع على عرائض تطالب بـ «دستور إسلامي» وتعديل المادة الثانية من الدستور لتصبح «الشريعة الإسلامية المرجع الرئيسي للتشريع»(٧٥). شارك الطلبة الإسلاميون في انتخابات الاتحاد منذ بداية هذه السبعينيات باسم «القائمة الإسلامية»، من دون أن يحالفهم الحظ. وفي عام ١٩٧٧ ترك «السلف» جماعة الإخوان بعد أن عمد هؤلاء ـ أي الإخوان ـ إلى تشكيل قائمة «الائتلافية»، بخليط من الإخوان والمستقلين من أصدقائهم. ومع تزايد ثقة التيار الإسلامي بنفسه وانفتاحه على الطلبة الكويتيين، واختيار عناصر معتدلة ومنفتحة من الإخوان، استطاعت الائتلافية في العام الأول لنزولها الانتخابات أن تفوز بستة مقاعد من ١٥ مقعداً، وفي أيار/مايو ١٩٧٩، فازت الائتلافية بجميع مقاعد الاتحاد الخمسة عشر وبفارق كبير. وبعد عام برزت قائمة «الاتحاد الإسلامي» لتمثل التيار السلفي، غير أن «الائتلافية» ممثلة الإخوان،

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

ظلت مسيطرة على الاتحاد الوطني لطلبة الكويت، فرع جامعة الكويت منذ ١٩٧٩ حتى اليوم[٧٦].

وتمثل «القائمة الحرة» الشيعة، «وهي تتبع في فكرها منهج الامام الشيرازي، في حين تأسست قائمة «الإسلامية الحرة» عام ١٩٧٨ تحت مسمّى قائمة الشباب المسلم، وهي تتبع نهج الإمام الخميني أو من المقلدين للسيد على خامنئي»[٧٧].

وكانت نسب النجاح في الانتخابات الطلابية بجامعة الكويت في تشرين الأول/اكتوبر ٢٠١٠ كالآتي: تحالف الإخوان والسلف «الائتلافية ـ الاتحاد الإسلامي» ٥٣,٨ بالمئة». تيار مقلدي الخميني ـ الخامنائي «القائمة الإسلامية» ٥,١٢ بالمئة تيار جماعة الشيرازي «القائمة الحرة» ٠,٦٧ بالمئة[٧٨].

ويعزو البعض تفوق القوائم الطلابية الإسلامية المستمر في انتخابات الاتحاد إلى ثقل الصوت النسائي في بعض الكليات.

سادساً: الكويتيون الأفغان

عرفت الكويت النشاط الإرهابي والتفجير بعد ثورة ١٩٧٩ الإيرانية، الذي كان أغلبه موجهاً إلى الكويت في الداخل، وترك الكثير من الضحايا، بما في ذلك أمير الكويت السابق الشيخ جابر الأحمد، الذي كاد أن يفقد حياته في عملية تفجير مروعة لموكبه يوم ٢٥/ ٥/ ١٩٨٥. غير أن تلك المجموعات الإرهابية كانت محدودة ومحلية نسبياً، مقارنة بمن يسمّون عادة بالأفغان الكويتيين. فالمعروف أن الحكومة الكويتية كبقية الحكومات الخليجية كان لها دور علني قوي في دعم «الجهاد الأفغاني»، وهو مجموع أعمال المقاومة الوطنية التي عمّت أنحاء أفغانستان بعد الغزو السوفياتي عام ١٩٨٠. وكان هذا الجهاد،

---

(٧٦) المديرس، **جماعة الإخوان المسلمين في الكويت**، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٧٧) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٧٨) العوضي، **رؤية للواقع الطلابي: الحركة الطلابية الكويتية والتيارات السياسية**، ص ٦٣.

لمزيد من المعلومات انظر: محمد جواد رضا، **معركة الاختلاط في الكويت: دراسة في الفكر الاجتماعي الكويتي** (الكويت: شركة الربيعان للنشر، ١٩٩٣)، وحمود عقلة العنزي، **الحركة الطلابية الكويتية: بين مبادرات التوفيق ومحاولات التحجيم: دراسة توثيقية، ١٩٦٤ ـ ١٩٩٩** (الكويت: الاتحاد الوطني لطلبة الكويت ـ فرع الجامعة، ١٩٩٩).

في دولة بعيدة عن رقابة الحكومات العربية، وفي جو من تبادل الخبرات بين مختلف العناصر الإسلامية العلنية والسرية، والجماعات السياسية وتنظيمات العنف والقتال، بيئة أفرزت الآلاف من المتشددين والمتطرفين من كل الدول العربية والإسلامية سُمُّوا فيما بعد بـ «الأفغان العرب»، ومنهم كذلك «الأفغان الكويتيون»[٧٩]. وقد انضم بعض هؤلاء إلى تنظيمات العنف التي اشتهرت مثل «تنظيم القاعدة»، وبرزت أسماء كويتية أو عربية وُلدت أو درست أو جُنّدت في الكويت. وعلى رأس الأسماء الكويتية التي برزت عالمياً سليمان بوغيث، الذي ظهرت صورته في الأشرطة التي كانت تسجل لأحاديث أسامة بن لادن بعد ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وتم تجريده من الجنسية الكويتية في وقت لاحق.

ومن عمليات العنف خلال الأعوام ١٩٩١ ـ ٢٠٠٠ الاعتداء على مقر السيرك الروماني، وتفجير مقر السيرك الروسي، والعثور على السلاح واعتقال بعض المجموعات المسلحة، والاعتداء على طالبة في معهد الدراسات التجارية في حولي من قبل شباب، قاموا كذلك بقصّ شعرها وكسر يدها.

وما لبث العمل الإرهابي أن دخل مرحلة جديدة بعد أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، إذ تم قتل عسكري أمريكي، وأصيب آخر بجراح يوم ٨/ ١٠/ ٢٠٠٢ أثناء تدفق الجيش الأمريكي نحو مواقعها استعداداً لإسقاط نظام صدام حسين. وقد أعلن تنظيم القاعدة تبنّيه لهذه العملية، ممّا دفع السلطات الكويتية إلى اعتقال عدد غير محدد من الأشخاص، وكان الأمريكيون قد قاموا بقتل المهاجِمَيْن، «أنس الكندري» و «جاسم الهاجري». وأكد وزير الداخلية أن الأول الذي قُتل في الهجوم كان «أمير» التنظيم، وأنه كان قد بايع أسامة بن لادن، ولكن لا معلومات لدى الجهات الأمنية الكويتية عمّا إذا كان الهجوم قد تم بتوجيه من «القاعدة» أو بمبادرة محلية. ومع بداية الاستعدادات الأمريكية ضد نظام صدام، بعد سقوط نظام طالبان وتضييق الخناق على تنظيم القاعدة، بدأ يعلو صوت الأتباع والمؤيدين في منطقة الخليج ضد التدخل الأمريكي، وبرزت الدعوة إلى الجهاد ضد «احتلال العراق»، وكان من أبرز المفكرين الكويتيين في معارضة التدخل الأمريكي بالمنطقة «حامد العلي»، أمين عام «الحركة السلفية العلمية» ١٩٩٧ ـ ٢٠٠٠، الذي ألقى الكثير من الخطب، وكرّس موقعه الإلكتروني لنشر فتاويه وآرائه ضد التدخل الأمريكي، وآراء التنظيمات السلفية

---

(٧٩) موقع مستقل، <http://www.mostaqil.org/site/>.

المسلحة في العراق[80]. ووقعت مصادمات عديدة فيما بعد بين هذه الخلايا المسلحة وقوى الأمن الكويتية نجمت عنها اعتقالات للعشرات وقتلى، وكان من القتلى «فايز الرشيدي» و«أحمد المطيري» و«مقبول العجمي»، كما جرت محاكمات وصدرت أحكام بحق بعض الأشخاص[81].

سابعاً: الحركات الشيعية

تأخر ظهور العمل الإسلامي الحركي، بشكله الحزبي الحديث، في الأوساط الشيعية العربية والإيرانية، عن ظهوره في مجتمعات العالم الإسلامي الأخرى. إذ لم تظهر بعض أشكاله في إيران إلا عام ١٩٤٣ متمثلاً في تنظيم «فدائيان إسلام»، الذي أسسه طالب علوم دينية يدعى «محمد نواب صفوي»، كان قد درس في مدينة النجف وعاد إلى إيران ليمارس نشاطه السياسي[82]، وكان التنظيم مشكّلاً في أغلبه من بعض الفقراء والمهنيين العاطلين عن العمل وبعض الكسبة ممّن فقدوا تجارتهم[83]. وفي العراق ظهر في النجف «حزب الدعوة»، الذي أعلن عام ١٩٦٨، بعد أن تشكل سراً على يد بعض رجال الدين هناك منذ أواخر الخمسينيات. أما في الكويت، فقد بدأ نشاط التشيع السياسي المنظم مع أوائل ستينيات القرن العشرين لتتضح معالمه مع نهاية ذلك العقد. يشكّل الشيعة نسبة غير متفق على حجمها من سكان الكويت. وربما كانت الآن في ـ ٢٠١١ ـ أكثر من ١٥بالمئة وأقل من ٢٥ بالمئة، ينتمي أغلبهم إلى أصول فارسية من جنوبي إيران ووسطها. وقد بدأت هجرتهم بنسبة ضئيلة على الأرجح في بدايات تشكل البلاد، لتزداد مع القرن التاسع عشر والعشرين، حيث قدّر المقيم السياسي البريطاني عددهم في ثلاثينيات ذلك القرن بـ ١٨

---

(٨٠) حول تجربة الأفغان العرب، انظر: أيمن صبري فرج، **ذكريات عربي أفغاني: أبو جعفر المصري القندهاري** (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢).

(٨١) ينبغي التمييز بين «الشيخ حامد بن عبد الله العلي»، صاحب الموقع الإلكتروني المعروف، و«الشيخ حامد بن حمد العلي». وكان الأول الأمين العام للحركة السلفية العلمية لدى تأسيسها، وهو الآن يدرس في الهيئة العامة للمعهد التطبيقي مادّة «ثقافة إسلامية». أما الثاني، فقد دَرَسَ في المدينة المنوّرة والرياض، ونال شهادة الدكتوراه من جامعة أدنبرة، ببريطانيا، وعمل في وزارة الأوقاف الكويتية ١٩٧٩ ـ ٢٠٠٤ حيث جرى فصله. ويشغل حالياً وظيفة مدرِّس بقسم التفسير بكلية الشريعة بجامعة الكويت.

(٨٢) انظر: الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٧.

(٨٣) يكن، **الموسوعة الحركية**، ج ١، ص ٢٨٩.

ألف نسمة من أصل عدد سكان مدينة الكويت البالغ حينذاك ٦٥٠٠٠ نسمة. أما الشيعة من أصول عربية فينحدرون غالباً من المنطقة الشرقية من المملكة العربية السعودية، ويطلق عليهم «الحساوية»، نسبة إلى منطقة الإحساء. وهناك كذلك شيعة عرب هاجروا إلى الكويت من البحرين يطلق عليهم اسم «البحارنة»، بالإضافة إلى فئة قليلة من الشيعة العرب الذين وفدوا من جنوب العراق[٨٤].

ولا ينتمي شيعة الكويت، رغم أنهم جميعاً من الإمامية الإثني عشرية، إلى مدرسة فقهية أو طريقة مذهبية واحدة. فمعظم الشيعة ذوو الأصول الفارسية يتبعون «المنهج الأصولي»، فيما يلتزم شيعة الإحساء «الشيخية»، أما البحارنة فيتبعون «المنهج الأخباري». ولما كان المنهج الأصولي أوسع المذاهب انتشاراً بين الشيعة الإثني عشرية، في إيران والعراق ولبنان وغيرها، وهو المذهب الذي يحتّم تحكيم الاجتهاد في النصوص والالتزام بمرجع تقليد حي من مجتهدي فقهاء الشيعة، كان للتطورات السياسية والفقهية في كلٍّ من قُمْ بإيران والنجف في العراق تأثيرها البارز في الواقع الشيعي في الكويت. بينما يتبع الأخباريون والشيخيون كتبهم ونصوصهم وفقهاءهم بشكل تقليدي بعيداً عن مستجدات الصراع الفقهي والسياسي. ويشبه الخلاف بين المدرسة الأصولية والأخبارية في الفقه الشيعي، ما بين مدرستي «أهل الرأي» و«أهل الحديث» لدى بقية المسلمين[٨٥]. تكوّنت المرجعية المذهبية في الوسط الشيعي الكويتي من خلال النشاط الفقهي والدعوي لبعض الفقهاء وشيوخ الدين ووكلاء المراجع الدينية، كالشيخ موسى المزيدي والسيد مهدي القزويني وابنه السيد جواد. وكان بعض كبار رجال الدين الشيعة يزورون البلاد في المناسبات الدينية كأشهر محرم وصفر ورمضان. ومن هؤلاء «مرجع الطائفة الكبير آية الله محمود الشاهرودي الذي مرّ بالكويت في طريقه إلى الحج قادماً من إيران»[٨٦]. وقد دعت الحاجة إلى إقامة بعض رجال الدين الإيرانيين والعراقيين في الكويت، فسكن بعضهم

---

(٨٤) Amir Taheri, *The Spirit of Allah: Khomeini and the Islamic Revolution* (London: Hutchinson and Co., 1985), p. 101.

(٨٥) فلاح عبد الله المديرس، **الحركة الشيعية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس للنشر، ١٩٩٩)، ص ٦ ـ ٧.

(٨٦) حول الاجتهاد والمذاهب لدى الشيعة، انظر: محمد بحر العلوم، **الاجتهاد أصوله وأحكامه** (بيروت: دار الزهراء، ١٩٧٧)، وعدنان فرحان، **حركة الاجتهاد عند الشيعة الإمامية** (بيروت: دار الهادي، ٢٠٠٤).

البلاد مع احتفاظهم بجنسياتهم الأصلية، و«كان أشهرهم سيد زين العابدين الكاشاني من إيران، وسيد على شُبَّر من العراق، وقد أرسلهما المرجع الأعلى للطائفة الشيعية آية الله البروجردي في عام ١٩٥٨ تباعاً كوكلاء له في الكويت»[٨٧]. وكان للمرجعية المذهبية أهمية كبرى بين أوساط الشيعة. فنرى أنه «بعد وفاة آية الله البروجردي في «قم» عام ١٩٦٣، أصبح آية الله سيد محسن الحكيم المقيم في النجف مرجعاً أعلى للطائفة، فقام مباشرة بإعطاء وكالة خطية خاصة للسيد عباس المهري، تمنح الأخير صلاحية تمثيله في الكويت، إلا أن السيد المهري اعتذر عن قبولها مكتفياً بالوكالة العادية التي كان يحمل مثيلاً لها من عدة مراجع آخرين في قم والنجف»[٨٨]. وتولى الميرزا موسى السليمي الحائري الذي استقر في البلاد في مطلع القرن العشرين، القيادة الدينية للشيعة الكويتيين من أصول إحسائية، تلاه بعد وفاته أخوه الميرزا حسن الحائري الاحقاقي، بينما تولى الميرزا إبراهيم جمال الدين الإشراف على متبعي المذهب الأخباري، ومؤخراً سماحة آية الله العظمى محمد طاهر الخاقاني[٨٩].

وتعدُّ «الحسينية» مؤسسة مذهبية معروفة في أي تجمع للشيعة. وهو اسم يطلق على مكان خاص يجتمع فيه المسلمون الشيعة، لإحياء وتذكر مقتل الإمام الحسين بن علي بن أبي طالب في كربلاء، كما يستفاد منها في أغراض دينية واجتماعية أخرى. وقد بنى الشيعة أولى مساجدهم، «مسجد الصحاف» في منتصف القرن التاسع عشر. وكانت المساجد والديوانيات تستخدم للوعظ والمحاضرات الدينية وشعائر عاشوراء، وأبرزها ديوانية «سيد علي الخباز» التي تعدُّ من أقدم تلك المجالس حيث تأسست عام ١٨٥١، ويعتبرها البعض أول حسينية في الكويت، ومازالت تؤدي دورها في مبناها الجديد تحت اسم «حسينية سيد عمران» في منطقة الدسمة. أما أول حسينية تم ترخيصها رسمياً وبنيت باسم حسينية وخصصت بالكامل لهذا الغرض فهي «حسينية معرفي» «التي أسسها وبناها الحاج محمد حسين الحاج نصر الله معرفي عام ١٣٢٥هـ/ ١٩٠٥، ولايزال مبناها قائماً»[٩٠]. وفي العديد من المناسبات، كانت الأسرة

---

(٨٧) سامي ناصر الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت** (الكويت: دار النبأ، ١٩٩٩)، ص ٩٤.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٠) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٠٩.

الحاكمة نفسها تتبرع ببعض مواد البناء أو العقار أو المال لإقامة الحسينية أو توسعتها[٩١].

عرف شيعة الكويت العمل السياسي بدرجات متفاوتة، وفي مراحل مختلفة من تاريخ البلاد وما مرت به من أحداث سياسية. ولا شك أن هذه المشاركة كانت بقيادة رجال الدين في أغلب الأحيان؛ فـ «حين وقعت معركة الجهراء عام ١٩٢٠ في عهد الشيخ سالم المبارك كان للسيد «القزويني» دور في تعبئة الجمهور لهذه المعركة، وقد طلب منه الشيخ سالم البقاء داخل المدينة هو وجماعته لحمايتها وحفظ الأمن فيها.. حتى يبعدهم عن المعركة في الجهراء التي يشنها الإخوان ـ الوهابيون ـ الذين يكفّرون حتى أهل الكويت السنّة»[٩٢]. وبسبب ظروف ثورة ١٩٢٠ بالعراق فيما يبدو، «اضطر الشيخ سالم إلى التحقيق مع السيد القزويني بناء على طلب من الإنكليز الذي اتهموه بأنه يحرّض الناس ضدهم، ولكن لم يثبت عليه شيء»[٩٣]. ولم يفسح المجال للشيعة للاشتراك في مجلس الشورى الأول عام ١٩٢١، الذي لم يستمر سوى شهرين، واقتصر في عضويته على عدد محدود من ممثلي العائلات التجارية. وازداد الأمر تعقيداً في انتخابات مجلس الأمة التشريعي عام ١٩٣٨، حيث تم السماح للشيعة بحق الانتخاب فقط لا الترشيح، مما دفع بهم إلى الاعتراض والتجمع في الحسينية بقيادة إمام الشيعة في حينها سيد جواد القزويني، وأدى ذلك إلى ما يعتبره البعض أول تظاهرة سياسية كويتية، وكانت نتيجتها سقوط المجلس[٩٤]. وإن كان السبب الرئيسي وراء حل المجلس التشريعي عام ١٩٣٨، في اعتقاد بعض الباحثين، «تهديد المصالح البريطانية وبالذات ما يتعلق بالنفط»[٩٥].

وربما حدّت عوامل أخرى من تأثير الدور الشيعي كالعوامل الاقتصادية،

---

(٩١) عبد المحسن يوسف جمال، **لمحات من حياة الشيعة في الكويت** (الكويت: دار النبأ للنشر، ٢٠٠٥)، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٩٣) قال له الشيخ أحمد الجابر: «يا سيد إنك تعلم بأن الإخوان يكفروننا ونحن على مذهب أهل السنة، فإذا ما علموا بخروجكم إلى قتالهم، وأنتم على مذهب الشيعة، فسيزيد هذا من حماسهم، تتعقّد علينا وعليكم الأمور وتشتدّ الأزمة». انظر: حسين خلف الشيخ خزعل، **تاريخ الكويت السياسي** (بيروت: دار ومكتبة الهلال، ١٩٦٥)، ج ١، ص ٢٦٦، و الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٢٢.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.

وذلك لكون «معظم الشيعة في بداية القرن العشرين من الفئات المتوسطة والقليلة الدخل من أصحاب الدكاكين والحرف اليدوية، لذلك كان دورهم السياسي محدوداً، إلا قلّة من التجار الشيعة، الذين كان لهم دور سياسي بدرجة أو بأخرى في أحداث متفرقة»[٩٦].

بدأت الكويت المعاصرة مع تولّي الشيخ عبدالله السالم الصباح الحكم (١٩٥٠ ـ ١٩٦٥) ففي هذه المرحلة تغير الاقتصاد الكويتي وازداد الدخل وتشكلت الدولة وارتفعت نسبة التعليم وتحقق الاستقلال وكتب الدستور وظهرت التيارات السياسية وغير ذلك. فخضع الشيعة بداهة لكل هذه التطورات، رغم العوائق التي وجدوها أمامهم والتشكيك الذي جوبهوا به لأسباب قومية ومذهبية. وقد أدى الانكماش النسبي الناجم عن ذلك إلى استمرار دور الساسة التقليديين في الطائفة. ورغم تأثر شريحة من شباب الشيعة الكويتيين بفكر حركة القوميين العرب المناهض للإنكليز ثم الأمريكان، والداعي إلى أهداف وطنية وديمقراطية إصلاحية، إلا أن الطرح القومي آنذاك، وحتى عام ١٩٦٧، رافقته أفكار وشكوك أبعدت الشيعة عموماً، وذوي الأصول الفارسية منهم خصوصاً، عن النشاط السياسي العام، مما سهّل فيما بعد نجاح الخطاب الديني والطائفي والحركي لأحزاب التشيع السياسي التي بدأت تنشط مع أواسط الستينيات.

وقد شارك في المجلس التأسيسي الذي تشكل بعد الاستقلال عام ١٩٦١ نائبان من الشيعة من أصل ٢٠ نائباً هم مجموع نواب المجلس التأسيسي الذي وضع دستور البلاد، أحدهما محمد رفيع حسين معرفي، رجل الأعمال الذي رشح نفسه عن دائرة الشرق، والآخر منصور الشيخ موسى المزيدي. وفي المجالس اللاحقة دخلت شخصيات شيعية أخرى مثل محمد قبازرد وإبراهيم خريبط وزيد الكاظمي وعبد الله دشتي وجاسم القطان وحسين مكي جمعة[٩٧].

لم يكن الجيل الناشئ، المتعلم والمتأثر بالتطورات السياسية المحلية والعربية معجباً بالأداء البرلماني للنواب الشيعة في هذه المرحلة. وكان

---

(٩٦) غانم النجار، **مدخل للتطور السياسي في الكويت** (الكويت: دار قرطاس للنشر، ١٩٩٤)، ص ٢٧.

(٩٧) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

الامتعاض ناجماً عن أسباب عديدة ذاتية وموضوعية، من بينها تنامي الفكر العقائدي الشيعي الحركي القادم إلى الكويت من العراق وإيران ولبنان.

بدأ صعود الإسلام السياسي الشيعي في الكويت تحت تأثير عدة عوامل:

١ ـ تزايد عدد المتعلمين بين الشيعة، ورغبة الشباب في الاستقلال عن المجموعة التجارية والتقليدية التي كانت تقود الطائفة، التي رأوها عاجزة عن الاستجابة للتحديات السياسية الجديدة.

٢ ـ نمو الحركة الإسلامية الشيعية في أوساط المراجع والحوزات الشيعية، وتنامي المعارضة الشيعية ضد الملكية في إيران وحزب البعث في العراق وبروز معارضة آية الله روح الله الخميني، وما كان يرافق ذلك من أشرطة مسجلة ومنشورات، وعلاقات وزيارات مباشرة. كما قام السيد موسى الصدر نفسه بزيارة الكويت عدة مرات مروّجاً، بدون نجاح، لفكرة إنشاء مجلس أعلى للشيعة في الكويت[٩٨].

٣ ـ مؤثرات التحرك الإسلامي العام في الوطن العربي بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ ووفاة عبدالناصر وانحسار التيارات القومية واليسارية، وانتشار فكر «الصحوة الإسلامية» وممارساتها وشعاراتها في مختلف أنحاء الوطن العربي؛ فمهّد هذا التحرك لدخول الشيعة مجال العمل السياسي المنظم.

٤ ـ كان مجلس ١٩٧٥ أهم مجلس للطائفة الشيعية من الناحية العددية، إذ حقق النجاح في عضويته عشرة من الشيعة، أي خمس المجلس. إلا أن المجلس سرعان ما حُلّ بعد عام، وانسد أفق العمل السياسي. وبعد حل المجلس نشطت «مجموعة ديوانية الشباب» التي كانت وراء نجاح عام ١٩٧٥، في جمع تواقيع النواب الشيعة على عريضة تطالب الأمير بإعادة الحياة الدستورية. غير أن تسعة من النواب قاموا بسحب تواقيعهم، فاعتُبروا «موالين

---

(٩٨) «زار السيد موسى الصدر الكويت ثلاث مرّات في السبعينيّات كان آخرها عام ١٩٧٥ عندما اجتمع مع السيد محمد بحر العلوم والسيد جعفر القزويني وعلماء آخرين، وطلب منهم تشكيل مجلس أعلى للشيعة على غرار المجلس في لبنان يهتمّ بشؤون الطائفة وخصوصياتها. وقد تفاعل الاقتراح عند الكثير من علماء الدين وأئمة المساجد، إلا أن الحكومة رفضت الأمر معتبرة إياه شقّاً للصف وتقسيماً غير منصف للمجتمع، أيّدها في ذلك مجموعة واسعة من الكويتيين الشيعة». انظر: الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، ص ١٠١.

للحكومة». ومن هنا «بدأ التفكير بالتغيير نحو اختيار أشخاص آخرين في المستقبل، أقرب للمعارضة»[99].

وجد الشيعة مجالاً آخر غير المجلس للتعبير عن آرائهم ومواقفهم؛ ففي ٥ كانون الثاني/يناير ١٩٦٣ تأسست بترخيص من الحكومة «جمعية الثقافة الاجتماعية»، كهيئة خيرية أو جمعية من هيئات النفع العام «إلا أنها في الواقع تمثل واجهة دينية واجتماعية ونشاطاً سياسياً للطائفة الشيعية، حيث احتوت كل الشيعة الناشطين لسنوات عديدة»[100].

وقد وافقت الحكومة على تأسيس جمعية مماثلة في تموز/يوليو من العام نفسه بديلاً لجمعية «الإرشاد الإسلامية» التابعة لجماعة الإخوان المسلمين، التي كانت قد ظهرت في أوائل الخمسينيات، وهي «جمعية الإصلاح الاجتماعي»، التي تم إشهارها في ٢٢/٧/١٩٦٣، غير أن «الجمعية الثقافية» لم تحظ بالتسهيلات الحكومية التي حظيت بها هذه الأخيرة، وقد واجهت الجمعية الثقافية خلال مسيرتها، بعض الصعوبات «كان من أبرزها الضغوطات التي مارستها السلطات في الكويت ضدها؛ فقد رفضت تلك السلطات الطلب الذي تقدمت به الجمعية لإصدار مجلة ناطقة باسمها، كذلك لم تسمح لها بإصدار نشرة داخلية خاصة بالجمعية، كما رفضت وزارة التربية والتعليم تخصيص إحدى المدارس التي تشرف عليها الوزارة، لاتخاذها مركزاً تمارس فيه الجمعية نشاطها الدعوي. لذلك اقتصر نشاط الجمعية على المطالبة بإنشاء المزيد من المساجد والحسينيات، من دون أن تكون لها مشاركة في أي نشاط سياسي محلي..»[101]، واتهمت الجمعية من قبل النشطاء الشيعة بالسلبية والموالاة، وفي النهاية، «استطاع تيار «حزب الدعوة الإسلامية» السيطرة عليها في عام ١٩٧٢، وبدأ في نشر فكره

---

(٩٩) لم تُنْشَر حتى الآن دراسة شاملة موثّقة عن مساهمة النواب الشيعة في مجلس الأمة الكويتي، وإن تناولتها دراسات عامة مثل: دبي الحربي: **النظام الانتخابي في الكويت** (الكويت: شركة السياسي للنشر، ٢٠٠٣)؛ **الدوائر الانتخابية الخمس** (الكويت: شركة السياسي للنشر، ٢٠٠٧)، وعبد المحسن جمال، **المعارضة السياسية في الكويت** (الكويت: دار قرطاس، ٢٠٠٤). عن التوجه القومي في الكويت، انظر: نور الدين بن الحبيب حجلاوي، **تأثير الفكر الناصري على الخليج العربي، ١٩٥٢ ـ ١٩٧١** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣)، وسعود مشعل الشمري، **التوجه القومي في الكويت ودوره السياسي، ١٩٤٥ ـ ١٩٧٣** (الكويت: [د. ن.]، ٢٠٠٨).

(١٠٠) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٣٦.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

الثقافي والسياسي بين أوساط الشيعة بشكل جديد على الساحة الكويتية، حتى عُرف فيما بعد بـ «خط جمعية الثقافة»، وصار الحزب الأكبر بين أبناء الطائفة الشيعية ـ قبل الثورة في إيران عام ١٩٧٩ ـ وبدأوا في العمل على تقريب وجهات النظر بين أطراف الطائفة الشيعية، كما نشط هذا التيار داخل جامعة الكويت، وبرز في أكثر من قضية»[١٠٢].

ظهر العمل الإسلامي الحزبي الشيعي في مجتمعات أخرى كالعراق والبحرين قبل ظهوره في الكويت، وكان «حزب الدعوة الإسلامية»، أول هذه الأحزاب، «وقد كانت بدايته في الكويت، على يد الشيخ اللبناني علي الكوراني الذي نقل خبرة الحزب السياسية والتنظيمية إلى شباب الشيعة في الكويت قادماً من النجف بالعراق». وقد انطلق هذا التكتل من مسجد النقي مستلهماً الحس الحركي في تبنّي الدعوة.. عبر مفاهيم توعوية جديدة على الساحة المحلية، فكانت أولى ثماره النفوذ ثم السيطرة على مجلس إدارة «جمعية الثقافة الاجتماعية» في عام ١٩٧٢، «وقد اهتم هذا التيار في تغيير ملامح النشاطات.. عبر الدعوة إلى الإسلام السياسي القائم على نهج أهل البيت، وبدأوا بعدّة فعاليات إعلامية وثقافية اعتبرت قفزة نوعية في طبيعة العمل عند الإسلاميين الشيعة.. كما برز هذا التيار.. في جامعة الكويت، خصوصاً عندما تصدى إلى مشكلة الاختلاط»[١٠٣]. غير أن التيار الإسلامي المتأثر بالفكر الحركي لحزب الدعوة في تلك المرحلة، لم يكن متبلوراً، بقدر ما كان «يدعم كل الوجود الشيعي المتصدي للعمل الدستوري والإصلاح السياسي بشكل عام.. بينما كان التركيز الأكبر في الطرح منصباً على توسيع دائرة العمل الاجتماعي عبر محاولات استقطاب الأنصار، وأسلمة النهج الحركي.. فأصبح لتيار الجمعية اليد الطولى في تسيير شكل العمل السياسي للمجموعة، خاصة بعد حل مجلس الأمة عام ١٩٧٦»[١٠٤].

كانت سيطرة جماعة «حزب الدعوة» على الجمعية الثقافية قد تمّت على حساب جماعة آية الله السيد محمد الشيرازي، الذي عرف بمؤلفاته الكثيرة

---

(١٠٢) هاشم عبد الرزاق الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي** (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ١٥٧.

(١٠٣) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١٠٤) الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، ص ١٠٧.

ونشاطه في إيران والعراق، حيث كان من مؤيدي «منظمة العمل الإسلامي» التي كانت قد أسست في كربلاء في عام ١٩٦٤. وقد تم إبعاده إلى الكويت حيث استقر فيها لسنوات، مركّزاً نشاط الجماعة في «مسجد الشيرازي» و«حسينية الرسول الأعظم». و«كان السيد الشيرازي صاحب مشروع متكامل، فقد عمل على زيادة الأواصر الاجتماعية بين فئات الشيعة، فبدأ بالخطبة وإقامة صلاة الجمعة حيث لم تكن تقام في الكويت للطائفة الشيعية.. وحينما رأى للشيعة الحساوية مقبرة خاصة بموتاهم وللشيعة البحارنة مقبرة مجاورة بينهما سور، عمل على إزالة السور.. كما أنشأ السيد الشيرازي مدرسة الرسول الأعظم في منطقة الدعية على شكل حوزة علمية.. [وقد] تم إبعاد السيد الشيرازي من الكويت في الثمانينيات بعد اندلاع الحرب العراقية ـ الإيرانية.. وكان لخلاف السيد الشيرازي مع جماعة السيد الخوئي ـ ومقلّدوه يشكلون الأكثرية في الكويت ـ سبباً في عدم نجاح هذه الجماعة كثيراً في الكويت في تلك الفترة»[١٠٥]. وكان السيد الشيرازي يشجّع الشباب «على تشكيل مجالس عزاء في البيوت كوسيلة لنشر المفاهيم الإسلامية»[١٠٦]. واستطاع في خطوة مهمة على صعيد توحيد الطائفة، أن يستصدر فتوى من زعيم الجماعة الشيخية أو الإحسائية، حسن الإحقاقي الأسكوني، «بجواز تقليد العلماء غير الشيخيين، وأن يفتح الطريق بذلك لكسب عدد من شباب الشيخية لتقليده»[١٠٧]. ولجماعة الشيرازي موقف مستقل نسبياً من مبدأ «ولاية الفقيه» حيث لا يراها من نفس الزاوية التي يلتزم بها حزب الدعوة، الذي كان قد أعلن في مؤتمره الذي عقده في ربيع عام ١٩٨٢ «تقديمه قَسَم الولاء للإمام الخميني، وبهذا حدد علاقته النهائية بجمهورية إيران الإسلامية: «نحن لسنا حلفاء لهذه الدولة، بل نحن جزء لا يتجزأ منها في مختلف الظروف»[١٠٨].

كانت الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩ نقطة تحول مذهبية، سياسية، بالغة الأهمية في حياة الشيعة، والمسلمين عموماً. و«في الوقت الذي نجحت فيه ثورة [السيد روح الله] الخميني في إيران نهاية السبعينيات، تحول ثقل العلماء

---

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٠٦) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

(١٠٧) الخالدي، المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٠٨) أسامة شحادة وهيثم الكسواني، **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم: التجمعات الشيعية في الجزيرة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨)، ص ١٠١.

الشيعة إلى إيران بدلاً من العراق، وهكذا بدأت إيران وعلماؤها يؤثرون كثيراً في أبناء الطائفة الشيعية في معظم الدول»[(١٠٩)].

حرّك النشاط الشيعي في أعقاب الثورة الكثير من القضايا المحلية، وزاد تأثير هذه الأقلية المذهبية في الأحداث، بينما كان البرلمان، مجلس الأمة، قد حُلّ منذ عام ١٩٧٦. وقد حاول بعض الرموز الوطنية في الكويت، وأبرزهم د. أحمد الخطيب، الشخصية القيادية المعروفة في حركة القوميين العرب وفي المجلس الذي كان قد حُلّ، التقرّب من الثورة الإسلامية الجديدة. وقد أدت سلسلة من الندوات الأسبوعية الجماهيرية في «مسجد شعبان» إلى تدخل السلطة ومنع الندوات وسحب الجنسية الكويتية من السيد أحمد المهري، وتسفيره قسراً مع جميع أفراد أسرته إلى إيران.

«لم يكن للإمام الخميني أنصار ومؤيدون بارزون من علماء الدين الكويتيين في الستينيات سوى السيد عباس المهري، الذي كان محوراً رئيسياً ومرتكزاً إعلامياً كبيراً لنشاطات الإمام الخميني بعد إبعاده من إيران عام ١٩٦٥ إلى تركيا. . إضافة إلى قيام السيد المهري بحملة واسعة في أوساط الكويتيين لجمع الأموال في سبيل دعم نشاطات الإمام الخميني في المهجر. وقد استمر الحال على هذا المنوال حتى خروج الإمام من النجف إلى فرنسا»[(١١٠)]. ازدادت العلاقات الطائفية في الكويت تدهوراً بين الحكومة والشيعة عموماً وبخاصة نشطاء «خط الامام»، وازداد الحال سوءاً مع اشتعال الحرب العراقية ـ الإيرانية التي امتدت ثماني سنوات ١٩٨٠ ـ ١٩٨٨. «وقد سعى النظام الأصولي في إيران، تحت شعار تصدير الثورة، إلى تنظيم وتجنيد عدد من الشيعة الكويتيين في تنظيمات إرهابية كان هدفها الأساسي زعزعة الاستقرار السياسي في الكويت رداً على مساعدات الكويت للعراق. وشهدت الساحة الكويتية من عام ١٩٨٠ حتى عام ١٩٨٨ موجات من أعمال العنف السياسي «تمثلت في انتشار العمليات الإرهابية وتوزيع المنشورات التي تحرّض على القضاء على النظام السياسي في الكويت وإقامة جمهورية إسلامية

---

(١٠٩) أ. أ. إغناتنكو، **خلفاء بلا خلافة**، ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني (دمشق: دار حوران للطباعة، [د. ت.])، ص ٦١ ـ ٦٢.

(١١٠) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٥١.

على النمط الإيراني، ومحاولة اغتيال الأمير في عام ١٩٨٥»[١١١]. وقد ظهرت حينها أسماء عديدة لتنظيمات سرية شيعية لا مجال للتأكد من هويتها. «ويُعتقد أن أسماء هذه المنظمات وهمية، وأن مجمل الحوادث التي حدثت في الكويت كان وراءها «حزب الله ـ الكويت»[١١٢]. بينما يرى آخرون أن من قام بتلك العمليات هو «حزب الدعوة الإسلامية» العراقي، المدعوم من إيران لإسقاط البعث العراقي[١١٣]. ويجزم بعض المحللين بأن حركة مسجد شعبان المشار إليها «هي النواة الأولى لنشأة حزب الله في الكويت»[١١٤]. ويضيف آخرون أن هذا الحزب «قد تأسس بعد الثورة الإسلامية في إيران على يد مجموعة من الشباب الكويتي الذين ينتمون إلى التيار الشيعي الثوري والذين تلقوا دراستهم في الحوزة العلمية في قم. ويرتبط معظم أعضاء «حزب الله ـ الكويت» باللجان الثورية لحراس الثورة في إيران، حيث عمل الحرس الثوري الإسلامي في إيران على تشكيل فروع لهذا الحزب في الأقطار العربية التي تتواجد فيها أقليات شيعية»[١١٥].

تلقّى الحزب ضربات شديدة على يد جهاز أمن الدولة في الكويت، ووُجهت إلى إعضائه تهم وضع المتفجرات والسعي إلى قلب نظام الحكم. «وتقدر مصادر حزب الله ـ الكويت وفق إحصائياتها أنها قدمت ٢١ شهيداً و٥٢٧ معتقلاً سياسياً منذ فترة تأسيس «حزب الله ـ الكويت، حتى الاحتلال العراقي للكويت في الثاني من آب/أغسطس ١٩٩٠»[١١٦].

تمنع القوانين في الكويت، كما هو معروف، ممارسة النشاط الحزبي الصريح. ولهذا تنشط الجماعات والتكتلات تحت هيئات ومسميات ومن خلال واجهات عديدة. وينطبق هذا على الجماعات والحركات الشيعية، التي تمارس نشاطها السياسي وعملها الدعوي عبر هيئات رسمية، مثل مجلس الأمة، الذي لا تنال عضويته بالطبع كل التكتلات والقوى، أو بعض جمعيات النفع العام،

---

(١١١) الخالدي، **الأحزاب الإسلامية في الكويت**، ص ١١٢ ـ ١١٣.

(١١٢) المديرس، **الحركة الشيعية في الكويت**، ص ٣٠.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٣١.

(١١٤) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٥٩.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٨.

(١١٦) المديرس، المصدر نفسه، ص ٣١.

كالجمعية الثقافية التي سمح لها مؤخراً بالعودة إلى نشاطاتها، ومن خلال بعض الحسينيات والديوانيات والتجمعات والهيئات الطلابية. فيعد «جامع الإمام الصادق» مركزاً للشيعة الحساوية في الكويت، بالإضافة إلى مسجد الصحاف والحسينية الجعفرية. ولهذه الجماعة نشاطات خيرية داخل الكويت وخارجها، كما أن لها ثقلاً سياسياً في العديد من المناطق الكويتية، وتعتبر من الجماعات القريبة جداً في رأي المحللين، من النظام الكويتي والسلطات الرسمية.

ويمثّل «تجمّع العدالة والسلام»، والمؤسس في نهاية عام ٢٠٠٤، الجماعة الشيرازية. ويتولى عبدالحسين صالح السلطان أمانة التجمع إلى جانب رئاسة تحرير جريدة **الدار** اليومية. وتعتبر «مكتبة الرسول الأعظم» من المؤسسات التي أنشأها السيد الشيرازي في العام ١٩٧٥، كما أن للجماعة الشيرازية مدرسة للقرآن الكريم وحوزة علمية فيها مئة طالب، و«مبرة آل البيت الخيرية» وفق نظام وزارة الشؤون الاجتماعية والعمل. وتدير الجماعة «هيئة خدّام المهدي»، ويديرها «ياسر الحبيب» الذي هرب من الكويت، وانتهى به المطاف في بريطانيا، وقد تسبّب مؤخراً في مشكلة طائفية بعد تصريحات غير لائقة بحق بعض الصحابة. وقد أنشأت الجماعة قناة «الأنوار» التلفزيونية وبعض المكتبات ومراكز بيع التسجيلات. ومن أبرز وجوه الجماعة عضو مجلس الأمة الكويت النائب صالح أحمد حسن عاشور الذي فاز في انتخابات عام ١٩٩٩ وعام ٢٠٠٣ وما بعدها. ومن سمات التجمع وسياساته، «الطرح الصريح والعلني للمطالب الشيعية الخاصة بهم كطائفة، وهو على عكس «التحالف الإسلامي الوطني» الذي يطالب بشؤون الطائفة بالاتصال المباشر مع المسؤولين. . «كما أن المرأة تشارك بقوة في التجمع من خلال مشاركتها في انتخابات المؤتمر العام والجمعية العمومية، وهذه المشاركة تشكل ثلث الحضور»[١١٧].

ويعدُّ «تجمع الميثاق الوطني» الامتداد العلني لحزب الدعوة الإسلامية، وقد صدر بيانه التأسيسي في ١٦/٧/٢٠٠٥، ومن أعضاء التجمع البارزين الوزير السابق د. يوسف الزلزلة ـ وزارة التجارة والصناعة ـ وكذلك الوزير السابق عبدالهادي الصالح، الأمين العام للتجمع، وكان مرجع التجمع العالم الديني اللبناني الشيخ محمد حسين فضل الله، فيما صار السيد السيستاني

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

مرجعاً للتجمع بعد سقوط نظام البعث العراقي في عام ٢٠٠٣، باعتبار أن السيستاني هو المرجعية الفقهية لحزب الدعوة الإسلامية بالعراق. ويرتبط التجمع بحسينية «دار الزهراء»، التي تعدُّ مؤسسة متكاملة في أنشطتها الدينية والاجتماعية، كما أن له علاقة مميزة مع حزب الدعوة في العراق، وهي علاقة تسبّب الكثير من الحرج بسبب الحساسيات المعروفة بعد احتلال ١٩٩٠. وحين يسأل القياديون في التجمع عن علاقتهم بحزب الدعوة الإسلامية فإن جوابهم: «إذا كان المقصود بحزب الدعوة أنه الحزب الذي حارب صدام وقدم قوافل الشهداء فاعتقد أنه شرف لي.. أما إذا كان المقصود.. أن حزب الدعوة هو من كان وراء حوادث الاغتيالات والانفجارات بالكويت فإن هذا لا يشرفنا»[١١٨]. ويذهب الكثيرون إلى الاعتقاد بأن «التحالف الإسلامي الوطني»، «هو الواجهة السياسية لحزب الله ـ الكويت، وهو رأي متواتر بين أبناء الطائفة الشيعية ومن ثم عموم أهل الكويت»[١١٩]. وكان «الإمام الخميني» المرجعية الفكرية للتحالف في الثمانينيات، ثم انتقلت بعد وفاته إلى السيد علي خامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية الإيرانية، لالتزام التحالف بمبدأ ولاية الفقيه، وإن كان يرجع في بعض المسائل الفقهية إلى السيد السيستاني والميرزا جواد التبريزي والشيخ محمد تقي بهجت[١٢٠].

وتبّين إحصائيات ٢٠٠٩ أن أصوات مجموع الناخبين الشيعة في الكويت نحو ٦٠ ألف صوت من أصل ٣٨٤ ألفاً، وهو المجموع الكلّي للناخبين. وتعتبر مناطق الدائرة الأولى من المناطق الخمس في التقسيم الانتخابي، مركز الثقل للصوت الشيعي في الكويت[١٢١]. «ويمكن ملاحظة أن الدائرة الأولى ـ

---

(١١٨) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٨٥ ـ ٣٩٠.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٩٣.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٩٨. كانت التسمية الأولى هي «الائتلاف الإسلامي الوطني»، وظهر كإطار سياسي يضمّ في صفوفه القوى السياسية والاجتماعية والدينية الشيعية على اختلاف توجهاتها السياسية ومنها «الجمعية الثقافية والاجتماعية» والشخصيات الشيعية المستقلّة وممثّلي مساجد الشيعة في الكويت. أمّا العناصر المتشدّدة من حزب الله ـ الكويت فقد ظلّت بعيدة عن الائتلاف. وقد تفكّك الائتلاف فيما بعد بسبب بعض الاختلافات، وأعلن السيد عدنان عبد الصمد، عضو مجلس الأمة الحالي، عن [إقامة] «التحالف الإسلامي الوطني»، وظهرت عدّة تجمعات سياسية شعبية [شيعية؟] أخرى من رحم الائتلاف مثل «تجمّع أنصار العدالة» و«حركة العدالة والديمقراطية» و«حركة أنصار الحرية». انظر: المديرس، المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٥.

(١٢١) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

الشرق، وفقاً للتقسيم القديم وعلى مدى أربعة فصول تشريعية (أي من عام ١٩٦٣ ـ ١٩٧٥) كانت حكراً على طائفة الشيعة بشكل شبه كامل.. برغم وجود [قبيلة] العوازم فيها»[١٢٢]. وقد حقق نواب الشيعة، كما أشرنا، نجاحاً كبيراً في انتخابات ١٩٧٥، حيث فاز عشرة نواب «في أعلى رقم حققه الشيعة في البرلمان الكويتي، كما دخل أول وزير شيعي في الحكومة وهو وزير الطاقة عبدالمطلب الكاظمي»[١٢٣].

ويرى العديد من المحللين أن النواب الشيعة كانوا ما بين ١٩٦٣ ـ ١٩٧٥ «نواباً موالين للحكومة، ويشكلون مع نواب القبائل تأييداً دائماً للحكومة في مختلف القضايا.. مع استثناء بسيط في انتخابات عام ١٩٧٥». وعندما قامت الحكومة بزيادة عدد الدوائر الانتخابية من عشر إلى ٢٥ دائرة، «ذهب الشيعة إلى الاعتقاد بأن الهدف من هذا التعديل هو تقليص عددهم في مجلس الأمة، وقد يكون هذا صحيحاً، ففي عام ١٩٧٥ فاز عشرة نواب شيعة، بينما في انتخابات الفصل التشريعي الخامس ١٩٨١ فاز خمسة نواب شيعة فقط»[١٢٤].

ويبدو أن مخاوف الحكومة كانت مبررة في أعقاب الثورة الإيرانية وانعكاساتها على الشيعة في الكويت، التي أبعدت النواب الشيعة التقليديين عن المجلس بنحو كامل، وخاضت انتخابات ١٩٨١، ضد الرموز التقليدية وجوه جديدة من التيار الثوري الشيعي المؤيد لإيران، «وهم عدنان سيد عبدالصمد.. ود.عبدالمحسن يوسف جمال.. ود. ناصر عبدالعزيز صرخوه، والثلاثة محسوبون على حزب الله، إضافة إلى اثنين آخرين مستقلين»[١٢٥]. وقد ازداد تراجع التمثيل الشيعي في انتخابات ١٩٨٥، «التي جرت في ذروة استقطاب طائفي حاد لفّ المنطقة ككل جراء تداعيات الحرب العراقية ـ الإيرانية وحوادث التفجير التي وقعت في الكويت.. وبعد أن قطعت انتخابات طائفية فرعية الطريق في منطقة الدعية أمام نجاح مرشح شيعي في الدائرة»[١٢٦].

---

(١٢٢) السعيدي، **السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع**، ص ١٣٩.

(١٢٣) الحربي: **النظام الانتخابي في الكويت**، ص ٥٦.

(١٢٤) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٣١، والسعيدي، **السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع**، ص ١٤٧.

(١٢٦) الغزالي، المصدر نفسه، ص ٣٦٣.

أضعفت كارثة غزو الكويت من قبل نظام صدام حسين معظم المشاعر الطائفية الداخلية التي كانت قد أفرزتها الثورة الإسلامية الإيرانية، والحرب العراقية ـ الإيرانية الطاحنة وما رافقها من اتهامات ومنشورات معادية للشيعة(١٢٧). وقد أشاعت مرحلة ما بعد التحرير أملاً جديداً بمجلس أمة متميز، وحكومة قادرة على النهوض بالمجتمع، وتخليصه من سلبيات المرحلة السابقة. وكانت قوى الاحتلال التي بعث بها نظام صدام إلى الكويت تعادي السنّة والشيعة في قراراتها على حدٍّ سواء، فالتحمت الطائفتان في لجان الدعم والمقاومة. كما قام بعض تجار المواد الغذائية من الشيعة بدور متميز في توزيعها، وأدت الحسينيات دوراً وطنياً اجتماعياً بارزاً.

وهكذا بدأت الحياة السياسية الجديدة في نيسان/ أبريل ١٩٩١، «فأعلنت الحركة الدستورية الإسلامية عن إشهار نفسها وهي الذراع السياسي لجماعة الإخوان المسلمين، كما أعلن المنبر الديمقراطي عن نفسه كفصيل ليبرالي، وفي هذه الأثناء تم الاعلان في شهر نيسان/ أبريل ١٩٩١ عن «الائتلاف الإسلامي الوطني كوعاء يضم أبناء الطائفة الشيعية»(١٢٨).

فاز في الانتخابات التي جرت عام ١٩٩٢، بعد التحرير النواب د. عبد المحسن جمال، وعدنان عبد الصمد، ود. ناصر صرخوه. وقد استعاد ممثلو «التحالف الإسلامي»، المحسوبون على حزب الدعوة ثم حزب الله ـ الكويت، مكانتهم

---

(١٢٧) صالح السعيدي، **الدوائر الانتخابية في الكويت: حقائق وأرقام** (الكويت: مطابع القبس، ٢٠٠٨)، ص ٢٠.

(١٢٨) كان كتاب وجاء دور المجوس: **الأبعاد التاريخية والعقائدية والسياسية للثورة الإيرانية** لمؤلفة د. عبد الله محمد الغريب، من أبرز الأدبيات المتداولة على نطاق واسع. وهو كتاب كبير يقع في ٥٠٠ صفحة يلخّص ويعيد الكثير من الاتهامات السلفية والعنصرية ضد الشيعة، ويبدأ بالقول: «في العالم الإسلامي اليوم حركات باطنية رهيبة: كالرافضة، والنصيرية، والدرزية، والبهائية، والإسماعيلية». طُبع الكتاب مراراً، وظهرت طبعته الرابعة عام ١٩٨٥.

مؤلّف الكتاب الحقيقي هو «الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين»، [الشبكة الوطنية الكويتية <http://www.nationalkuwait.com>]. و«الشيخ زين العابدين» مُدرّس سوري سابق انشقّ عن الإخوان المسلمين، وأنشأ تيار «السرورية» في المملكة العربية السعودية بعد أن دخل المملكة عام ١٩٦٥، فمزج خطاب الوهابية السلفية بفكر سيد قطب والتجربة الحركية الإخوانية، وانتقل إلى الكويت قبل أن يستقرّ في برمنغهام ببريطانيا، ويصدر مجلته الشهيرة **السُنّة**، وانتشر فكره في الكويت عبر التيار المعروف بـ«السلفية العلمية»، ومن رموزها حامد العلي وآخرون. انظر: عبد الله بن بجاد العتيبي، «الجماعات الدينية وتأثيرها على الاستقرار السياسي: منطقة الخليج نموذجاً،» ورقة قُدّمت إلى منتدى صحيفة **الاتحاد** السنوي الذي أُقيم في أبو ظبي عام ٢٠٠٨.

البرلمانية لعدة أسباب، منها جسامة الحدث الذي مرت به البلاد، وروحية التقارب السياسي والطائفي التي سادت البلاد، «وحالف النجاح بعض رموز الحركات الشيعية في الانتخابات اللاحقة بشكل متصل، ومنهم النائب السيد عدنان عبدالصمد، والنائب صالح عاشور ود. حسن جوهر، القريب من التحالف الإسلامي». وتميزت انتخابات ٢٠٠٩ بارتفاع عدد ممثلي الشيعة الفائزين فيها، إلى تسعة نواب، وإن لم يتجاوز عددهم مجموع الفائزين في انتخابات ١٩٧٥، الذي بلغ عشرة. وتميزت كذلك بوصول أول برلمانيتين من الطائفة إلى المجلس وهما د. معصومة المبارك ود. رولا دشتي.

كان النواب الشيعة الممثلون للحركات الدينية، وبخاصة النائب السيد عدنان عبدالصمد، ضمن قوى المعارضة السياسية وكتلة العمل الشعبي. وفي العديد من الاستجوابات التي جرت في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٠، أيار/مايو ٢٠٠٢، كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣، شباط/فبراير ٢٠٠٤، شباط/فبراير ٢٠٠٥، وكانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٧، وقف معظم نواب الشيعة أو العديد منهم مؤيدين لمقدميها من قبل نواب المعارضة ضد بعض الوزراء. غير أن هذه المرحلة انتهت في شباط/فبراير ٢٠٠٨، عندما أقيمت في الكويت مراسم تأبين لـ «عماد مغنية»، قائد الجناح العسكري في «حزب الله» اللبناني، الذي كانت السلطات الكويتية ولا تزال تعتبره المسؤول عن اختطاف طائرة «الجابرية» وهي من طائرات الخطوط الجوية الكويتية، في ٥/ ٤/ ١٩٨٨، لمدة ١٦ يوماً، وأدت إلى مقتل شخصين كويتيين، أُلقيت جثتاهما خارج الطائرة.

كان التأبين بمثابة صدمة نفسية وسياسية بالغة للكويتيين هيّجت المشاعر في البلاد، «وقد جرى احتجاز كل من فاضل سفر عضو المجلس البلدي، وعبدالمحسن جمال عضو مجلس الأمة السابق، إضافة إلى حسن المعتوق أمين عام التحالف الوطني الإسلامي في جهاز أمن الدولة على خلفية مشاركةٍ في مراسم التأبين، وأدت الضغوط الشعبية إلى قيام «كتلة العمل الشعبي» بتجميد عضوية النائبين المشاركين في التأبين وهما عدنان عبدالصمد وأحمد لاري، وكان ذلك الموقف وهذا الحدث نقطة اللارجوع، وانتقل تيار «التحالف الوطني الإسلامي» إلى المعسكر الحكومي»[١٢٩].

---

(١٢٩) الغزالي، **الجماعات السياسية الكويتية في قرن، ١٩١٠م ـ ٢٠٠٧م: الدستوريون ـ الإسلاميون ـ الشيعة ـ القوميون**، ص ٣٧٣.

أما المفاجأة السياسية الثانية، فكانت إقدام حكومة الشيخ ناصر المحمد بتعيين «أحد المشاركين في التأبين وأحد الذين أوقفوا في جهاز أمن الدولة وهو فاضل صفر وزيراً للأشغال العامة ووزير دولة للشؤون البلدية في حكومة أيار/مايو ٢٠٠٨، أي بعد ثلاثة أشهر فقط من الحادثة وبعد صدور أحكام البراءة»[١٣٠]، وهي خطوة عكست حاجة الحكومة الماسة إلى تقوية موقعها إزاء المعارضة.

● في تقييم حركات التشيع الكويتية

لم تُطور حركات التشيع السياسي، وبخاصة التي تبنّت مناهج «حزب الدعوة» أو «حزب الله»، نظرة مستقلة تنطلق من مستلزمات الواقع الكويتي. ولم تتفهم ظروف المجتمع وحساسياته، بل وحتى مصالح الشيعة أنفسهم، على النحو المطلوب. وظلت في نواح عدة، فكراً وسياسة، أسيرة مفاهيم وشعارات عقائدية، مستقاة من تراث ثورة ١٩٧٩ الإيرانية، وأوقعت بذلك نفسها وأتباعها في مواقف لا تحسد عليها. واختارت الصمت والتجاهل مع مشاكل التجربة الإيرانية، وما تعرّضت له شعارات الثورة نفسها هناك، وما ظهر في ميادينها السياسية والفكرية من انقسامات، وما عايشت من صراعات، لا تزال مستمرة.

نجحت هذه الحركات، رغم ذلك، في استقطاب جمهور واسع من الأعضاء والمناصرين ومن عموم الشيعة، كما تفوقت في اجتذاب المرأة المتعلمة ونساء الطبقة الوسطى إلى ميادين النشاط السياسي والدعوي والبرلماني. وازدهرت بتأثير حركات التشيع السياسي موجة إقبال واسعة على التراث ومنشوراته المقروءة والمرئية، وبرزت بعض المساجد والحسينيات، وقلّصت هذه الحركات كذلك بعض الشيء الانقسامات التقليدية الموروثة بين الشيعة، كتلك التي عُرفت بين «الأصوليين» و«الشيخيين» و«البحارنة».

من جانب آخر، جرفت هذه الحركات أتباعها، كما فعلت حركات وأحزاب الإسلام السياسي عموماً، بعيداً عن أولويات التحديث الفكري والتطور الاجتماعي. كما عمّقت في أحيان كثيرة الانقسام الطائفي والجدل المذهبي، وأحيت في بعض الشرائح مشاعر الانعزال، وحاصرت التوجهات الليبرالية المتسامحة، وروّجت لمفاهيم غير ديمقراطية، كولاية الفقيه.

---

(١٣٠) **السلطة والتيارات السياسية في الكويت: جدلية التعاون والصراع**، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

يمكن القول اختصاراً، إن الحركة الإسلامية المنظمّة في الكويت، قد مرّت حتى الآن بأربع مراحل:

الأولى، ما بين عامي ١٩٤٧ ـ ١٩٦٧، التي شهدت تأسيس حركة الإخوان المسلمين كمجموعة حزبية، وإشهار «جمعية الإرشاد» ومجلتها ومدرستها وغير ذلك، وقد تنافست خلال هذه المرحلة من موضع الضعف سياسياً مع «حركة القوميين العرب» والتيار الناصري ومعارضي التيار الديني المؤدلج، لأي سبب من الأسباب. وقد شهدت هذه المرحلة كذلك، ومنذ عام ١٩٥٤، ضرب الجماعة في مصر ولجوء بعض قياداتها إلى الكويت ودول الخليج. وقد استفاد الإخوان كثيراً من «مرحلة الكمون» هذه.

الثانية، ما بين ١٩٦٧ ـ ١٩٧٩، وهي «العصر الذهبي» لصعود جماعة الإخوان المسلمين، وهيمنتهم بلا منافس وتوسّع نفوذهم السياسي والاجتماعي بعد انحسار المد القومي محلياً وعربياً، وانطلاق النشاط السياسي والحزبي للإخوان وغيرهم في مصر بعد وفاة عبدالناصر عام ١٩٧٠ وبداية عهد السادات. وقد عرفت هذه المرحلة في الكويت تأسيس مجلة «المجتمع»، وصعود الجماعة المتشددة داخل الإخوان على حساب القيادة التاريخية التي اتُّهمت بالتردد والجمود. وأدى نجاح الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩ إلى إدخال التيار الديني في الكويت وعموم الشرق الأوسط في مرحلة جديدة من القوة والانتشار، واجتذب هذا أعداداً أكبر من الشيعة والسنّة إلى العمل الإسلامي المنظَم، وبدأ النشاط الإسلامي الملحوظ في الوسط النسائي لدى قطاع كبير من الطالبات والموظفات، وانتشر «الحجاب الإسلامي» وإطلاق اللّحى. ورغم حل مجلس الأمة خلال هذه الفترة، عام ١٩٧٦، شارك رئيس «جمعية الإصلاح الاجتماعي» آنذاك في الحكومة كوزير أوقاف. وفي عام ١٩٧٧ نظّمت الجماعة حملة جمع تواقيع على عرائض تطالب بـ «دستور إسلامي». وقد انتشرت كذلك ظاهرة الدروس الدينية، والجمعيات الدينية، وتم استهداف الوزارات و الهيئات والنقابات، ومرّ المجتمع الكويتي كله بتحول اجتماعي قيمي ملحوظ.

الثالثة، ما بين ١٩٧٩ ـ ١٩٩٠، وهي مرحلة بروز الجماعة السلفية والحرب الأفغانية التي وفرت ساحة للتفاعل العقائدي والتدرب على السلاح لمختلف الجماعات الإسلامية، ومرحلة الحرب العراقية ـ الإيرانية لثماني

سنوات بما ولّدت من توتر طائفي وانقسامات. وربما كانت هذه أعلى مراحل انتشار المد الديني في الكويت، حيث عمّ كافة الأوساط، واجتذب السنة والشيعة، والحاضرة والبادية، على حدٍّ سواء. وقد انضمت جماعة الإخوان إلى بقية القوى السياسية المعترضة على «الحل اللادستوري» الثاني للمجلس الذي وقع عام ١٩٨٦، وشهدت الجماعة السلفية بعض الانقسامات، وتكررت الحوادث الإرهابية في مصر والكويت، وبرز تأثير تطرف الأفكار الثورية الإيرانية في بعض جماعات التشيع السياسي في الكويت.

الرابعة، وهي التي بدأت بعد تحرير الكويت عام ١٩٩١، ولا تزال مستمرة منذ عقدين. حيث عانى الإخوان لبعض الوقت آثار مواقف الإسلاميين من الاحتلال خارج الكويت، وأعادوا تنظيم أنفسهم في حركة «حدس» الجديدة في ٣١ آذار/مارس ١٩٩١. وقد برزت جماعة «السلفية العلمية» ثم «حزب الأمة» في التيار السلفي، وحاول البعض إنشاء هيئة «للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في الكويت بدعم من التيار السلفي، حيث تقدم ٨٠ شخصاً من الجماعات الدينية بطلب إشهار للهيئة، ولم تتم الموافقة، ولكن الهيئة استمرت بشكل غير قانوني، لبعض الوقت ضمن سياسة محاصرة القوى المعارضة للنفوذ الديني بالمشاريع الإسلامية. ومن سمات هذه المرحلة بروز قوة القبائل والصراع داخل الحركات الإسلامية بين مطالب متضاربة حسب المناطق. ومن الحوادث التي تركت آثارها أحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١ وإسقاط نظام طالبان ثم النظام العراقي، وقد آثار الحدثان الأخيران مواقف معارضة بين الإسلاميين في الكويت. فقدت الأحزاب الدينية مع دخول القرن الجديد جوانب من قوتها التنظيمية وقدوتها الاجتماعية، وانقسمت السلفية. كما فقد الإخوان قيادتهم التاريخية بوفاة «بوبدر»، السيد عبد الله العلي المطوع، وتعمّق صراعهم مع التيار السلفي، ونال الانقسام الجماعات الشيعية كذلك، وتنوعت محاولات التجمع والتكتل في حركاتهم، في حين فقدت الثورة الإيرانية بريقها بشكل كامل.

وتمر الكويت اليوم، كالكثير من المجتمعات العربية، بمرحلة جديدة من الصراع السياسي والاجتماعي، لعل أبرزها هذه المعركة الواسعة بين التشدد الديني والتحديث. وتجد الجماعات الإسلامية نفسها كما الجماعات الليبرالية وغيرها، أمام تحديات مختلفة. فالعمل الإسلامي في الكثير من جوانبه تغيرت طبيعته، ولا شك أن وفرة المال وضخامة حجم مصالح الإسلاميين السياسية

والمادية، وتداخل هذه المصالح مع الأطراف الحكومية والشركات والبنوك، وتأثير الروابط الاجتماعية في مجتمع صغير، وارتفاع الدخل العام ومستوى المعيشة وتنوع الخدمات، كل هذه المستجدات وغيرها تركت آثاراً بارزة على القوى الإسلامية والقوى الأخرى. وفي الكثير من الأحيان يبدو للدارس وكأن الجماعات الإسلامية في الكويت عاجزة عن أن تكون قوة معارضة حقيقية اليوم بقدر ما هي جماعات ضغط وأرباب مصالح من كل لون، تؤثر الحكومة في مواقفها بطرق عدة. وهي بلا شك، أي الجماعات الإسلامية، ليست ما كانت عليه يوم انطلقت في أولى مراحلها، وإن كانت بعض الجماعات لا تزال نشطة. غير أن الكويت كغيرها، ليست خالية من التطرف والتشدد، والطائفية والقبلية، والجماعات الكامنة والخلايا النائمة. ولا بدّ للمدافعين عن حقوق الإنسان والديمقراطية والدستور أن يدركوا مخاطر بعض الأفكار التي تنشرها الأصولية الإسلامية، والأهداف التي تحاول تحقيقها، وأن يتصدوا لها على الدوام.

٦٤ ـ الحركات الإسلامية في الخليج: البحرين، قطر، الإمارات العربية المتحدة

خليل علي حيدر

مقدمة

يمتد ساحل الخليج العربي من «رأس مسندم» جنوباً حتى شط العرب شمالاً بطول ١٥٠٠ كم، وتطل عليه دول كبيرة تضم السعودية وإيران وعمان، ودول صغيرة، لا تشغل سوى أقل من ٢,٥ بالمئة من جملة مساحة المنطقة، ولا تزيد مساحة هذه الدول الصغيرة معاً على ١٤٠ ألف كم[١].

وإذا كان من المعروف أن دول الخليج الصغيرة المساحة تتشابه إلى حدّ كبير في خبرتها التاريخية وجغرافيتها وتقاليد مجتمعاتها وتركيبتها السكانية واقتصادها وغير ذلك، فإن ثمة تشابهاً مماثلاً بينها في تاريخ ظهور ونمو الجماعات الدينية وقوى الإسلام السياسي فيها جميعاً. وقد عايشت هذه المجتمعات الصغيرة جملة من المؤثرات التي لا تزال آثارها باقية في أوضاعها السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها.

١ ـ خضعت هذه البلدان لاقتصاد التجارة البحرية والصيد والزراعة والرعي حتى الحرب العالمية الثانية، حيث انتقلت إلى الاقتصاد الحديث بعد ظهور النفط وتدفق الثروة المرافقة له، على اختلاف في درجة الثراء وعدالة التوزيع وتطور القوانين وغير ذلك. وكانت اقتصاديات هذه المنطقة قد تلقت مع بدايات القرن العشرين ضربات موجعة، إثر تطوير زراعة اللؤلؤ في اليابان، مما هوى بأسعار

(١) السيد خالد المطري، **جغرافيا الخليج العربي** (جدة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ٢٠٠١)، ص ١١ ـ ١٢.

هذا المنتج الجمالي الذي كان يشكل مصدراً مالياً للكثير من تجار اللؤلؤ، وكذلك لسائر العاملين في حرفة استخراجه البالغة المشقة. وكان ظهور السفن البخارية الكبيرة وعابرات المحيط من جانب آخر، قد هيمن على النقل البحري والتجارة الدولية تاركاً هامشاً بسيطاً لأساطيل دول الخليج الخشبية الشراعية.

٢ ـ عرفت هذه المجتمعات الصغيرة تقارباً اجتماعياً أوسع من الكيانات الأكبر، وانفتاحاً ثقافياً ملحوظاً، بسبب التوسع التجاري والسفر إلى الهند وأفريقيا وغيرها. كما لم تعانِ كالكثير من الدول العربية سلبيات الهيمنة العثمانية أو سطوة الأنظمة العسكرية أو الزحف الاستعماري، وإن ربطتها ببريطانيا على امتداد قرن روابط سياسية واتفاقيات حماية. ومن جانب آخر، تأثرت عاداتها وتقاليدها ولهجاتها وفنونها بالكثير من المؤشرات الأفريقية والآسيوية، وبخاصة الهندية والفارسية.

٣ ـ عانت هذه المجتمعات، أشد المعاناة، ظروف التقشف التي سادت سنوات الحرب ١٩٣٩ ـ ١٩٤٥، فجاءت أموال الدخل البترولي بعد ذلك كالفرج بعد الشدّة. وكان السكان في قطر مثلاً يعانون «حياة اقتصادية سيئة برزت أقوى ما يكون أثناء الحرب العالمية الثانية، بحيث تجلّى ذلك في حالات المجاعة والأزمات التي لم تنفرج إلا عندما بدأت أعمال التنقيب بعد الحرب وبداية التصدير التجاري للنفط في كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٩، حيث ترتب على استخراجه قيام نشاطات اقتصادية جديدة. وكان أول مبلغ من تصدير النفط استلمته قطر هو ٦ مليون روبية هندية (مليون دولار أمريكي) وذلك في عام ١٩٥١»[٢] وعرفت قطر بعد ذلك مثل بقية بلدان الخليج الأربعة، نمو الدولة الحديثة وظهور الاقتصاد البترولي والرفاهية، وتزايد العمالة المهاجرة وتشكل الطبقة الوسطى والشرائح المثقفة، وما يرافق ذلك من تعقيدات معروفة.

٤ ـ للتركيبة القبلية والكثير من قيمها المحافظة تأثير بارز في كل هذه المجتمعات الخليجية. «وقد كانت القبيلة قبل نشوء الدولة الحديثة في الجزيرة العربية تشكل وحدة سياسية تملك قوة عسكرية خاصة، تفرض حمايتها على

(٢) أمينة علي الكاظم، **السكان والعمالة الوافدة في المجتمع القطري** (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، ص ١١٨ ـ ١١٩. وفي العلاقات الخليجية ـ الهندية انظر: عبد الله المدني، **معالم الدور الهندي في الخليج العربي** (المنامة: دار الأيام، ٢٠٠٢)، وعبد الله عبد الرحمن رحمة، **الإمارات في ذاكرة أبنائها**، ٢ ج (دبي: [د. ن.]، ١٩٩٠)، ص ٦١ ـ ٨٤.

المدن والقرى والقبائل الأخرى (وخاصة جماعة رعاة الأغنام). . ولم يكن مثل هذا التنظيم يعزز مؤسسات سياسية رسمية، فسيّد القوم هو الشيخ، ومجلس القبيلة مؤلف من شيوخ والعشائر والأفخاذ والأسر»[٣].

ويرى الباحثون أن القبيلة تمثل «نظاماً اجتماعياً تميزت به شبه الجزيرة العربية، ويندر أن تجد إقليماً آخر أو أي وحدة سياسية عاش فيها النظام القبلي آلاف السنين مثلما عاش وازدهر في هذه البيئة»[٤].

وكان للإرث القبلي، كما للـ «قبليّة السياسية» اليوم، وجهها السلبي، «فقد أدى رسوخ القبيلة في مجتمعات دول المجلس إلى اعتبار الانتماء إليها ـ أي القبيلة ـ هو الهوية الحقيقية، الأمر الذي أثر سلباً، في كثير من الأحيان، في إمكانيات نمو تنظيمات المجتمع المدني الحديثة»[٥]. وتربط الوشائج القبلية حكام دول الخليج ومجموعات هائلة من شعوبها، حيث تجد مثلاً، أن «العشائر والأفخاذ والبطون القبلية التي عاشت في دولة قطر، ما هي إلا فروع من قبائل رئيسية كبيرة استوطنت شبه الجزيرة العربية. وعلى سبيل المثال ترجع قبيلة آل ثاني الحاكمة لدولة قطر الآن في أصولها إلى قبيلة المعاضيد التي استوطنت شبه الجزيرة العربية»[٦]. وتقول باحثة إماراتية أن شعب الإمارات «يغلب عليه الطابع القبلي. . وقد تعرّض عبر العصور إلى الاختلاط بهجرات أجنبية، خصوصاً تلك التي أتت من الهند وإيران وأفريقيا، علماً بأن المدن الساحلية كانت أكثر تعرضاً، بينما بقيت الجماعات التي يغلب عليها طابع البداوة، بعيدة عن تلك المخالطات»، وتضيف «إن هناك المئات من التسميات القبلية التي تشكل بمجموعها شعب الإمارات، فحكّام إمارتي أبو ظبي ودبي من قبائل بني ياس، وحكّام إمارتي الشارقة ورأس الخيمة من القواسم، وحكّام إمارة عجمان من النعيم، وحكّام أم القيوين من المعلا، وحكّام الفجيرة من الشرقيين»[٧].

(٣) حليم بركات، **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ١٩٨.

(٤) أحمد منيسي، **التحول الديمقراطي في مجلس التعاون لدول الخليج العربية: دراسة لحالات البحرين وسلطنة عمان وقطر** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٩)، ص ٣٠.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦) الكاظم، **السكان والعمالة الوافدة في المجتمع القطري**، ص ٨٩.

(٧) فاطمة الصايغ، **الإمارات العربية المتحدة: من القبيلة إلى الدولة** (دبي: مركز الخليج للكتب، ١٩٩٧)، ص ١٥.

ولم يؤد قيام الدولة الحديثة وإنشاء الإدارة العصرية ووضع الدساتير وغير ذلك من أدوات التحديث السياسي إلى زوال العلاقات القبلية، بل دخلت هذه العلاقات مرحلة من التعايش في كل هذه الدول مع ما هو قائم، لتلعب دوراً مؤثراً في الحياة السياسية، وفي دعم نفوذ الإسلام السياسي، وبخاصة الجماعات السلفية في الكويت والبحرين. وفي مجال القيم أدّت هيمنة الاعتبارات القبلية والنوازع المحافظة إلى حرمان المرأة طويلاً من حقوقها السياسية ـ وحتى التعليمية لبعض الوقت ـ والى ابتعاد الناس عموماً عن الأعمال اليدوية والمهن غير الإدارية أو الشاقة.

٥ ـ لعبت عوامل عديدة دوراً مؤثراً في بروز الوعي الفكري والتوجه الإسلامي داخل المجتمعات الخليجية موضع الدراسة. فقد حظيت منطقة الخليج العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر باهتمام الإرساليات التبشيرية الغربية وبخاصة الأمريكية، وافتتحت مراكز في كل من البحرين عام ١٩٨٣ والكويت ١٩١١. ولم يهتم المبشرون بتدريس الكتاب المقدس بل قاموا بتدريس اللغة الإنكليزية واللغة العربية والحساب. ورغم كل الانتقادات والشكوك في أهداف النشاط التبشيري ومناهضته للإسلام، إلا أنه استطاع أن يقدم حدّاً أدنى من الخدمات الصحية والتعليمية، وأن يتيح وسيلة يتعرّف من خلالها السكان على مظاهر التطور الغربي في المجال الفكري والثقافي وعلى ديانة أخرى وثيقة الصلة بالإسلام نفسه. وكان هذا التحدي دافعاً إلى تأسيس العديد من النوادي والجمعيات للتحذير منه[8].

وكان للنهضة العربية في مصر ودول الشام والعراق تأثيرها البارز في هذا

---

(٨) هاشم عبد الرزاق الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية** (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ٩٠ ـ ٩٢.

كان التبشير المسيحي نشاطاً متنوع المذاهب هائل الحجم، يمارس نشاطه في دول ومناطق كثيرة من العالم. ولا تزال جوانب كثيرة منه بحاجة ماسّة إلى دراسة موضوعية بدلاً من أدبيات التهويل الواسعة الانتشار في المكتبة العربية والإسلامية. من الكتب المتداولة اليوم بين الجماعات الخليجية عن النشاط التبشيري: أحمد بن عبد العزيز الحصين، **الخطر التبشيري الصليبي في الكويت** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٥). وهو كتاب شديد العداء للمسيحيين وبعيد عن التسامح الديني، وكذلك كتاب عبد المالك خلف التميمي، **التبشير في منطقة الخليج العربي** (الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٢)، وهو ناقد لأهداف التبشير، غير أنه من الكتب الغزيرة بالمعلومات، و كتاب **القوافل**، ترجمة خالد البسام (الكويت: [د. ن.]، ٢٠٠٠)، ويتناول رحلات الإرسالية الأمريكية في مدن الخليج والجزيرة العربية ١٩٠١ ـ ١٩٢٨، وكتاب طبيب الإرسالية في البحرين والكويت ستانلي ماليري، في: **الكويت قبل النفط: مذكرات س. ستانلي ج. ماليري، الطبيب في البحرين والكويت، ١٩٠٧ ـ ١٩٤٧**، ترجمة وتقديم محمد غانم الرميحي (الكويت: دار قرطاس للنشر، ١٩٩٧).

المجال بوسائل عدة، منها الصحف والمجلات، والزيارات التي كان يقوم بها بعض الدعاة والمفكرين العرب من مختلف التوجهات، كما نالت بعض الحركات الإسلامية كالحركات المهدية في السودان عام ١٨٨٣ اهتمام شرائح من سكان الخليج، مما جعل بعضهم يخرج للانضمام إلى المهدي والجهاد معه. وكان للشيخ محمد رشيد رضا تأثيره في بعض مثقفي البحرين مثل مقبل عبدالرحمن الذكير، ومحمد صالح يوسف، وناصر الخيري، وعلي إبراهيم كانو، وخليل الباكر وآخرين من أصحاب المنطلقات الإسلامية في البحرين. وكان ممّن زار البحرين وترك أثراً في وعي شبابها إلى جانب رشيد رضا كلٌّ من الليبي سليمان البارون (١٨٧٠ ـ ١٩٤٠) والتونسي عبدالعزيز الثعالبي (١٨٧٤ ـ ١٩٤٤) الذي زار دبي عام ١٩٢٣ بدعوة من أحد كبار تجارها، كما زارها الجزائري البشير الإبراهيمي (١٨٨٩ ـ ١٩٦٥) والرحّالة أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠)[٩].

وكان من مصادر تنوع الاهتمامات السياسية في المنطقة طلبة العلم الخليجيون والتجار والمدرّسون العرب العاملون في الخليج، حيث تجاوز دور هؤلاء، بسبب الظروف السياسية للوطن العربي، حقل التعليم. ويقول باحث إماراتي: «كان دور المدرّسين العرب الذين يحملون أفكاراً ومبادئ مناهضة للاستعمار والتبعية، وتلقينهم تلك الأفكار لطلاب متشوّقين للعمل والتغيير سبباً في حدوث نقلة نوعية في التفكير عند أبناء المجتمع، وانتقلت الشعارات الحماسية إلى الشارع للمرة الأولى في تاريخ المنطقة عندما نظّمت المظاهرات التي قادها المعلمون العرب، وشكّل الطلاب قاعدتها أثناء العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦. ويمكننا القول إن التعليم قد أوجد ما يشبه الثورة في كل مناحي الحياة في الإمارات، وكان الأساس الذي قاد المجتمع إلى التغيير»[١٠].

ويرجع تاريخ التعليم الحديث في البحرين إلى نهاية القرن التاسع عشر، عندما تولّت زوجة المبشر الأمريكي «زويمر» Zwemer الإشراف على مدرسة «جوزة البلوط» التي تأسست عام ١٨٩٩[١١]. وكانت «إيمي»، أو السيدة زويمر، قد تعرّفت على زوجها في البصرة، بعد قدومها من أستراليا،

---

(٩) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ٩٦.

(١٠) محمد فارس الفارس، **الأوضاع الاقتصادية في إمارات الساحل، ١٨٦٢ ـ ١٩٦٥** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص ١٩١.

(١١) الطائي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

«وأصبح منزلها في البحرين محطة لاستقبال نساء المنامة والترحيب بهن»[١٢].

وفي عام ١٩١٩، «بدأ التعليم الوطني في البحرين بافتتاح مدرسة «الهداية الخليفية» في المحرق بتبرعات الأهالي، وفي عام ١٩٢٨ تأسست أول مدرسة حكومية لتعليم البنات كما افتتح في عام ١٩٣٨ معهد ديني، كان معظم تلاميذه من الشيعة، ثم أسست الأوقاف السنيّة عام ١٩٤٣، المدرسة الدينية لتخريج علماء دين متخصصين»[١٣]. وقد شهدت إمارة الشارقة تأسيس أول مدرسة حديثة عام ١٩٠٠ بتمويل من أحد تجار اللؤلؤ، كانت تعتمد في مناهجها على الدراسات السلفية وتعاليم الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ضمّت ٣٢٠ طالباً وطالبة، كما تأسست في دبي عام ١٩٠٦ مدرسة الفلاح التي كان يديرها فريق تدريس عراقي[١٤].

بدأ في هذه المرحلة كذلك تأسيس المكتبات العامة والأندية الثقافية وإصدار الصحف. وقد عرفت البحرين الصحافة قبل غيرها من دول المنطقة، عام ١٩١٩، والمطبعة عام ١٩٣٤. وفي عام ١٩٤٩ صدرت مجلة **صوت البحرين** التي كان لها مواقف دينية واجتماعية متميزة. أما الصحافة في قطر، وإمارات الساحل عمان، فلم تظهر إلا في النصف الثاني من القرن العشرين[١٥].

وكان من بدايات النشاط الإسلامي في البحرين تأسيس «نادي إقبال أوال» عام ١٩١٣، «الذي بدأ نشاطه أولاً على شكل مكتبة عامة تديرها مجموعة من خريجي الجامعات الإسلامية، مثل الأزهر، وجامعة عليكره في الهند، ثم تحولت هذه المكتبة إلى نادٍ أُطلق عليه نادي إقبال أوال»[١٦]. كما يُعد «المنتدى الإسلامي» الذي تأسس عام ١٩٢٨ من أولى الجمعيات الإسلامية الخليجية، وقد أسسه جمع من الشباب البحريني المتأثرين بالفكر الإسلامي الإصلاحي، «وقد تأثر بمنهج الإخوان المسلمين، من خلال النشرات التي

---

(١٢) مي محمد الخليفة، **مائة عام من التعليم النظامي في البحرين: السنوات الأولى للتأسيس** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩)، ص ٣٠.

(١٣) الطائي، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧.. سبقت الحجاز البحرين في إصدار الصحف. فقد صَدَرَت في مكّة المكرمة صحيفة **الحجاز** (١٩٠٨)، و**شمس الحقيقة** (١٩٠٩)، وفي المدينة المنوّرة **الرقيب** (١٩٠٩)، و**المدينة المنورة** (١٩٠٩)، و**الحجاز** (١٩١٦)، وفي جدّة، صحيفة **الإصلاح الحجازي** (١٩٠٩). انظر: فيليب دي طرّازي، **تاريخ الصحافة العربية**، ٣ ج (بيروت: المطبعة الأدبية، ١٩١٤)، ج ٣، ص ٩٢ ـ ٩٤.

(١٦) الطائي، المصدر نفسه، ص ١١٠.

تصدرها جمعية الشبّان المسلمين في مصر وسعى جاهداً إلى تشكيل تيار إسلامي»، وقد تراجع حماس مؤسسيه، فأغلق نهائياً عام ١٩٣٦[١٧].

٦ ـ عرفت منطقة الخليج والجزيرة العربية تسيّس الدين في مرحلة مبكرة من خلال حركة الشيخ محمد بن عبدالوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩٢) في نجد، وما نجم عنها من تحالف ديني ـ سياسي بين الشيخ و آل سعود، التي أدت إلى قيام الدولة السعودية الأولى وتوسعها فيما بعد، إلى أن وضعت جيوش والي مصر عام ١٨١٨ حدّاً لها. وكانت تعاليم الشيخ، أي ما تسمى عادة بـ «الدعوة الوهّابية» أو «السلفية» أو «الموحدية»، قد وصلت سلماً وحرباً إلى العديد من المناطق المحيطة بنجد والجزيرة العربية، وبلغت فيما بعد أفريقيا وشرقي آسيا من خلال مواسم الحج وغيرها، وأحياناً للارتباطات بين الأسر الحاكمة، حيث ارتبطت أسرة آل ثاني بصلة قربى مع أسرة الشيخ محمد بن عبدالوهاب، «وسعت لتطبيق ونشر المبادئ السلفية في المجتمع القطري»[١٨].

وقد بدأت حركة الشيخ دعوة «إصلاحية دينية وبعثاً لمنهج فقهي قريب من المذهب الحنبلي، ثم صارت حركة سياسية قوية ومن أهم الحركات في المنطقة الخليجية؛ ففي عام ١٧٩٩ صدرت الأوامر بالتوسع جنوباً، فاخترق الجيش السعودي منطقة الظفرة في أبو ظبي وتم احتلال البريمي، ودخل رأس الخيمة، «فصارت للسعوديين قاعدتان، واحدة في «البريمي» حيث أحلافهم «النعيم» «والشوامس» هناك، والثانية في رأس الخيمة حيث دخل «القواسم» في حلف معهم أيضاً»[١٩]. وأقام الوهابيون تحالفاً مع هؤلاء، «فراحت السفن القاسمية تجوب مياه الخليج العربي بحثاً عن السفن البريطانية». وعندما سقطت الدولة السعودية الأولى على يد القوات المصرية، «تبع سقوطها سقوط «الإمارة القاسمية» التي كان يحكمها حسن بن رحمة على يد قوات الحملة البريطانية الكبرى، فكانت تلك الحادثة فاتحة لعهد تاريخي جديد في الإمارات، وهو عهد التواجد البريطاني الرسمي فيها والوصاية السياسية عليها»[٢٠]. وبعد تدمير «الدرعية» مركز الوهّابية وسقوط الدولة السعودية الأولى، «لجأ الكثير من

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٩) الصايغ، **الإمارات العربية المتحدة: من القبيلة إلى الدولة**، ص ٦٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧٠.

الوهابيين الهاربين منها ومن مناطق نجد الأخرى إلى السواحل الشمالية الشرقية للبصرة والى منطقة البريمي. . ، وكان أغلب هؤلاء الهاربين من مقاتلي الحركة الوهّابية»[٢١]. وجرى أمر مماثل في جزر البحرين، حيث تحدثت تقارير مبعوثي الوالي محمد علي عن وجود جمع غفير «من الذين رفضوا الدخول تحت الطاعة، من أهل الاحساء والقطيف ونجد، وعلى رأسهم عمر بن عفيصان، حاكم الإحساء السابق. . وكل الأشقياء الذين هم من تلك الجهات، ولم يقبلوا بالدخول تحت الطاعة، ، يتواردون إلى الجزيرة، لاسيما طوائف البدو الممنوعون من دخول القرى الداخلة تحت الطاعة». وحثّت التقارير نفسها على ضرورة الاستيلاء على البحرين وضمّها إلى حكومة نجد، «نظراً لكثرة ما فيها من أنواع الزراعات، فضلاً عمّا تموج به من حركة تجارة نشطة جداً، فجميع سفنها الكبيرة والصغيرة، تروح وتغدو، بينها وبين نواحي البصرة والهند وعمان، وتدرّ عليها هذه الحركة التجارية كثيراً من الخيرات»[٢٢]. . وكانت البحرين في الوقت نفسه، مع الإحساء ولعدة قرون سابقة، أحد أقدم مناطق التشيّع، ومنطلق الحركة القرمطية من غلاة الشيعة الذين ألصقت بهم الكثير من التهم الدينية والأخلاقية. وعندما قامت الدولة الصفوية في تبريز بإيران، لم يجد الشاه إسماعيل (١٤٨٧ ـ ١٥٢٤) مؤسس الدولة، ولا الشاه عباس (١٥٧١ ـ ١٦٢٩)، بعد أقل من قرن بعده، بُدّاً من الاعتماد على فقهاء ورجال الدين الشيعة في لبنان والعراق والبحرين، لنشر المذهب الشيعي في إيران[٢٣].

وعندما انقسم المذهب الشيعي الاثنا عشري إلى طريقتين هما «الأخبارية»، الملتزمة بالنصوص والسنن الموروثة والمعارضة للاجتهاد والتأويل، والأخرى هي «الأصولية» القائمة على اختيار النصوص واجتهاد مراجع التقليد، بقيت مناطق الإحساء والبحرين مع «الأخباريين»، فيما أصبح بقية الشيعة الإثنى عشرية، في إيران والعراق ودول الخليج ولبنان وباكستان، من متّبعي منهج

---

(٢١) زكريا قورشون، **العثمانيون وآل سعود في الأرشيف العثماني، ١٧٤٥ ـ ١٧١٤** (بيروت: الدار العربية للموسوعات، ٢٠٠٥)، ص ٩٩.

(٢٢) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، **محمد علي وشبه الجزيرة العربية**، ٢ ج (القاهرة: دار الكتاب الجامعي، ١٩٨٦)، ص ٣٢٦.

(٢٣) Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New York: Yale University Press, 1985), p. 107-111.

«الأصوليين»[٢٤]. وقد عُرفت البحرين بالكثير من الأسر المذهبية العريقة، وأن بها من الفقهاء ما يزيد على المئات، وكانت كالحلّة في العراق في أوج نهضتها أو كالنجف الأشرف. ومن الأحاديث النبوية التي يتداولها شيعة البحرين في كتبهم حديث نصه، «سترتد أمتي من بعدي، إلاّ مدينتي هذه، ومدينة يُقال لها البحرين، فإنها فسطاط المؤمنين يومئذ»[٢٥].

ولهذا كله، كان التشيع من العناصر الأساسية في الثقافة العامة لقطاع واسع من أهل البلاد، وبخاصة في القرى والأوساط الشعبية البحرينية والشرائح الفقيرة. وقد غذت هذه الثقافة فيما بعد حركات التشيع السياسي وما رافقها من نشاط سياسي إلى اليوم.

ويتناول باحث الواقع الشيعي في دول الخليج فيقول: «إن معظم شيعة البحرين تقطن القرى والأرياف، وإنهم يشكلون بموجب تقديرات ١٩٩٦، نحو ٧٠ بالمئة من السكان، ويقول إنهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام: البحارنة، وهم سكان البحرين الأصليون، والشيعة المهاجرون من الإحساء والقطيف وهؤلاء من أصول عربية يشكلون ٩٥ بالمئة من شيعة البحرين، والقسم الثالث، الشيعة القادمون من إيران. أما شيعة الإمارات العربية المتحدة فتصل نسبتهم إلى ٢٠ بالمئة من مجموع السكان ويتمركزون في مدينة دبي التجارية، ويمتهن أغلبهم التجارة الداخلية والخارجية، ويتمتعون بوضع اقتصادي واجتماعي مرموق. كما يشكل الشيعة في دولة قطر، أقلية مذهبية تقدر نسبتها بـ ٢٥ بالمئة من مجموع السكان، وهم أيضاً يتمتعون بأوضاع اجتماعية واقتصادية مناسبة. ويضيف الباحث أنه يمكن القول إن الأقلية الشيعية في هذه الدول «مبعدة عن مراكز صنع القرار السياسي»[٢٦].

---

(٢٤) يعود الدور الرئيسي في إحلال المذهب الأصولي محل الأخباري في العراق ممّا كان له ولا يزال أعظم الأثر في دور مجتهدي الشيعة في الحياة العامة وقوة نفوذ المرجعية في عالم التشيّع عموماً، إلى المجتهد الإيراني المعروف محمد باقر بهبهاني (١٧٠٦ ـ ١٧٩٢). وتقييم أغلبية الشيعة الأخبارية في البحرين وجنوبي العراق والأهواز، وهم ينسبون إلى «الأخبار» أي الأحاديث النبوية وأحاديث وأخبار أئمة الشيعة. انظر: خليل علي حيدر، **العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٧)، ص ٧٠.

(٢٥) علي محمد محسن العصفور، **بعض فقهاء البحرين**، ٢ ج (بيروت: دار العصفور للطباعة والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٢.

(٢٦) النطاي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ٨٦ ـ ٨٧. تبدو النسب غير دقيقة، وقد تتضمّن المواطنين والمقيمين في البلاد من الجنسيات الأخرى كالإيرانية.

٧ ـ لم تقف السلطة السياسية في دول المنطقة الخليجية على الحياد إزاء الواقع الديني والمذهبي وذلك لأسباب عديدة ذاتية وموضوعية. «ويبدو واضحاً أن المملكة العربية السعودية تحاول، بإصرار، تأكيد مسارها الإسلامي، وإبراز الدور الذي اضطلع به الإسلام في سياسة الدولة.. أما السلطات السياسية في بقية أقطار الخليج العربي، فهي الأخرى سعت أيضاً، بشكل عام، إلى دعم التوجه الإسلامي في مجتمعاتها.. كما فسحت المجال للجماعات الإسلامية لممارسة نشاطاتها وشعائرها الدينية بحرية كاملة، شرط عدم تدخل تلك الجماعات في القضايا السياسية.. وعلى ما يبدو فإن الحكومات الخليجية، شأنها شأن الحكومات العربية الأخرى، قد حاولت احتواء التيار الإسلامي المعتدل وشجعته، لتطويق تأثير القوى السياسية العلمانية وتحجيمها في المجتمعات العربية»[٢٧].

وتعد التجربة السعودية الأبرز بلا شك في التنسيق والتوازن بين الدين والسلطة بسبب تحالف قديم مع الشيخ محمد بن عبدالوهاب عام ١٧٤٥، دام حتى اليوم. وهو تحالف لا وجود له في دول كالبحرين وقطر والإمارات والكويت، ممّا يمنح السلطات حرية أكبر في اتخاذ بعض القرارات، وإن كانت هذه الحكومات بنفس الحماس تقريباً في تلبية مطالب القوى الدينية، إذ تركت «الحرب العربية الباردة» بين المملكة العربية السعودية ومصر الناصرية خلال ستينيات القرن العشرين تأثيرها في كل دول الخليج والجزيرة في مجال دعم وترسيخ الجماعات الإسلامية، وبخاصة الإخوان المسلمين. ويلاحظ أن مرشد الإخوان حسن البنّا كان يحرص على أداء شعائر الحج سنوياً، حيث لم يتخلف خلال السنوات ١٩٣٦ ـ ١٩٤٨ عن الحج سوى عام واحد، إلا أن تنظيم الإخوان المسلمين لم يتمكن رغم ذلك من تأسيس فرع له في المملكة، وتم رفض كل الطلبات التي قدمت من قيادات الإخوان بهذا الشأن، مع السماح لعناصر من الإخوان المصريين والسوريين بالاستقرار والعمل والتأليف في السعودية، فيما قام الإخوان بتأسيس تنظيمات شبه علنية في كلٍّ من الكويت والبحرين ودولة الإمارات. وكان هذا الدعم السعودي للإخوان المسلمين يُفسّر بأنه عائد إلى المنافسة المحتدمة بين مصر والسعودية لتزعّم العالم العربي والإسلامي، وتطورات حرب اليمن، والخلاف بين الملك فيصل وعبدالناصر، وإحساس

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٤.

السعودية بخطر انتشار الشيوعية[٢٨]. وقد تراجع الدور المصري وانتهى عملياً في هذا المجال بعد هزيمة ١٩٦٧ ووفاة عبدالناصر ١٩٧٠، حيث انفرد التيار الديني وجماعاته بالعديد من مجالات الحياة السياسية والاجتماعية في سائر دول الخليج والبلدان العربية الأخرى حتى عام ١٩٩٠، عندما جرى أول صدام بين سلطات دول مجلس التعاون وجماعات الإسلام السياسي، ثم تجدد هذا الصدام مع تطورات أخرى وبخاصة تفجيرات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ في نيويورك.

ويلاحظ المرء أن إيران الثورية ربما حلّت اليوم محل التيارات الراديكالية العربية في صراعها مع الأنظمة الخليجية وتحالفاتها الدولية في زمن الحرب العربية الباردة. وانعكس هذا الواقع بوضوح على الشيعة بالذات حيث انقسموا إلى تيارين، تيار محافظ يمثل الطبقة الثرية والوسطى، ويكتفي ببعض المطالب الإصلاحية وبقدر أكبر من الحرية الدينية للطائفة، والتيار الشيعي الثوري، الذي يتبنى مطالب راديكالية معادية للأنظمة وللولايات المتحدة والغرب. وعلى وجه العموم، يلاحظ المحللون «تحولات في طبيعة الجماعات الإسلامية وعلاقاتها بمؤسسات الحكم في الخليج. فاتجاهات هذه الجماعات الجديدة هي في طور التحول من حالة التحالف مع مؤسسات الحكم إلى العمل على مناهضتها»[٢٩].

أولاً: الجماعات الإسلامية في مملكة البحرين

تتكون دولة البحرين من قرابة ٤٠ جزيرة تقع في منتصف الخليج العربي. وبالرغم من صغر حجم البحرين مساحة (نحو ٧١٢ كم^{2}) وسكاناً (١,٢٣٤,٠٠٠ نسمة) نصفهم فقط من المواطنين. إلا أن مجتمع البحرين أكثر مجتمعات دول مجلس التعاون تأثراً بالتعقيدات المذهبية والإثنية. بل ترى باحثةٌ بحرينية «بأن البنية أو التركيبة المعاصرة للمجتمع البحريني مبنية على أسس طائفية، وتقوم على تقسيمات عرقية واقتصادية واجتماعية قديمة»[٣٠]. ورغم الأهمية الفائقة

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٢٩) باقر سلمان النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي** (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧)، ص ١٠١.

(٣٠) سوسن كريمي، «هل هي الطائفية؟: البحرين نموذجاً،» ورقة عمل قُدِّمَت إلى: الملتقى الثامن لجمعيات وروابط الاجتماعيين بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية، الكويت، ٣ شباط/ فبراير ٢٠٠٧، ص ٣.

للانتماءات العرقية والإثنية والقبلية في هذا المجتمع، إلا أن الانقسام المذهبي بين مسلمي البحرين كان منذ سنوات مديدة مبعث الاحتكاك السياسي، وبخاصة في العقود الأخيرة، وهو ما قاد إلى تفجّر الأوضاع في بدايات عام ٢٠١١، على نحو لم يسبق له مثيل، «لأن الدين أقوى عنصر من عناصر البنية المجتمعية في البحرين، وذلك لما لهذا العنصر من حضور وقوة وفعالية في تركيبة الثقافة البحرينية»[٣١].

وقد انعكست بعض هذه الصراعات والمخاوف على تكوين وتحرك جماعات الإسلام السياسي من شيعة وسنّة في البحرين، فلم تعد هذه مجرد أحزاب عقائدية دينية هدفها إقامة حكم الشريعة مثلاً، بل غدت في جوهرها قوة مدافعة عن مصالح وتوازنات طائفية وسياسية وغير ذلك. وقد جاء في تقرير صادر بتاريخ ٦/ ٥/ ٢٠٠٥ عن انترناشيونال كرايسز غروب ICG «إن التحدي الطائفي هو أزمة البحرين الحقيقية اليوم، وأن تداخل الصراع السياسي والاجتماعي مع التوترات الطائفية ينتج منه مزيج قابل للاشتعال في أي لحظة»[٣٢].

وترسم أستاذة من جامعة البحرين التداخل العرقي ـ الطائفي، فتقول إن كل هوية جماعية أو فئة من البحرين تشاطر جماعة أخرى خاصية رئيسية مؤثرة. البحارنة والنخبة الحاكمة، مع حلفائهم النجادة الأجاويد، هم من العرب ولكنهم مختلفون في الانتماء الطائفي. وكلتا الفئتين البحارنة والعجم ينتمون إلى الطائفة نفسها. والعجم يشاركون «الهولة» ـ المهاجرين من بر فارس ـ أصولهم العرقية، ولكنهم يختلفون في المذهبية الدينية. «ولزيادة التعقيد فإن الهولة يتماثلون والعائلة الحاكمة فيما يتعلق بالطائفة، لكن أصولهم العرقية تختلف». وفيما يتّبع عرب البحرين غير القبليين، أي الحضر وصفوة الاقتصاديين، المذهب الحنبلي، يتبع «الهولة» المذهب الشافعي، في حين تتبع الأسرة الحاكمة والقبائل الحليفة المذهب المالكي[٣٣].

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢. دول مجلس التعاون الخليجي، **مساحة البحرين** (الرياض: الأمانة العامة للمجلس، ٢٠٠٦)، ص ٢١. وعدد السكان هو ما أعلنه الجهاز المركزي للمعلومات في البحرين عن النتائج النهائية لإحصاء السكان عام ٢٠١٠ يوم ٦/ ٢/ ٢٠١١ في: **الوسط** (البحرين)، ٧/ ٢/ ٢٠١١.

(٣٢) نادر كاظم، **طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٧)، ص ٨١، نقلاً عن: «Bahrain's Sectarian Challenge,» Middle East Report, no 40 (6 May 2005).

(٣٣) كريمي، «هل هي الطائفية؟: البحرين نموذجاً،» ص ٥ و١١.

١ ـ الإخوان المسلمون

عرفت الحياة السياسية في البحرين منذ أواسط القرن العشرين العديد من التيارات السياسية التي تراجعت في درجة الانتشار والشعبية منذ عام ١٩٦٧، ووفاة الرئيس عبدالناصر ١٩٧٠.

وشهدت البلاد كالعديد من الدول الخليجية ـ ومنها الكويت على وجه الخصوص ـ صراعاً علنياً بين تيار الإخوان المسلمين والتيار القومي واليساري، قبل أن يهيمن «الإسلاميون» على المجتمعين معاً، في البحرين والكويت.

وكانت الجذور الأولى لتيار الإخوان في المجتمع البحريني، كما أشرنا في المقدمة، من خلال «المنتدى الإسلامي» الذي انتهى أمره وأغلق عام ١٩٣٦. إلا أن الإخوان عادوا فأسسوا عام ١٩٤١ «نادي الطلبة»، الذي تحول اسمه عام ١٩٤٨ إلى «نادي الإصلاح الخليفي»، الذي اشتهر كجمعية الإصلاح، باعتبارها الواجهة الرسمية لتنظيم الإخوان المسلمين في البحرين. وكان تأسيسها، من «تأثير الطلاب البحرين الذين كانوا يدرسون القانون المدني والإسلامي في مصر والمتأثرين بفكر الإخوان المسلمين. ويعدُّ «عبدالرحمن الجودر» أول طالب بحريني يلتقي مؤسس تنظيم الإخوان المسلمين الشيخ حسن البنّا في مصر، عندما كان أحد أعضاء البعثة الدراسية البحرينية عام ١٩٤٦. وقد أبدى الجودر إعجابه بشخصية البنّا وفهمه الدعوي. فانضم على أثر ذلك إلى تنظيم الإخوان المسلمين، ثم عاد إلى البحرين حاملاً معه فكر الإخوان»[٣٤]. وكان الجودر (أبو أحمد ١٩٢٤ ـ ١٩٨٩) كما يصفه أحد الإخوان الخليجيين البارزين، «كثير الرحلات والأسفار للبلاد العربية والإسلامية للالتقاء بإخوان الدعاة»، كما «كان عمله في المدارس كمدرس ومدير يتيح له التحرك بالدعوى في أوساط المدرّسين والطلبة وأولياء أمورهم»[٣٥]. وقد ساعد في نشر فكر الإخوان في

(٣٤) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٣٧.

(٣٥) عبد الله العقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠)، ص ٢٦٧ و٢٧١. يقول د. عبد الله أبو عزة، أحد أبرز الاخوان المسلمين الفلسطينيين، بخصوص شخصية «عبد الرحمن الجودر»، عندما انتقل د. أبو عزة من غزة في صيف ١٩٦٢ كمدرّس في البحرين: لم أكن أعرف أن هناك نشاطاً للإخوان المسلمين. لقد وصلت بذرة الدعوة إلى البحرين عن طريق بعض المدرّسين المصريين، وعن طريق ذهاب بعض الدارسين إلى مصر، ومنهم أ. عبد الرحمن الجودر الذي درّس في مدرسة صناعية في القاهرة. وتوثقت علاقة «أبو عزة» بعبد الرحمن الجودر، إذ يقول بأنه «الأكثر اتصالاً بي وحرصاً على لقائي، إذ كان هو الأنشط والأكثر دأباً في العمل الدعوي رغم كثرة مسؤولياته. وكان =

البحرين وجود عدد من المدرّسين المصريين والسوريين والفلسطينيين المنتمين إلى الجماعة، وكذلك انتساب عدد من أبناء الأسرة الحاكمة نفسها إلى تنظيم الإخوان المسلمين[٣٦].

صادف الإخوان صعوبات تنظيمية جمّة، رغم كل هذا الدعم. وجاءت أولى الاختبارات المريرة في العام ١٩٥٤، حيث اصطدمت الجماعة بالتيار القومي الناصري، الذي كان في أوجه، إثر «حادثة المنشية» المعروفة، واتهام الإخوان بمحاولة اغتيال الرئيس جمال عبدالناصر في منشية البكري بالإسكندرية، «فنقم الجمهور البحريني على حاملي فكر الإخوان بشكل عام، وتبدت هذه النقمة عندما خرجت مظاهرات في ٢٨ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦ تأييداً للثورة الجزائرية.. ثم رشق مقر نادي الإصلاح بالحجارة»[٣٧].

عزلت هذه المحاولة جماعة الإخوان عن الشارع إلى وفاة الرئيس عبدالناصر عام ١٩٧٠ وبداية انطلاق «الصحوة الإسلامية». وقد وجدت الجماعة خلال سنوات العزلة والمد القومي الدعم من بعض أفراد الأسرة الحاكمة والتجار.

وجاءت انطلاقة الجماعة على نحو واسع بعد الثورة الإيرانية والغزو السوفياتي لأفغانستان عام ١٩٧٩، «حيث وجدت فيه الفصائل السنيّة البديل الموفق لاستنهاض الحماسة السنيّة في مقابل ما حدث في إيران»[٣٨].

استفاد الإخوان من فرص التعليم في الجامعات السعودية، كما حصلت على التمويل اللازم لبناء مقر الجماعة. وتحولت تلك الجامعات، بما سادها من جو تعبوي ونشاط ديني مكاناً لتدريب العناصر القيادية وتبادل الخبرات، وتشكلت في الرياض ومدن سعودية أخرى قيادات إخوانية طلابية، «وكان للشيخ عيسى بن محمد آل خليفة، دور ملموس في فتح أبواب واسعة من العلاقات مع الجامعات والمعاهد التعليمية بدول الخليج العربي وإرسال الكثير من طلاب الإخوان سنوياً

= من مظاهر نشاطه الفائق، الجهد الذي صار يبذله في تجميع الإخوان للالتقاء حيث يستعير سيارة يسوقها ويجمع إخوانه بعد صلاة العشاء في بيوتهم المتناثرة في أربعة من مدن وقرى البحرين، فإذا انتهى لقاؤهم أعاد كلاً إلى بيته. وقليلاً ما كان يتركهم يعودون بأنفسهم. انظر: عبد الله أبو عزة، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية** (الكويت: دار القلم، ١٩٨٦)، ص ١٠٠.

(٣٦) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٣٨.

(٣٧) **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٠)، ص ١٢٢.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

في منح تعليمية إلى جامعات ومعاهد السعودية والكويت وقطر، وكان هؤلاء غالباً ما ينضمون إلى «جمعية الإصلاح» فور رجوعهم إلى البحرين، وأصبحوا يشكلون الفئة التكنوقراطية الأكثر انتشاراً في الوزارات والمصالح الحكومية في الوقت الراهن»[٣٩].

تشكلت حتى اليوم ـ ٢٠١٠ ـ ستة أفرع للجمعية، كما أن لدى الجمعية ٢١ مركزاً لتحفيظ القرآن منتشرة في البحرين تدير عدداً غير معروف من الـ ٣٧٠ مسجداً من مساجد البحرين. كما قامت عام ٢٠٠٠ بتقديم ميثاق يبيّن رؤيتها السياسية ضمن الأجواء التي سادت البلاد والحياة السياسية عندما قامت الحكومة بتشكيل لجنة لصياغة ميثاق للبلاد. وعمد الإخوان إلى تأسيس «المنبر الوطني»، بمشاركة تبلغ ٣٨٣ عضواً في الهيئة. وبفضل الدعم الرسمي لجمعية المنبر، كما تؤكد المعارضة، تمكنت من أن تفوز بسبعة مقاعد نيابية في انتخابات ٢٠٠٢، ومثلها في ٢٠٠٦ من ضمن ٤٠ مقعداً[٤٠]، أما انتخابات ٢٠١٠ فكانت انتكاسة لجماعة الإخوان حيث تقلصت المقاعد التي فازوا بها إلى ثلاثة فقط[٤١].

تعتمد حركة الإخوان في البحرين، كما يراه بعض المتابعين، على الفئة السكانية المسمّاة بـ «الهولة»، أكثر من أي شريحة أخرى. كما يرون أن أداء الإخوان يراعي الحكومة ويتبادل معها المنافع، وأنه يهدف «إلى أسلمة المجتمع ومنع المشروبات الكحولية وعدم تصوير برامج تلفزيون الواقع، ومنع مغنيات من إقامة حفلات في البحرين، ولكنهم لا يمسّون الجوانب التي يعتبرها الآخرون أساسية في العمل النيابي»[٤٢]. ويأخذ باحث على الحركة، أن أداءها داخل المجلس قد اتسم «بقدر من الضعف والتخبط، للحصول على عدد من المكاسب للمنتسبين إليها ومريديها وأنصارها في مؤسسات الدولة.. وأضِف أنها كثيراً ما قايضت مسألة استجواب الوزراء بمناصب وترقيات لأعضائها ومريديها داخل مؤسسات الدولة. ويبدو حضور الحركة مؤثراً في عدد من الوزارات، أهمها وزارة

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٣٣، وعيسى آل خليفة كاسترو البحرين الإسلامي،» إسلام أون لاين (١١ تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٩).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٤١) صافيناز محمد أحمد، «البحرين.. ديمقراطية بنكهة طائفية،» **الديمقراطية** (كانون الثاني/ يناير ٢٠١١)، ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

(٤٢) **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج**، ص ١٤٣. حول ثقل العرب الهولة في جماعة الإخوان، انظر: النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٣٤. تنطق كلمة الهوله محلياً لِهْوِلَة».

التربية والتعليم، وزارة التنمية الاجتماعية، الهيئة العامة للمعلومات، وبعض كليات جامعة البحرين. . وتفتقر الجماعة إلى قيادة سياسية قادرة على تجاوز الانحيازات الإثنية لأعضائها إلى القضايا الوطنية العامة»، «وتترجح مواقف الحركة في المجلس بين «دعم المواقف السلفية المتشددة [من جانب] والمقيدة للحريات المدنية [من جانب آخر]، كدعمها الفصل بين الجنسين في معاهد التعليم والأماكن العامة، وإقامة هيئة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[٤٣].

٢ ـ التيار السلفي

حرصت الدول والمجتمعات الخليجية لسنوات طويلة على اتباع نماذج مرنة في التدين والتسامح العقائدي. وظلت السلفية حتى ثلاثة أو أربعة عقود ماضية حبيسة التجربة السعودية، حيث استمرت السلطة السياسية هناك في تحالفها التاريخي مع التيار السلفي «الوهابي»، الذي بدأ في القرن الثامن عشر. وبدأت السلفية وجماعاتها انطلاقتها الجديدة بعد انتكاس التجربة القومية والتوجه الثوري، ومع تنامي الدخول النفطية بعد حرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ و«الفوائض المالية» التي تراكمت في ركابها، فاستفادت منها من بين من استفاد، الهيئات والمؤسسات والجماعات الإسلامية. وانتشرت الحركة السلفية، بدعم من الهيئة الدينية في السعودية، في مناطق كثيرة في أوروبا والولايات المتحدة وآسيا وغيرها، ونالت دول الخليج المجاورة، كالكويت والبحرين، نصيباً وافراً في هذا المجال.

وقد تعزز الدور السلفي في عموم منطقة دول مجلس التعاون في السنوات اللاحقة لعدة أسباب، أبرزها محاولة إيجاد قوة توازن مذهبية بعد نجاح ثورة إيران الإسلامية الشيعية المذهب[٤٤]. وهيّأ الجهاد الأفغاني فرصة سانحة مدعومة دولياً وإقليمياً لنمو الجماعات السلفية بمختلف اتجاهاتها. ومما عزز مكانة التيار السلفي في البلدان الخليجية اعتراض جماعات الإخوان على السياسات التي أُعلنت رسمياً إزاء الغزو العراقي للكويت في ٢ آب/أغسطس

---

(٤٣) النجار، المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٤٤) تنص المادة الثانية عشرة من دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية على أن «الدين الرسمي لإيران هو الإسلام والمذهب هو المذهب الجعفري الاثني عشري، وهذه المادة تبقى إلى الأبد غير قابلة للتغيير». انظر: محمد علي التسخيري، **حول الدستور الإسلامي** (طهران: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، ٢٠٠٥)، ص ٣٠٨.

١٩٩٠، ومسألة الاستعانة بالقوات الدولية وبخاصة الأمريكية، إذ تبين لهذه الدول الخليجية مخاطر الاعتماد على الإخوان منفردين، والحاجة إلى جماعة أقل اهتماماً بالتوجهات السياسية، وبخاصة الدولية منها، مما أعطى ذلك المجال لتنامي دور التيار السلفي.

لكن، تبيّنت فيما بعد مخاطر التشدد السلفي كذلك؛ فقد بدأ هذا التيار تحركه عام ١٩٧٩ بانتفاضة الحرم المكّي، في الأول من محرم ١٤٠٠هـ، بنحو ألف مقاتل على رأسهم «جهيمان بن سيف العتيبي»، كان بينهم عرب من مصر واليمن والكويت والعراق، حيث قُتل العتيبي، و قمعت حركته في ١٢/٥/ ١٩٧٩. وقد انقسمت السلفية فيما بعد داخل السعودية نفسها إلى «تيار تقليدي» متمثل في هيئة كبار العلماء، وهيئات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، و«تيار السلفية الإصلاحية» من جناحين، الأول يسمى بـ «السرورية»، وهو جناح يسعى إلى تثوير التراث السنّي، وتنسب إلى داعية سوري اسمه «محمد سرور بن زين العابدين»، كان أحد أعضاء تنظيم الإخوان المسلمين في سورية، وقدم إلى السعودية للعمل في التدريس، وكان يمزج بين فكر سيد قطب والمبادئ السلفية. وكان الشيخ سفر الحوالي والشيخ سلمان الفهد العودة والشيخ عائض القرني من أبرز رواد هذا التيار. أما الجناح الثاني من «التيار السلفي الإصلاحي»، فيعرف بسلفية المدينة أو «الجامية»، نسبة إلى د. محمد أمان الجامي، أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. وقد حاول الجاميون الاعتماد على تراث الشيخ محمد بن عبدالوهاب للتخفيف من غلواء السروريين، ثم تزعم هذا التيار فيما بعد، د. ربيع هادي المدخلي. وقد حظى هذا التيار بالدعم الرسمي والتأييد، خاصة بعد حرب تحرير الكويت، أما التيار الثالث فكان «التيار السلفي الجهادي»، وهو الأكثر تشدداً حيث شكّل الأفغان السعوديون نواته. ويعدُّ الشيخ أسامة بن لادن أبرز رموزه، الذي أسس مع مساعديه عام ١٩٨٨ ما سمّوه بـ «سجل القاعدة»، وهو عبارة عن قاعدة معلومات عن «حركة المجاهدين»، أطلق عليها فيما بعد اسم «تنظيم القاعدة»[٤٥].

وتعد «جمعية إحياء التراث الإسلامي»، التي اشتهرت في نهاية عام ١٩٨١، الهيئة الرئيسية للجماعة السلفية في الكويت. ويماثلها في الحالة البحرينية «جمعية التربية الإسلامية». ويتحدث باحث بحريني عن هذه الهيئة فيقول إن غالبية قادتها

(٤٥) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٩١ وما بعدها.

قد خرجت من رحم «جمعية الإصلاح»، المعقل الرئيسي للإخوان المسلمين، «وقد بدت في السنوات الأخيرة وكأنها أكثر الجمعيات الدينية السنيّة في البحرين قدرة على النشاط والحركة، بعدما أتاحت لها كثرتها العددية، وإمكاناتها التنظيمية والمالية الكبيرة، أن تبرز من طريق تحقيق منجزات وافرة»[٤٦]. وُصف التماثل بين سلف البحرين وسلف الكويت بأنه «مثال الصوت والصدى». وكما في تجربة السلفيين الكويتيين، اعتمد سلفيو البحرين على عودة الكثير من الطلبة والملتحقين بالمدارس الدينية السعودية.

وقد تعاون أعضاء «جمعية الإصلاح» المعارضون لتيار «الإخوان» مع هؤلاء الطلبة القادمين من الخارج، في الهيمنة على «جمعية التربية الإسلامية»، وجعلها الواجهة العلنية للجماعة السلفية البحرينية، بقيادة الداعية المعروف ـ والنائب في البرلمان فيما بعد ـ «عادل المعاودة». وكانت هذه الجمعية في الأصل لجماعة آسيوية، وقد أسست سنة ١٩٧٩، قبل أن يطغى التيار السلفي عليها بعد سنوات قليلة[٤٧]. ويتمثل في الجماعة السلفية أهل السنّة من العائلات العربية وكذلك فئات أخرى، «إلا أن غالبية أعضاء الجماعة من الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى الجديدة، ومن ذوي الدخل المحدود ممن استطاعت الجماعة الوصول إليهم وحل مشكلاتهم المعيشية والاقتصادية[٤٨].

قامت الجمعية بتوسيع نفوذها عن طريق إنشاء الفروع في مختلف المناطق السكنية. كما تشرف الجمعية على العديد من الصناديق الخيرية والمساجد الصغيرة وعلى مدارس الإيمان التي تقتصر الدراسة فيها على الذكور. . ، واستطاعت أن تقيم قواعد شعبية واسعة تُرجمت في وصول سبعة من أعضائها والمحسوبين عليها إلى البرلمان البحريني عام ٢٠٠٢، وثمانية آخرين إلى المجالس البلدية[٤٩]. غير أن السلفيين شاركوا الإخوان تراجعهم عام ٢٠١٠، حيث لم تفز «جمعية الأصالة الإسلامية» ـ التيار السلفي ـ سوى بأربعة مقاعد والإخوان بثلاثة، لصالح المستقلين الذين أحرزوا عشرة مقاعد[٥٠].

---

(٤٦) النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٥٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٤. وعن مقارنة سلفيي البحرين بسلفيي الكويت انظر: الطائي، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٥٠) **الديمقراطية** (كانون الثاني/يناير ٢٠١١)، ص ١٤٨.

وفي مقال بالإنترنت بعنوان «الفرق السلفية في البحرين»، يقوم المحلل، المتعاطف مع السلفية المتشددة كما يبدو، بتوضيح الفوارق بين هذه الفرق، ويقول إن الفرقة الأولى تسمى «المداخلة» نسبة إلى الشيخ ربيع بن هادي مدخلي ـ سبقت الإشارة إليه ـ ويأخذ عليه كاتب المقال أن الفرقة «تقوم بالتنقيب في أخطاء الفرق الإسلامية الموجودة حالياً، وهي لا تهتم بقضايا الأمة المصيرية سواء الحرب الشعواء من الإمبريالية الضارية.. أو غيرها»، ويضيف إن هذه الفرقة تنتقد بمرارة سيد قطب الذي «لم يترك بدعة إلا احتواها، ولا أصلاً للإسلام إلا وهدمه»، ويقول إن «المداخلة يرون أن فقه الواقع، [أي] «العمل السياسي» من اختصاص ولاة الأمور فلا يجوز لأحد من طلبة العلم الانشغال بذلك»، ولهذا، يضيف: «كان من مفاخر السلفية عندهم عدم اشتغالهم بالعمل السياسي». وفرقة المداخلة، لهذا كله، «متهمة بمداراة خاطر الحكّام ولا تعصي أمراً لولي الأمر.. حتى فسّروا المقصود بالجماعة في حديث النبي (ﷺ) بأنها الحكومة».

وينتقل صاحب المقال إلى بيان خصائص «الفرقة الثانية» من السلفية البحرينية، فيقول إنها الوحيدة التي خاضت غمار الانتخابات، وأن «أتباعها كثر في البلاد، وقواعدها تتمركز في أوساط القبائل العربية لأسباب اجتماعية أكثر منها دينية عقائدية.. ومع ذلك هناك مؤاخذات على هذه الفرقة من المواطنين، وخصوصاً في عملية توزيع المساعدات على غير البحرينيين». أما «الفرقة الثالثة»، يقول «فإن منطلقاتها العقائدية والمنهجية خليط بين فكر الجهاديين والسروريين، وأنها أبعد ما تكون عن الحكام وأصحاب السلطة، وهي ترى أن ما يقوم به الحكّام من عدم تطبيق الشريعة هو ظلم بيّن». ولهذا، «ترى هذه الفرقة أنه لا فائدة مع الحكّام أو المداراة أو الإصلاح من الداخل، بل الثورة والاقتلاع من الجذور»[٥١].

ومن محاولات تنظيم التيار الإسلامي «جمعية التربية الإسلامية» التي قام بعض الإخوان المسلمين المعارضين للقيادة التقليدية في البحرين، المتمثلة بجمعية الإصلاح المحافظة، وقد أسسها هؤلاء، بعد انتصار الثورة الإيرانية. وكان من أبرز مؤسسيها د. عبداللطيف المحمود، وهو من عائلة دينية معروفة، من حملة شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الأزهر. وقد استقطبت

---

(٥١) محمد العثمان، «الفرق السلفية في البحرين،» ملتقى البحرين (٢٩ حزيران/ يونيو ٢٠٠٥).

حركته الاجتماعية ـ الثقافية شريحة واسعة من شيوخ الدين والمثقفين، وركزت في فعالياتها على المحاضرات والندوات، تحت إشراف لجنتها الثقافية. وتولت اللجنة الاجتماعية جمع التبرعات وتوزيعها على الأسر الفقيرة، واللجنة التعليمية تمويل المنح الدراسية للطلبة، كما ساهمت الجمعية في النشاط السياسي الذي شهدته الساحة البحرينية مطلع تسعينيات القرن العشرين[٥٢].

«تعبّر جمعية التربية الإسلامية عن الاتجاه الإسلامي السنّي المستقل عن السلطة»[٥٣]، وهو اتجاه يصعب السير فيه طويلاً بالنسبة إلى الجمعيات الإسلامية غير الشيعية في البحرين. وقد اضطر السلفيون في آذار/مارس ٢٠١١ إلى اتخاذ قرارٍ قاسٍ بحق النائب السلفي البارز الشيخ عادل المعاودة الذي تعمّد الغياب عن الجلسة البرلمانية التي كانت تصوّت على استقالة أعضاء كتلة الوفاق الشيعية. وقد خالف النائب المعاودة تعليمات كتلة الجماعة السلفية، «الأصالة»، مما أدى إلى فقدان النصاب. وقد برر النائب المعاودة موقفه بقوله إنه «أراد من ذلك تجنيب البلاد مزيداً من الاحتقان، وذلك أن البلاد في مثل هذا الوقت أحوج ما تكون لرأب الصدع.. وأن دفع البلاد إلى انتخابات تكميلية في هذا الوقت هو أمر اتفق عقلاء البلد على أنه صعب ولا يصب في التوجه إلى التهدئة والاستقرار»[٥٤].

ويرى باحث بحريني في تقييمه لجماعتي الإخوان والسلف، أنهما «تفتقران إلى خطاب سياسي متماسك وواضح في ما يتعلق بمسائل الشأن العام. أضِف إلى أن قضايا الإصلاح والديمقراطية والتحديث بمفهومه العام لم تكن يوماً على أجندتهم المعلنة. إلى ذلك، تفتقر قياداتها الجديدة إلى الخبرة التنظيمية والتنظيرية والسمات الكاريزمية، وتبنّي مواقف بعيدة عن مواقف الدولة أو مخالفة لها كما هي الحالة الكويتية»[٥٥].

ويعدّدُ باحثٌ آخر الهيئات السياسية السنيّة في الحياة البحرينية، ويراها في الجمعيات التالية:

● **جمعية المنبر الوطني الإسلامي**: تأسست في ١٣ آذار/مارس ٢٠٠٢،

---

(٥٢) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٨٨.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٥٤) **المدار**، ٢٥/ ٣/ ٢٠١١، <http://almadar.kw.com>.

(٥٥) النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٣٢.

ومقرّها مدينة المحرق. وتعدُّ جمعية المنبر الجناح السياسي لجمعية الإصلاح، وهي جمعية ذات فكر إخواني.

● **جمعية الشورى الإسلامية**: تأسست في ٦ نيسان/أبريل ٢٠٠٢. ويترأسها الشيخ عبدالرحمن عبدالسلام الذي كان يشغل منصب رئيس الجمعية الإسلامية منذ عام ١٩٩٢ وحتى عام ٢٠٠٢، وهي تعد الجناح السياسي للجمعية الإسلامية.

● **جمعية الأصالة**: تأسست في ٧ أيار/مايو ٢٠٠٢، وقد بلغ عدد الأعضاء المؤسسين ٢٤٠ عضواً كان من بينهم ٢٢ سيدة، ومقر الجمعية في المحرق[٥٦]. وتمثل جمعية الأصالة، كما ذكرنا، التيار السلفي.

٣ ـ الأحزاب والتكتلات الشيعية

يفرض الهاجس الطائفي نفسه على المجتمع البحريني بقوة للأسف. ويشير الطرفان باستمرار، أي السنّة والشيعة، إلى بيانات تقديرية تؤكد ثقل كل منهما سكانياً، على الرغم من قدم هذه التقديرات، وعدم إجراء أي إحصائيات حديثة تؤكد أو تنفي هذه النسب. في المقابل يؤكد الاجتماعيون، «بأن الشيعة والسنّة عاشا معاً نحو قرنين من الزمان ـ أي تاريخ تشكّل البحرين الحديثة ـ إلا أن الفوارق بينهما كمجتمعين متمايزين لم تبدأ في الذوبان إلا بعد النصف الثاني من القرن العشرين، إذ بدأ التزاوج بين مثقفي الطائفتين من الجنسين. ويرجع الفضل في ذوبان هذه الفوارق، إلى تطور التعليم والعمل في مجالات عمل موحدة»[٥٧]. غير أن المواجهات والحوادث الطائفية تكررت باستمرار، وبخاصة أثناء احتفاء الشيعة بشهر محرم[٥٨].

---

(٥٦) منيسي، **التحوّل الديمقراطي في مجلس التعاون لدول الخليج العربية: دراسة لحالات البحرين وسلطنة عمان وقطر**، ص ١١٧.

(٥٧) كاظم، **طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية**، ص ١٣٤.

(٥٨) من النماذج «فتنة محرم» في العام ١٩٥٣، وحوادث عام ٢٠١١. انظر: المصدر نفسه، ص ١٣٦، والمصحف في أوائل آذار/مارس ٢٠١١. وفي هذا المجال يلاحظ د. النجار أنه بالرغم من أن الجماعة السلفية في البحرين لا تلتقي مع الجماعات الشيعية، إلا أنها «لم تنزع نحو التعرّض لمساجد الشيعة أو مآتمهم، ونحو تكفيرهم، والتجريح بمعتقداتهم الدينية، كما حدث في الكويت وباكستان والعربية السعودية. . بل إن رئيس جمعية الأصالة السلفية، الشيخ عادل المعاودة، ندّد في حديث له نشرته جريدة **الحياة**، بالأعمال التي تقوم بها بعض أجنحة الجماعة السنية في المملكة العربية السعودية، وانتقد ما أسماه السلفية التكفيرية التي رأى أن هناك امتداداً لها في البحرين». ويقول: «أقرّ بوجود عناصر اعتبرها قليلة جداً مصابة بـ «لوثة تكفير» غير خطرة =

وكان عدد المآتم أو الحسينيات في البحرين ـ حتى عام ١٩٩٥ ـ يزيد على ٣٥٠٠ حسينية للرجال، منتشرة في المدن والقرى، يتمتع ثلثها بأوقاف مسجلة لدى إدارة الأوقاف الجعفرية، بينما تعتمد البقية على أموال المؤسسين. وإلى جانب الوظائف الدينية يؤدي المأتم دوراً كبيراً في تشكيل الثقافة الدينية والاجتماعية والسياسية داخل المجتمع البحريني[٥٩]. ويقال عن عاشوراء البحرين «إنها من أكثر الدول ذات الحضور الشيعي تنظيماً وترتيباً وتنسيقاً على كل الأصعدة»[٦٠].

تأخرت الجمعيات الدينية والتكتلات الحزبية الشيعية في الظهور داخل المجتمع البحريني. غير أن المؤسسة الدينية كانت تحتل دوماً مكانة خاصة في أوساطهم يفوق تأثير المؤسسة الدينية السنيّة، «وهذا لأسباب تاريخية وأخرى متعلقة بالمؤسسة الدينية الشيعية وطبيعة علاقتها بمؤسسة الدولة، ولأسباب تتصل بالمذهب الشيعي ذاته وأخذه بمبدأ المرجعيات التي يتّبعها عموم الشيعة أو معظمهم في كل مكان. وتنقسم المؤسسة الدينية الشيعية إلى مجموعتين رئيسيتين، الأولى حسمت موقفها من الدولة أو أنها مندمجة فيها.. أما المجموعة الأخرى، فهي فئة تحسب نفسها معارضة»[٦١].

ولا يعني هذا أن المؤسسة الدينية الشيعية في البحرين قادرة على توحيد نفسها أو اتباعها بشكل دائم؛ فهي في الواقع، «تمثل تعددية سياسية وفقهية متناقضة، كما حدث بين جماعة الشيخ سليمان المدني وجماعة الشيخ عبدالأمير الجمري العام ٢٠٠١، على حق إدارة حسينية المنطقة الجديدة في قرية سنابس، غربي مدينة المنامة»[٦٢].

= ومتأثرة بفترات الجهاد الأفغاني». انظر: النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٥٦ ـ ٥٧، والحياة، ٢٢/ ٦/ ٢٠٠٤. ولكن وقعت مشادات كلامية قاسية بين الفريقين داخل البرلمان في السنوات اللاحقة وساد التوتر في العلاقات بين الطرفين.

(٥٩) فاضل عنان [وآخرون]، **كتاب عاشوراء: كتاب توثيقي حول عاشوراء البحرين ١٤٢٤هـ** (المنامة: مجمع البحرين الثقافي للدراسات والبحوث، ٢٠٠٣)، ص ١٠٣ ـ ١٠٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢١٩. كثيراً ما كانت الظروف السياسية تؤثر في أحداث عاشوراء ولا تزال. «فغداة العدوان على مصر في عام ١٩٥٦ مثلاً، خرجت بعض المواكب وهي تحمل العلم المصري.. وكانت المواكب تظهر قاتل الإمام الحسين وهو يلبس بدلة ضابط بريطاني.. وفي بداية الثمانينيات [بعد الثورة الإيرانية ١٩٧٩] كانت المواكب تردّد السلام الجمهوري الإيراني وهتافات مؤيدة للإمام الخميني. أما الآن فقد اختلف الأمر». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٦.

(٦١) النجار، المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٣.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

جاء ظهور جمعيات وأحزاب الإسلام السياسي بأشكالها ووظائفها الحديثة، في المجتمعات والأوساط الشيعية (إيران، العراق، لبنان، البحرين)، متأخراً، كما ذكرنا، عن بقية مجتمعات العالم الإسلامي. وقد ظهرت الهيئات والأحزاب الشيعية العربية المعروفة اليوم، مع أوائل خمسينيات القرن العشرين متأثرة في الغالب بالجمعيات والأحزاب الدينية القومية واليسارية التي ظهرت في العراق ولبنان وإيران والبحرين أواسط القرن العشرين. وارتبط ظهورها بالمراجع والمؤسسات الدينية الشيعية في أحيان كثيرة، لطبيعة حجم المجتمعات والجماعات الشيعية في مختلف البلدان. وكان أشد التيارات السياسية الحديثة تهديداً للمؤسسة الدينية الشيعية في النجف بالعراق مثلاً الماركسية التي كان «الحزب الشيوعي العراقي» يروّج لها. فقد مرّت خلال الخمسينيات والستينيات بحوزات ومدارس النجف ظروف مالية بالغة القسوة امتدت عشر سنوات، وتزامنت مع تصاعد المد الشيوعي في الوطن العربي، حيث «راجت خلالها الأفكار الإلحادية المعادية للدين، ولم تسلم منها حتى الحوزات وبيوت كبار العلماء»[٦٣]. وتكوّنت غالبية أعضاء الحزب نفسه من الشيعة، بما في ذلك السكرتير العام من سنة ١٩٩٣ إلى ١٩٦٣. وكان هو نفسه كذلك من «السادة» وابناً لأحد العلماء[٦٤]. وهكذا بدأ تحذير مجتهدي الشيعة للجمهور من الشيوعية، منذ عام ١٩٤٥. وفي عام ١٩٥٢ تم تأسيس «حركة الشباب المسلمين»[٦٥]. وفي مثل هذه الظروف تأسس «حزب الدعوة الإسلامية» عام ١٩٥٩ [رسمياً ١٩٥٧] كردٍّ على التحدي الشيوعي، وربما البعثي في مدن العتبات، كربلاء والنجف، وبتشجيع من آية الله، السيد محسن الحكيم (١٨٨٩ ـ ١٩٧٠)، وضم عناصر عراقية وإيرانية ولبنانية، ومن مناطق شيعية أخرى في مراحل لاحقة[٦٦].

---

(٦٣) **آراء في المرجعية الشيعية** (بيروت: دار الروضة، ١٩٩٤)، ص ٤٣٧، وعادل رؤوف، **العمل الإسلامي في العراق بين المرجعية والحزبية** (دمشق: المركز العراقي للإعلام والدراسات، ٢٠٠٠)، ص ٢٤.

(٦٤) روبرت سوتريك، «الحركة الإسلامية العراقية: ١٩٥٨ ـ ١٩٨٠،» ترجمة منصور مبارك، **الطليعة** (الكويت)، ٨/٦/١٩٦٤.

(٦٥) المصدر نفسه.

(٦٦) انظر: حيدر، **العمامة والصولجان: المرجعية الشيعية في إيران والعراق**، ص ٢٠٠، و Juan R. I. Cole, *Shi'ism and Social Protest*, edited by Nikki R. Keddie (New Haven, CT: Yale University Press, 1986), pp. 179-180.

«وكان السيد محمد باقر الصدر، «قد طلب أن تُجمع المناهج والأنظمة الداخلية للأحزاب العلمانية والإسلامية العاملة في الساحة [أي في النجف والعراق] للاستفادة منها في إرساء أُسس التحرك الإسلامي بصيغته الحزبية المثلى. . فتولىّ محمد صالح الأديب القيام بجمع الأنظمة الداخلية للحزب الشيوعي العراقي =

على صعيد آخر، دخلت المرجعية الشيعية في إيران، مرحلة من الاختلاف والصراع مع نظام الشاه، وبخاصة بعد وفاة المرجع الأعلى آية الله «حسين البروجردي» (١٨٧٥ ـ ١٩٦١) حيث تزعّم آية الله «روح الله الخميني» (١٩٠٢ ـ ١٩٨٩) حركة التمرد التي أدّت بعد سنوات إلى الإطاحة بنظام الشاه وإعلان الجمهورية الإسلامية. ولهذا شهدت المجتمعات والأوساط الشيعية في كل المناطق، بما في ذلك دول الخليج ولبنان، تحركاً سياسياً نشطاً.

«ومع نهاية عقد الستينيات وبداية السبعينيات، بدأت الساحة الخليجية تشهد تزايداً في النشاط الأيديولوجي والتنظيمي والسياسي للتيار الديني الشيعي، «وبدأت تظهر تنظيمات إسلامية شيعية في بعض أقطار الخليج العربي»[٦٧]. وممّا ساعد في نمو «صحوة التشيع» هذه، صحوة إسلامية أوسع، عمّت مصر والوطن العربي كله، بعد سنوات من نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧، ووفاة الرئيس عبدالناصر في أيلول/سبتمبر ١٩٧٠، وتصالح الرئيس الجديد محمد أنور السادات مع الإخوان المسلمين. ومن المتغيرات الأخرى انسحاب بريطانيا من المنطقة العربية لصالح الولايات المتحدة، وحرب تشرين الأول/أكتوبر ١٩٧٣ التي ضاعفت أسعار البترول، وغير ذلك من المستجدات، التي هيّأت الأجواء المناسبة لنمو الجماعات الإسلامية السنيّة والشيعية على حدٍّ سواء.

أ ـ **حزب الدعوة الإسلامية**: تأسس حزب الدعوة الإسلامية، فرع البحرين، عام ١٩٦٨ على يد مجموعة من طلاب الجامعات العراقية وطلاب الحوزة الدينية في النجف. و«يؤكد عدد من مؤسسي هذا الحزب أن الشيخ سلمان المدني كان أول بحريني انتمي إلى حزب الدعوة الإسلامية الذي تأسس في العراق عام ١٩٥٨»[٦٨]. وقد أسس أول نواة في البحرين عام ١٩٦٨. ومع الإعلان عن استقلال البحرين عام ١٩٧١، والشروع بكتابة دستور للبلاد، نشط الحزب في الحياة السياسية والثقافية من خلال «جمعية التوعية الثقافية»، التي أصبحت

= وحزب البعث العربي الاشتراكي وكتيّبات حركة القوميين العرب من زملائه الطلاب، كما حصل على الكتب العشرة التي ألّفها [الشيخ] تقي الدين النبهاني رئيس حزب التحرير.. وأوصلها إلى السيد الصدر». ويعتمد «حزب الدعوة الإسلامية» تاريخاً رسمياً لتأسيسه، هو «المولد النبوي» في ١٧ ربيع الأول ١٣٧٧ الموافق فيه ١١ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٧. انظر: صلاح الخرسان، **حزب الدعوة الإسلامية** (دمشق: [د. ن.]، ١٩٩٩)، ص ٥١ ـ ٥٢ و٥٩.

(٦٧) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٦٠ ـ ١٦١.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٦١. يعتمد «حزب الدعوة الإسلامية» في العراق العام ١٩٥٧ عام التأسيس.

الواجهة الدينية للحزب في البحرين. وأصدر الحزب في ٢٤/ ٩/ ١٩٧٣ مجلة **المواقف** تحت إشراف الشيخ عبدالله المدني، شقيق سليمان مؤسس الحزب. وقد تأسست «جمعية التوعية الإسلامية» عام ١٩٦٨، «وأسهم في تكوينها عدد من الشباب وعلماء الدين والمثقفين الشيعة، وترأسها عيسى قاسم، أحد نواب الكتلة الدينية في المجلس الوطني البحريني الذي تأسس في السبعينيات، وانضم إلى عضوية الجمعية هذه التجار والنخب الاجتماعية. . وأصبح لها نشاط ملحوظ في صفوف الأندية من خلال الدروس الدينية والندوات والمحاضرات، وافتتحت عدداً من المدارس الإسلامية، واستمرت الجمعية على نشاطها حتى منتصف الثمانينيات حيث حظرت الحكومة نشاطها وأغلقتها»[٦٩].

أما المجلة فقد شنّت بعد حل المجلس الوطني عام ١٩٧٥ حملة انتقادات واسعة ضد السلطة الحاكمة لإقدامها على الحل، ونددت كذلك بحكم إعدام مجموعة من كوادر «حزب الدعوة» في العراق، وأُغلقت المجلة مراراً بسبب حملاتها الانتقادية التي استمرت إلى اغتيال مؤسسها الشيخ عبدالله المدني بعد اختطافه عام ١٩٧٦. وكان لإعدام قادة الحزب في العراق، وبخاصة المؤسس السيد محمد باقر الصدر، صدى واسع في الحركة الإسلامية البحرينية، «حيث أصدر عدد من علماء الدين بياناً دعوا فيه الشعب إلى إعلان الحداد. كما حدثت مواجهات عنيفة بين الجماهير وقوات الأمن، قتل فيها أحد المتظاهرين. وهذه تعد أول مواجهة عنيفة بين التيار الإسلامي الشيعي والسلطة في البحرين. . «وكانت الأجهزة الأمنية البحرينية قد استكملت خطتها لضرب الحزب في نهاية عام ١٩٨٣ ومطلع ١٩٨٤، واعتقلت عدداً من قيادات فرع الحزب، وهرب آخرون خارج البحرين»[٧٠].

ولم تكن «جمعية التوعية الإسلامية» من الهيئات المعارضة إلى أن قامت الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩. وقد جرت اتصالات بين قادة الجمعية والسيد الخميني أثناء إقامته في النجف، وحظيت الثورة الإسلامية في إيران بدعم كبير من أعضاء الجمعية مادياً ومعنوياً. وبادرت الجمعية بصورة علنية بإرسال برقية تهنئة بانتصار الثورة لقادتها، وزار وشارك بعض كبار أعضاء الجمعية في

---

(٦٩) مفيد الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي، ١٩٣٨ ـ ١٩٧١**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٣٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠)، ص ٢٦٣.

(٧٠) الطائي، المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

الوفد الشعبي الذي قام بزيارة طهران لتقديم التهاني بانتصار الثورة وقيام الجمهورية الإسلامية، فيما أقامت الجمعية العديد من الاحتفالات بالمناسبة في البحرين نفسها. «وبدخول الجمعية مرحلة العمل السياسي، بدأت المواجهة المباشرة مع السلطة الحاكمة، واستمرت هذه المرحلة حتى عام ١٩٨٤، عندما اقتحمت الشرطة مقر الجمعية وصادرت محتوياتها. ثم أُغلقت الجمعية بعد أن تم اعتقال رئيس مجلس إدارة الجمعية الشيخ إبراهيم منصور الجمري، وعدد من قادة الجمعية، مثل الشيخ حسن المالكي، والحاج علي العكري، والشيخ عبدالأمير الجمري، وعيسى الشارقي وآخرين، وحكم عليهم بالسجن سبع سنوات، بعد محاكمات سرّية أجرتها محكمة أمن الدولة البحرينية»[(٧١)].

ومن الجمعيات الشيعية التي ظهرت عام ١٩٦٨، «جمعية الشباب المسلم»، غير أنها لم تحصل على الإذن الرسمي بالعمل إلا في عام ١٩٧٢. وقد اشترطت عليها الحكومة أن تنحصر العضوية فيها داخل حدود قرية «الدراز» في أطراف المنامة. وقد «اهتمت بقضايا التوجيه الإسلامي، وتحفيظ القرآن، والتعليم الديني، والأعمال الخيرية، وظل نشاطها محصوراً في نطاق ضيق، ولم تكتسب شعبية كبيرة في البلاد»[(٧٢)].

أما «جمعية الإرشاد الإسلامي» فقد تأسست عام ١٩٦٩ تحت اسم «جمعية شباب الإرشاد الإسلامي»، واستقطبت الكثير من الشباب، «وتمكنت من تشكيل أول نواة للحركة الدينية الشيعية المنظمة في البحرين.. لكن نشاط الجمعية توقف بعد فترة قصيرة لعدم تمكنها في الحصول على ترخيص رسمي»[(٧٣)].

ويُعدّ «الصندوق الحسيني الاجتماعي»، امتداداً لجمعية الإرشاد، حيث ساهم مثقفون شيعة ورجال دين في تأسيسه تحت إشراف «جعفر العلوي» عام ١٩٧٢. وقد فشلوا في استصدار ترخيص رسمي للمؤسسة مما أضطرهم إلى ممارسة نشاطهم من خلال مؤسسة مجازة رسمياً هي «المكتبة العامة للثقافة الإسلامية» في المنامة. وسرعان ما هيمن عليها أنصار السيد هادي

---

(٧١) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(٧٢) الزيدي، المصدر نفسه، ص ٢٦٣. كان عز الدين الجزائري قد أسّس في النجف بالعراق تجمعاً شيعياً باسم «منظمة الشباب المسلم» عام ١٩٤٠. ويُقال إن بداياتها كانت عام ١٩٥١. وقد تمّ حلّ الجمعية عام ١٩٧٢ واعتُقِلَ مؤسّسها لبعض الوقت، قبل أن يغادر إلى الكويت. انظر: الخرسان، **حزب الدعوة الإسلامية**، ص ٣٥ ـ ٣٧.

(٧٣) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٦٦.

المدرسي[٧٤]، أحد أقوى أنصار الثورة الإسلامية في إيران وأبرز المتحمسين لنشر أفكارها. وقد برز نشاط كثيف للصندوق بعد انتصار الثورة الإيرانية، وازدادت الإشاعات بأن «السيد المدرسي» ممثل آية الله الخميني في البحرين، وقد تم اعتقاله في أواخر عام ١٩٧٩ وتمّ إبعاده عن البلاد. وكان السيد المدرسي قد بنى في أوائل السبعينيات علاقات متينة مع حاكم البحرين، الشيخ حمد بن عيسى، وحصل عام ١٩٧٤ على الجنسية البحرينية. غير أن المدرسي، بعد إبعاده إلى دولة الإمارات وانتقاله إلى إيران، نشط في التحريض ضد النظام السياسي في البحرين، والدعوة إلى إسقاطه في خطبه وأحاديثه عبر الإذاعة الإيرانية، وعمدت السلطة عام ١٩٨٠ إلى إغلاق «الصندوق الحسيني» بالشمع الأحمر، ومصادرة محتوياته واعتقال الكثيرين من أعضائه.

عمّقت أحداث إيران عام ١٩٧٩ الروح الثورية والتمرد بين شيعة البحرين، وتجددت المطالب الإيرانية بضمها إلى الجمهورية الإسلامية. كما طافت مظاهرات حاشدة شوارع المدن، يتزعمها رجال دين، تأييداً للثورة وقائدها. وتعددت التنظيمات الشيعية الثورية في البحرين ما بين ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠. وفي إحدى الندوات رفع المجتمعون مطالب بتشغيل العاطلين عن العمل، وتقديم المساعدات المادية للفقراء.

وقد عمد بعض الشباب إلى كتابة العبارات التحريضية على الجدران وحرق سيارات رجال الأمن وتوزيع المناشير الثورية. وسرعان ما سعى بعض رجال الدين ومؤيدو الثورة إلى توحيد التنظيمات الإسلامية الشيعية المناصرة للثورة الإيرانية، في تنظيم واسع أطلق عليه اسم «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين»، حيث عقد السيد هادي المدرسي في ٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٩ مؤتمراً صحفياً أعلن فيه تشكيل هذه الجبهة. وقامت الجبهة بتأسيس عدد من التنظيمات كواجهة لنشاطها، مثل «حركة المرأة المسلمة» برئاسة «صديقة الموسوي». كما كان للجبهة نفوذها الطلابي من خلال «الرابطة الإسلامية لطلبة البحرين»، وكانت تصدر مجلة باسم «الثورة الرسالية»، من بيروت حتى عام ١٩٩٢، ثم انتقلت إلى لندن.

تعرّضت الجبهة الإسلامية للملاحقة الأمنية في البحرين، بخاصة بعد اتهام

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.

الجبهة بأنها وراء اغتيال أحد رجال المخابرات. وفي ١٣/ ١٢/ ١٩٨١ اعتقلت أجهزة الأمن البحرينية ٧٣ شخصاً من أعضاء الجبهة، بتهمة الاشتراك في مؤامرة واسعة، وصدرت بحقهم أحكام مختلفة من محكمة أمن الدولة. وقد انتقل عدد كبير من كوادر الجبهة إلى الخارج، وغيّرت اسمها إلى «الحركة الإسلامية لتحرير البحرين»[٧٥].

وتعدُّ منظمة أو «جمعية الوفاق الإسلامية»، المؤسسة عام ٢٠٠١، أكبر التجمعات السياسية البحرينية الشيعية وأهمها، حيث يبلغ عدد أعضائها ٢٥٠٠ عضو، فكانت تقوم بعقد اجتماعاتها في الهواء الطلق والمدرجات الرياضية. وللجمعية في رأي المحللين قدرة فائقة على التعبئة، وحضور جماهيري قوي في الشارع البحريني. ولا تجمع المنظمة أيديولوجية سياسية واحدة، بقدر ما هي تجمّع لقوى وشخصيات شيعية متنازعة المواقف أحياناً، تربطها أهداف من قبيل دعم الوحدة الوطنية والمساهمة في تمثيل التيار الإسلامي ودعم مشروع الإصلاحات وتعزيز دور المرأة. ويترأس الجمعية مجلس إدارة مكوّن من ثمانية رجال وامرأة، وتضم الجمعية ما يمكن تسميته بالقطاع الأوسع من شيعة البحرين من ذوي الأصول العربية والإيرانية معاً. ولا تمثل جمعية الوفاق في واقع أمرها جماعة سياسية موحّدة الصفوف، وتضم أناساً وجماعات مازالوا متأثرين بانتماءات سابقة مختلفة من الجماعات الشيعية. ومن بين هؤلاء من يتبنّى أيديولوجية «حزب الله» اللبناني أو الإيراني، واتّباع لآية الله محمد الشيرازي ولآية الله محمد تقي المدرسي وللحوزات الدينية المختلفة. إلا أن القطاع الأكبر من أعضاء الجمعية أقرب ما يكونون إلى الالتزام بما يسمّى في البحرين بـ «خط الإمام»، أي مبادئ الثورة الإيرانية كما مارسها قائدها السيد الخميني. غير أن هذه الدرجة من الإيمان بالثورة الإيرانية لم تمنع مجموعة «حسن مشيمع» من الانشقاق، مُشكّلةً تنظيماً يدعى «مجموعة حق». هذا وتفتقر الجمعية إلى زعيم روحي من جانب، كما لا تزال منشغلة بمسائل نظرية، مثل ولاية الفقيه والعداء لدولة الشيطان الأكبر وقضايا لا تعكس حاجات المجتمع البحريني. تعتبر بعض المراجع «جمعية الوفاق»[٧٦]، رغم أنها تأسست في أواخر عام ٢٠٠١ «المحرّك

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

(٧٦) انظر التحليل الموسّع حول ظروف تأسيس «وفاق» ومشاكلها، في: النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٦٨ ـ ٨٤.

الأساسي لصدامات ١٩٩٤ ـ ١٩٩٨ مع السلطة، كما أنها كانت المحرك الرئيسي لمقاطعة الانتخابات النيابية سنة ٢٠٠٢، على الرغم من أن البرلمان المنتخب كان دوماً أبرز مطالبها، ثم غيرت الجمعية رأيها وخاضت انتخابات عام ٢٠٠٦[(٧٧)].

ب ـ تتمثّل الجماعات الشيعية بخمس جمعيات، هي:

(١) جمعية الوفاق الوطني الإسلامية: تعدُّ أكبر الجمعيات السياسية وأهمها على الإطلاق في البحرين، وقد تأسست في ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١، ومقرها مدينة المنامة.

(٢) جمعية العمل الإسلامي: تأسست في ٦ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢، ومقرها مدينة المنامة، وقد بلغ عدد الأعضاء المؤسسين لها ٤١٠ أعضاء، بينهم ٦٠ سيدة. وتعدُّ جمعية الوفاق الأقرب من حيث الفكر والنهج السياسي إلى جمعية العمل الإسلامي.

(٣) جمعية الرابطة الإسلامية: تأسست في ١٣ تشرين الأول/اكتوبر ٢٠٠١، وبلغ عدد أعضائها المؤسسين ١١٥ عضواً، ومقرها مدينة المنامة. وليس للجمعية امتداد تاريخي واضح، فهي وليدة المشروع الإصلاحي.

(٤) جمعية الإخاء الوطني: تأسست في ٢٩ حزيران/يونيو ٢٠٠٢، وقد بلغ عدد الأعضاء المؤسسين ١٢٤ عضواً، بينهم ٢٠ سيدة. وهي جمعية حديثة وليس لها أصول تاريخية.

٤ ـ جمعية الرسالة الإسلامية

تأسست في ٩ آذار/مارس ٢٠٠٢ بموجب قرار وزارة العمل رقم (٧) لعام ٢٠٠٢، ومقرها في مدينة المنامة، وقد بلغ عدد أعضائها المؤسسين ٦٦ عضواً، بينهم ٦ سيدات[(٧٨)].

وأخيراً، فلقد شهدت بدايات عام ٢٠١١ أسوأ الاضطرابات السياسية في البحرين، وترجع بداياتها إلى الشروع بمحاكمة بعض الناشطين الشيعة، حيث

---

(٧٧) أسامة شحادة وهيثم الكسواني، **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم: التجمعات الشيعية في الجزيرة العربية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩)، ص ١٣٦.

(٧٨) منيسي، **التحوّل الديمقراطي في مجلس التعاون لدول الخليج العربية: دراسة لحالات البحرين وسلطنة عمان وقطر**، ص ١١٦ ـ ١١٧.

أعقب ذلك اعتصام نحو ألفي بحريني في «ميدان اللؤلؤة». وقد فرضت السلطات حالة الطوارئ بعد يوم واحد من دخول قوات درع الجزيرة ـ أغلبها سعودية ـ إلى البحرين للمساعدة في وقف الاضطرابات، وتمكنت قوات الأمن من فض الاعتصام في ميدان اللؤلؤة، بوقوع ضحايا، كما جرى اعتقال بعض الشخصيات كإجراء احترازي، وأقدمت السلطات «على خطوة لم تكن متوقعة، ولم تسبقها إليها دولة عربية، عندما قامت بإزالة ميدان اللؤلؤة في ١٨ آذار/مارس، وهو المكان الذي شكّل رمزاً للحركة الاحتجاجية»[٧٩]. ولم يكن من المتوقع أن تنزلق الأوضاع إلى هذه الدرجة من التردّي بعد محاولات جادة من الملك وولي العهد لتفهّم مطالب المعارضة وبخاصة الشيعة. كما عمدت السلطة إلى إطلاق سراح عدد من السجناء، وأجرت بعض التعديلات الوزارية، ولكن الخطوات السابقة لم تسفر عن وقف حركة الاحتجاج، وبدأت المعارضة بطرح جملة من المطالب المتشددة.

«وكانت حركة حق، التي يتزعمها حسن مشيمع، قد شككت في السابق في شرعية حكم آل خليفة، مما دفع الحكومة إلى اعتقال قادتها عدة مرات خلال السنوات القليلة الماضية. وفي الإطار نفسه أكّد عبدالوهاب حسين رئيس حركة الوفاء الإسلامية البحرينية أن النظام في البحرين راحل لا محالة، مؤكداً رفع سقف المطالب إلى إسقاط النظام»[٨٠].

إن التركيبة السياسية والاجتماعية المعقدة للبحرين، وصغر حجمها، والفجوة الواسعة بين مطالب المعارضة والسلطة السياسية، وطبيعة الصراع بين القوى الإقليمية المحيطة بها، إلى جانب عوامل أخرى داخلية، تضع البلاد والعلاقات الطائفية باستمرار في وضع غير مستقر، وتحتاج البحرين كي تحلّ مشاكلها إلى تطبيق الشعارات الإصلاحية وتفاهم وتنازلات متبادلة بين القوى المتنازعة وهذا ما لم يتم تحققه حتى الآن.

ويبدو أن غالبية المعارضة البحرينية لا تساند في الواقع المطالب المتشددة، وبخاصة الإطاحة بالنظام؛ فقد صرّح الشيخ علي سلمان، الأمين العام لجمعية الوفاق الوطني، في أيار/مايو ٢٠١١ ضمن مقابلة مع وكالة «رويترز»، أن الجمعية «مع الأسرة الحاكمة في وجود الملكية الدستورية. .

---

(٧٩) هشام بشير، «البحرين ـ احتجاجات محلية وتدخلات خارجية،» **الديمقراطية** (نيسان/أبريل ٢٠١١).

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

نحن لا نريد جمهورية.. نحن مع التدرج في تطبيق النظام الديمقراطي، كل مطالبنا مطالب وطنية لا علاقة لإيران بها». وأعرب سلمان عن أمله في استئناف نوع من الحوار على الفور، قائلاً: «في الأيام القادمة أريد أن أُوجد توافقاً سياسياً يجعل البحرين مستقرة سياسياً»(٨١).

وفي مقابلة مع وكالة الأنباء الألمانية، والوطن الكويتية ٢٣/ ٧/ ٢٠١١، قال الشيخ علي سلمان مؤكداً نفس التوجه: «نحن لا نطالب بإسقاط أو تغيير نظام الحكم، مطلبنا هو نظام ديمقراطي ملكي تكون أسرة آل خليفة هي الأسرة الحاكمة فيه». «نحن لا نطالب مطلقاً أن يكون رئيس الوزراء شيعياً مثلاً، لكننا نطالب أن تشكل الحكومة من الكتلة صاحبة الأغلبية في البرلمان». وأردف قائلاً، «نظام الحكم في البحرين ملكي وراثي ديمقراطي». ورفض سلمان تصوير الأزمة على أنها صراع مذهبي بين السنة والشيعة، ونفى تلقي المعارضة البحرينية أي دعم من إيران.

ثانياً: الحركة الإسلامية في دولة قطر

تقع «دولة قطر» على مقربة من «مملكة البحرين»، ويتقارب عدد السكان في البلدين عرباً وآسيويين، بينما تزيد قطر في المساحة على البحرين أكثر من ١٣ مرة، ١١٤٠٠ كم^{٢} مقابل ٦٦٠كم^{٢}.

١ ـ السلفية وجماعة الإخوان في قطر

عرفت قطر السلفية الوهّابية بعد السعودية وقبل الكويت وربما البحرين. فقد وقعت تحت تأثيرها عندما «انتشرت أفكارها ومبادؤها في شبه الجزيرة العربية، وكان لها صدى واسع في أوساط القطريين بنتيجة انتقال القبائل بسهولة في أرجاء المنطقة، وتأثرها بمبادئ الوهّابية، وارتباط آل الشيخ وأسرة محمد ابن عبد الوهاب مع آل ثاني في قطر بأواصر القرابة. ولكن تطبيق الوهّابية وممارستها كانا أقل صرامة وشدة»(٨٢).

تأخر ظهور التعليم الحديث في قطر حتى منتصف القرن العشرين، «وكان التعليم الأهلي أو الكتاتيب سائداً حتى أوائل الخمسينيات، عندما بدأت

---

(٨١) **الوطن**، ٣١/ ٥/ ٢٠١١.

(٨٢) الزيدي، **التيارات الفكرية في الخليج العربي، ١٩٣٨ ـ ١٩٧١**، ص ٢٥٢.

الاستفادة من دخل النفط، حيث افتتحت أول مدرسة للبنين عام ١٩٥١[٨٣]. وتزامن ظهور الصحافة في قطر مع التعليم، فلم تظهر إلا في الفترة نفسها بعد الإفادة من عائدات النفط»[٨٤].

برز في هذه الفترة بعض رجال الدين، كان أشهرهم الشيخ عبدالله الأنصاري (١٩٢١ ـ ١٩٨٩) الذي ولد في مدينة «الخور» بقطر، وكان أبوه قاضياً، وحفظ القرآن الكريم، وتعمق في دراسة الفقه في الإحساء، وتنقّل بين قطر والمملكة العربية السعودية، حيث كان يعمل إماماً في قرية «دارين» بالمنطقة الشرقية. وقام بتأسيس مراكز تحفيظ القرآن في قطر وخارجها، وتولى كذلك طباعة كتب التراث الإسلامي وتوزيعها، واهتم بنشر الدعوة وتفريغ الدعاة وتقديم المساعدات والمشاركة في الندوات. ومن نشاطاته الاشتراك في افتتاح «المركز الإسلامي الياباني» الذي قدّم له الدعم السخي، وكان له دور بالغ الأهمية في جمع كلمة المجاهدين الأفغان، وتكوين «الاتحاد الإسلامي» للمجاهدين الذي انتخب عبد رب الرسول سياف أميراً له. كما كان له اهتمام كبير بعلم الفلك وحساباته، وهو الذي كان يصدر التقويم القطري في كل عام منذ سنين طويلة[٨٥].

واستقبلت قطر مع نموها الحديث وتزايد الحاجة إلى المشرفين على الوظائف الدينية والتعليمية وغيرها، الكثير من العاملين البارزين في الحركة الإسلامية المصرية والسورية وغيرهم، وعلى رأسهم د. يوسف القرضاوي. ولهذا عُدَّت قطر، إلى جانب البحرين والكويت من المحاضن الأساسية لنمو الحركات الإسلامية في سائر أنحاء العالم العربي والإسلامي.

وتشبه التجربة الإسلامية الحركية في قطر تجارب دول الخليج الأخرى في

---

(٨٣) أمينة علي الكاظم، **التغير الاجتماعي والثقافي في المجتمع القطري** (القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، ص ٢٤٩. لقي تعليم الفتيات معارضة شديدة في قطر رغم صدور فتوى بجوازه عام ١٩١٣ من قِبَل محمد بن عبد العزيز المانع مؤسس المدرسة الأثرية. وفي عام ١٩٦٠ تم افتتاح معهد ديني إعدادي وثانوي جديد في الدوحة. «وقد واجه المعهد من عام ١٩٦٨ فصاعداً مشاكل خطيرة نجمت عن قِلّة التحاق الطلبة القطريين به، فمثلاً في عام ٧/ ٤/ ١٩٧٥ كان عدد الطلبة القطريين الذين التحقوا بالصف الأول في المرحلة الإعدادية بالمعهد الديني خمسة فقط مقارنةً ٦٣٩ طالباً قطرياً التحقوا بالصف الأول في مرحلة التعليم العام». انظر: يوسف إبراهيم العبد الله، **تاريخ التعليم في الخليج العربي، ١٩١٣ ـ ١٩٧١** (الدوحة: مطابع رينود الحديثة، ٢٠٠٣)، ص ٣١٤ و٣٢٥.

(٨٤) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ١٠٧.

(٨٥) العقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، ص ٤٦٣ و٤٦٥.

الكثير من جوانبها. فقد تكثف الوجود الإخواني فيها في منتصف الخمسينيات من القرن العشرين عندما هاجر عدد من الإخوان من مصر واستقروا في قطر. ثم توافد السوريون بعد الصدام الدامي مع النظام في الثمانينيات، وعكف هؤلاء تحت إشراف «عمر عبيد حسنة» على إصدار مجلة **الأمة القطرية** التي صدر منها ٧٢ عدداً قبل أن تتوقف عام ١٩٨٧. وكرّست المجلة جهودها لتطوير رؤية عصرية مرنة للعمل الإسلامي ضمن إطار حركة الإخوان. وكان بين الإخوان العاملين في قطر الشيخ عبدالبديع صقر (١٩١٥ ـ ١٩٨٦) ود. أحمد العسال، ود. القرضاوي وغيرهم، فساهموا في إنشاء الكلية الشرعية في قطر ووضع مناهجها، وجلبوا عدداً من الكفايات الإخوانية التعليمية للعمل والتدريب. ونالت نخبة الإخوان هذه ثقة حاكم قطر، والتف حولها الكثير من الشباب، ووجدت قبولاً في المجتمع. خصوصاً وأن الإخوان كانوا يتحركون على أرضية قابلة لاستيعاب بذور الفكرة الإخوانية والإسلامية في مجتمع لم تطله أفكار الحداثة والعلمانية، ويحتفظ بقدر من النقاء الفطري، وتلعب القبيلة دوراً كبيراً في تماسكه[٨٦].

وقد تنامى مع الوقت اهتمام القطريين بالتيار الديني الجديد، وصار البعض منهم يطالع كتب الحركة ومؤلفات الإسلاميين البارزين، وشرع بعضهم في إقامة

---

(٨٦) مصطفى عاشور، **تجربة الإخوان المسلمين في قطر** (دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، [د. ت.])، ص ١٥٢. وهي من الدراسات القليلة النادرة في مجاله.

تأثرت قطر بما كان يجري على المسرح السياسي في دول المشرق العربي، وبتأثير من الشيخ عبد البديع صقر، الذي كان موضع ثقة الحاكم، «كان معظم المدرّسين الذين قدموا لإدارة المدارس القطرية من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، وبوجه خاص كانوا مناوئين من الناحية السياسية لقيادة الرئيس جمال عبد الناصر. وقد طبعوا النظام التعليمي بطابعهم وبأيديولوجيتهم الإسلامية، على اعتبار أن إدارة التعليم في قطر أصبحت مسؤوليتهم. ولكن الصراع الدراماتيكي بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر في مصر سنة ١٩٥٤ دمّر هيكلية جماعة الإخوان المسلمين، وشنّت الصحف القاهرية وإذاعة القاهرة حملة شعواء ضدّهم مما أثر في وضع الجماعة ودورها تأثيراً خطيراً في مصر. وكردّ فعل لذلك أخذ المعلمون المنتمون إلى الإخوان المسلمين في المدارس القطرية على سبيل المثال، يهاجمون عبد الناصر وأيديولوجيته وكذلك أيديولوجية القومية العربية بشكل علني، لكنهم بالغوا في الهجوم عندما وصفوا الدعوة إلى القومية العربية بقولهم، إنها لا تزيد عن كونها أحد الأمراض الخطرة التي شجّعتها الثقافة الغربية لإضعاف الدعوة إلى دعوة إسلامية». انظر: العبد الله، **تاريخ التعليم في الخليج العربي، ١٩١٣ ـ ١٩٧١**، ص ٣٥١. ويتحدّث أحد الإخوان الخليجيين المعروفين، المستشار عبد الله العقيل، عن الداعية عبد البديع صقر، فيقول عنه، إنه «من الرعيل الأول الذي التحق بالإخوان المسلمين عام ١٩٣٦ وتربّى على يد الإمام الشهيد حسن البنّا، وعمل معاوناً لدار الإخوان المسلمين في القاهرة». ويروي صقر عن البنّا، «سألناه يوماً: لماذا لا توجد لك مؤلفات كبيرة؟ فقال: أنا مشغول بتأليف الرجال.. ثم هم يؤلفون الكتب». وعن علاقته بدول الخليج يقول: «كان معظم أمراء الخليج يجلّون أ. عبد البديع صقر ويقدّرونه.. لقد عمل فترة طويلة في قطر والإمارات، فكان مديراً للمعارف [وزارة التربية] بقطر، ثم مديراً لدار الكتب القطرية، ثم مستشاراً ثقافياً لحاكم قطر». انظر: العقيل، **من أعلام الدعوة والحركة الإسلامية المعاصرة**، ص ٢٧٤ ـ ٢٧٩.

المعسكرات والرحلات الصحراوية ودعوة قيادات الإخوان لكي يحاضروا فيها. وكان التيار القومي منتشراً في قطر ومعارضاً للإخوان بشدة حتى انحسر نفوذه بعد عام ١٩٦٧.

كان التعليم العام في قطر قد بدأ مع بداية الخمسينيات، كما ذكرنا. ولهذا تأخر سفر البعثات القطرية للدراسة في الجامعات المصرية حتى سبعينيات القرن، بعكس الكويت مثلاً، التي بدأت بإرسال طلبتها إلى الجامعات المصرية عام ١٩٣٩، فكان تأثرهم بالإخوان المسلمين أبكر[٨٧].

وصلت مجموعة من الطلبة القطريين عام ١٩٧٣ إلى مصر، من بينهم الطالب «جاسم سلطان» الذي جاء لدراسة الطب. كان الطالب «مشبعاً بروح إسلامية، وشاءت الأقدار أن يشهد ولادة الحركة الإسلامية في الجامعة المصرية، فتعرف على قيادات طلابية من الإسلاميين. كما شهدت تلك الفترة بدايات اتصال القيادات الإخوانية الخارجة من السجون المصرية مع الجماعة الإسلامية الطلابية، وعاصر بدايات نمو تيار العنف في مصر، وهي خبرات انعكست في تكوينه، وفي رؤيته وفي تأسيس جماعة الإخوان في قطر لاحقاً، وكان تأثر جاسم سلطان الأكبر بمجموعة الكتب التي أصدرها المفكّر والكاتب الإخواني السوري سعيد حوي [١٩٣٥ ـ ١٩٨٩]. واندمج بعض هؤلاء الطلاب القطريين، ومن بينهم جاسم سلطان، في الأنشطة الإخوانية في مصر، وتأثر بالتجربة الإسلامية»[٨٨].

غير أن جماعة الإخوان القطرية درست فيما بعد أوضاعها، وتساءلت: هل الأوضاع القطرية تستدعي وجود تنظيم للإخوان؟ وتبنّت في النهاية قراراً غير مسبوق في الجماعة على مستوى العالم العربي حيث «توصل القطريون، بعد هذا الجهد العلمي والبحثي، إلى قرار عام ١٩٩٩ بحلّ التنظيم، وتمّ تبليغ ذلك إلى الإخوان المسلمين في مصر»[٨٩].

وقد أثيرت منذ ذلك الوقت أسئلة كثيرة حول دوافع حل الحزب[٩٠]،

---

(٨٧) كانت أول بعثة رسمية كويتية أوفدت إلى الخارج إلى مصر عام ١٩٣٩، إلا أن كثيراً ما ذهب بعض طالبي المعرفة على نفقتهم الخاصة قبل هذا التاريخ للدراسة في الأزهر أو إلى بغداد أو إلى الإحساء، انظر: عبد العزيز حسين، **محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت** (الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤)، ص ١٣٠.

(٨٨) عاشور، **تجربة الإخوان المسلمين في قطر**، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٩ وما بعدها، وموقع عبد الله النفيسي، <http://www.alnefesi.com>.

وأسباب انصراف القطريين عن النشاط السياسي عموماً. ويرى بعض الباحثين «أن قوة الحركة الدافعة نحو الإصلاح والديمقراطية في بعض بلدان الخليج، تجعل من الضغط الخارجي عاملاً مساعداً لا أكثر، في حين أن غياب القوى المطالبة بالإصلاح في بعض بلدان المنطقة تجعل من عملية الإصلاح رهناً بقرار رئيس الدولة، وهذا قد يأتي سريعاً وقد لا يأتي على الإطلاق»[٩١]. ويعبّر بعض المثقفين القطريين المعروفين مثل علي خليفة الكواري عن غموض مستقبل الحركة الإصلاحية، فيتحدث في ورقة له عام ٢٠٠٤ عن الحالة القطرية والإماراتية، قائلاً: «في تقديري أن قطر والإمارات أكثر بعداً عن إمكانية قيام حركة إصلاحية تستجيب إلى الحوار معها، وذلك بسبب تراجع دور المواطنين وسلبية النخب عامة، وقلّة حيلة المدركين لضرورات الإصلاح، إضافة إلى استعذاب الجزرة، لذلك نجد أن قدرة الداعين للإصلاح تعجز حتى عن تقديم العرائض العامة وتقديم طلبات تأسيس جمعيات أهلية في قطر على سبيل المثال، وهذا مؤشر على غياب الفرصة وتدني القدوة على مخاطبة السلطة والهيبة منها، دع عنك الحوار معها»[٩٢].

ومما يجدر أخذه بالاعتبار أن جماعة الإخوان القطرية، وإن لم تكن منظمة في إطار جماهيري، إلا أن لها نفوذاً قوياً من خلال العديد من الأوساط السياسية والمالية والإعلامية، ولعل أبرز هذه الأدوات الإعلامية البرامج الدينية في محطة «الجزيرة» بما يمتلك فيها الشيخ د. يوسف القرضاوي من حضور. ولا يتردد د. القرضاوي عن تحقيق أقصى الاستفادة من هذه المحطة من خلال الترويج لاجتهاداته الدينية وآرائه السياسية وتوجهات الإخوان عموماً. وقد جعلت المحطة من د. القرضاوي خلال السنوات الأخيرة «مفتياً دولياً» ـ Global Mufti[٩٣].

وتحاول الدولة في بعض مساعيها تشجيع التعددية الثقافية والتسامح الديني، وثمة برنامج طموح في هذا المجال يشجع فتح المجال للجامعات العالمية بدخول قطر، كما أن أمير قطر تبرع عام ١٩٩٩ بأرض لبناء أول كنيسة

---

(٩١) النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٨٢.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٩٣) Global Mufati, *The Phenomenon of Yusuf Al-Qardawi*, edited by Bettina Graf and Jakob Skovgard Petersen (New York: Columbia University Press, 2009), p. 44.

انظر كذلك: **الإعلام العربي في عصر المعلومات: مجموعة دراسات وأوراق** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٦).

في الدوحة لتخدم «أكثر من ١٠ آلاف مسيحي، معظمهم من الأرثوذكس القادمين من لبنان وفلسطين والأردن ومصر وبعض الدول المسيحية»[٩٤].

ومن جانب آخر، كانت الأخبار قد تحدثت في العام نفسه عن مطالبة الأصوليين في بريطانيا بالإفراج عن الداعية الإسلامي الشيخ عبدالرحمن بن عمير بن راشد النعيمي المعتقل كما ورد في الأنباء، «بسبب مطالبته بمكافحة الفساد في قطر». وكان النعيمي قد شغل عضوية مجلس إدارة «مصرف قطر الإسلامي»، ومدير عام «مؤسسة الشيخ عيد بن حمد آل ثاني» الخيرية. وجاء في إحدى الصحف أنه «وفقاً لمصادر قطرية فإن عبدالرحمن النعيمي تزّعم مجموعة قطرية متشددة (متدينة) قدّمت عريضة إلى الأمير، أعربوا فيها عن معارضتهم لخروج المرأة إلى العمل الميداني، واقتصار وظيفتها على بيتها وتربية أطفالها، إضافة إلى شائعات قالت إن النعيمي كان قد تلفّظ بألفاظ تمسّ نظام الحكم في قطر. وتردد أنه طُلب من النعيمي الاعتذار عمّا بدر منه ومن رفاقه، إلا أنه قيل إنه ردّ بأنه يفضّل السجن على الاعتذار»[٩٥].

٢ ـ الجماعات الشيعية في قطر

لا تتوفر معلومات كثيرة عن الطائفة الشيعية في قطر أو جماعات التشيع السياسي، «ولكن وفقاً لتقرير الحرية الدينية في قطر، الصادر عن وزارة الخارجية الأمريكية عام ٢٠٠٦، وموسوعة ويكيبيديا، فإن نسبة الشيعة في قطر تصل إلى ١٠ بالمئة من السكان».

وينتمي «الشيعة البحارنة» إلى أصول من الإحساء أو البحرين، بينما ينتمي «الشيعة العجم» إلى أصول إيرانية. ومعظم شيعة قطر من مقلّدي آية الله علي السيستاني. وفي عام ٢٠٠٥ تم إنشاء فرع في المحاكم للشيعة، يبتّ بقضايا الأحوال الشخصية. وللشيعة في قطر العديد من الحسينيات والمساجد، ولديهم بعض المراكز الدينية مثل «مركز خاتم الأنبياء» لتحفيظ القرآن الكريم، و«مركز الإمام الصادق»[٩٦].

---

(٩٤) **الشرق الأوسط**، ٧/١١/١٩٩٩.

(٩٥) **الشرق الأوسط**، ٣٠/٦/١٩٩٩.

(٩٦) شحادة والكسواني، **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم: التجمعات الشيعية في الجزيرة العربية**، ص ١٧٧ ـ ١٨٣.

ثالثاً: الجماعات الإسلامية في دولة الإمارات العربية المتحدة

أشرنا سابقاً إلى عمق العلاقات التي قامت بين بعض الإمارات كإمارة «رأس الخيمة» مع الحركة السلفية الوهّابية. ولقد بلغ من التزام الشيخ سلطان بن صقر القاسمي بها أن «أصبحت تلك العقيدة الدينية السياسية المقياس الذي تقاس به كل المفاهيم الأخرى عنده، لذلك فإنه تعاون في إسناد القضاء والمحاكم إلى علماء من الوهّابية، واشتغلوا بالتدريس أيضاً». وقد توفي الشيخ سلطان عام ١٨٦٦ بعد أن عاش أكثر من مئة عام، قضى منها ستين عاماً في الحكم[٩٧].

وبدأت الإمارات مع مطلع القرن العشرين تنعم بالاستقرار والرخاء معتمدة على تجار اللؤلؤ، حيث كان الحاكم يحصل على خُمس دخل التُجار كضريبة لإدارة البلاد، وكان كبار التجار أعضاء في «مجلس الشيوخ»، يجتمعون فيه مع الحاكم ويناقشون معه أمور الإمارة. وعندما احتل الفرس ميناء «لنجة» على البرّ الفارسي، هاجر صفوة تجارها إلى دبي، ثم جاء المزيد منهم، «وهؤلاء لم يكونوا تجار لؤلؤ، وإنما كانوا من صفوة تجارية كفوءة ومؤهلة لعمليات تجارية أخرى، فلما سكنوا دبي، ما رسوا أعمالهم فيها وأعطوا سوقها كل ما لديهم من علم وفن في هذا الباب مما أنعشه اقتصادياً وأنعش معه أسواق جيرانها بقية الإمارات»[٩٨].

شهدت دبي مثل الكويت والبحرين محاولة في إيجاد رقابة شعبية. وقد استمر المجلس من تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٨ حتى آذار/مارس ١٩٣٩، وتكمن أهمية الحركة الإصلاحية التي رافقته في تبنيها أفكاراً سياسية لم يسبق تداولها في ساحل عمان، وكانت قيادة الحركة بيد فئة من التجار الوطنيين المتحالفين مع بعض أفراد العائلة الحاكمة في دبي ممّن كانوا على خلاف مع الحاكم نفسه. وظهرت في مراسلات المجلس ووثائقه مصطلحات جديدة لها مدلولاتها مثل «بلادنا» و «الواجب الوطني» و «ثورة الإصلاح». وكان من مهام ذلك المجلس «تحديد دخل الإمارة ووجوه صرفه وحصّة الحاكم من هذا الدخل وافتتاح المدارس وحتى مشاركة الحاكم في مناقشة منهج التعليم»[٩٩].

وكانت الشارقة ودبي من الإمارات السبّاقة في افتتاح المدارس في العقد

---

(٩٧) الصايغ، **الإمارات العربية المتحدة: من القبيلة إلى الدولة**، ص ١٣٨.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.

(٩٩) غانم عبيد غبّاش، **في السياسة والحياة** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٦٨ ـ ٦٩، والعبد الله، **تاريخ التعليم في الخليج العربي، ١٩١٣ ـ ١٩٧١**، ص ٣٨٦.

الأول من القرن العشرين، فقد افتتحت المدرسة «اليتيمية» في الشارقة و«الأحمدية» في دبي، ومدرسة ثالثة في أبو ظبي، وذلك عام ١٩٠٣. أما التعليم النظامي في إمارات الساحل، كما كانت تسمى دولة الإمارات العربية المتحدة آنذاك، فقد بدأ عام ١٩٥٣. وعلى صعيد الحياة الثقافية والاجتماعية، عرفت منطقة الخليج العربي، منذ مطلع القرن العشرين، ظهور دعاة إصلاح إسلامي، لمواجهة الجهل والتخلف والتقاليد البالية، من خلال استلهام مبادئ الشريعة الإسلامية. . «وفي دبي، دعا المصلح أحمد بن سلطان بن سليم إلى إنهاض المجتمع وإصلاحه من خلال نشر العلم الذي يشجع عليه الإسلام، وإنشاء المستشفيات، ومحاربة البدع»[١٠٠].

وعندما ظهر الاتحاد كدولة عام ١٩٧١، اهتمت حكومة الإمارات، إلى جانب التعليم العام، بتنشيط العمل الإسلامي من خلال إنشاء المؤسسات التعليمية الدينية، التي كان أبرزها «المعهد العالي للدعوة الإسلامية».

وقد تضمنت الخطة «دعم الرموز والشخصيات الإسلامية واستضافتها لإلقاء المحاضرات والدروس الدينية»[١٠١]، في حين وصل الدعم السنوي الرسمي المقدم لجمعية «الإصلاح» إلى ما يقارب المليون درهم (٣٦٠ ألف دولار)[١٠٢].

١ ـ الإخوان المسلمون

بدأت فكرة إنشاء «جمعية الإصلاح والتوجيه الاجتماعي»، واجهة الإخوان المسلمين، في دولة الإمارات، بعد عودة بعض الإخوان الإماراتيين من الطلبة الجامعيين في أواخر ستينيات القرن العشرين، من بعثاتهم الدراسية في مصر والكويت. وكان أحد الإخوان الكويتيين، عجيل النشمي، بين من حضروا الافتتاح في البحرين، ممثلاً لجمعية الإصلاح الكويتية. وقد نجحت الجماعة في كسب الدعم من بعض رجال الأعمال والوجهاء ورجال الدين، إلى جانب رعاية الإخوان المسلمين في الكويت للفرع الإماراتي، عبر اللقاءات وإقامة المخيمات الصيفية في الكويت وتنظيم الرحلات. وفي عام ١٩٧٤ تقدمت مجموعة من الدعاة والوجهاء وشيوخ الدين، من بينهم بعض قدامى الإخوان الإماراتيين مثل

---

(١٠٠) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية**، ص ٢٠٩.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٠٢) النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٩٥.

سلطان بن كايد القاسمي ومحمد بن عبدالله العجلان وعبدالرحمن البكر، بطلب إلى الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم، نائب رئيس الدولة وحاكم دبي، بإشهار الجمعية. وقد تولّى الشيخ محمد بن خليفة آل مكتوم منصب أول رئيس لمجلس إدارة الجمعية، كما تبرّع الشيخ راشد بن سعيد آل مكتوم بإنشاء المقر الرئيسي بدبي، تلاه إنشاء فرعين للجمعية في إمارة رأس الخيمة والفجيرة.

ويقال إن رئيس الدولة الراحل الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان تبرع بأرض لإنشاء فرع للجمعية في أبو ظبي نهاية السبعينيات، ولكن القرار جُمّد لاحقاً. أما «الشارقة» فقد أغلقت الباب في وجه الإخوان، ولم تسمح بافتتاح فرع للجمعية، وذلك بسبب غلبة المزاج القومي والعروبي، والعداء بين الإخوان والرئيس عبد الناصر.

استهدفت الجمعية منذ البداية مؤسسات التعليم العام فهيمنوا عليها وعلى الجامعة، مع العام ١٩٨٨. ومع تأسيس مجلة **الإصلاح** عام ١٩٧٨، دخلت الجمعية كذلك في صراع مع التيارات الأخرى من القوميين واليساريين. وهاجمت المجلة الإسلامية المعبّرة عن الإخوان بخاصة «تغلغل الشيوعيين في مفاصل الدولة وتأثيرهم في الثقافة والتعليم»، كما كانت الصدامات لا تتوقف في اتحاد الطلبة.

تمكّن الإخوان المسلمون في الإمارات من المشاركة بوزير واحد في أول تشكيل حكومي العام ١٩٧١، حيث جرى تعيين سعيد عبدالله سلمان وزيراً للإسكان، ثم عيّن عام ١٩٧٧ وزير آخر للإسكان. وتولى أحد مؤيدي الإخوان الأقوياء وزارة التربية وبذل جهده في إقناع رئيس الدولة بمنع «الاختلاط»، ولا يزال القرار مستمراً إلى اليوم. وسيطر الإخوان على لجنة المناهج، ما بين ١٩٧٧، ١٩٨٣، وذلك عبر إصدار ١٢٠ مقرراً دراسياً، اعتبرها الإخوان أحد أكبر إنجازاتهم.

كان اهتمام الإخوان بقطاع الطلبة قد بدأ مع تأسيس الحركة عام ١٩٦٨. وقد اكتسح الإخوان نتائج انتخابات اللجان عام ١٩٧٧. وبعد إنشاء اتحاد الطلبة هيمن عليه الإخوان حتى عام ١٩٩٢، ولا يزال نفوذ الإخوان في دولة الإمارات ملحوظاً، رغم تجميد الكثير من أنشطة الجماعة. وفي ٥ آذار/ مارس ١٩٧٩ قام مجلس إدارة جمعية الإصلاح بكتابة رسالة موجّهة إلى حكام الاتحاد يدعونهم فيها إلى «تولية الصالحين وتنظيف البلاد من الفساد والمفسدين»، ويدعونهم إلى «إنفاق

أموال البترول في سبيل الله». وبعد تولي خصمهم عبدالله عمران وزارة التربية، سعت الجماعة إلى إفشال تدريس اللغة الإنكليزية في المرحلة الابتدائية، ووقفوا ضد توحيد لباس طلاب التعليم العام، وطالبوا بعدم تدريس الموسيقى، وحرصت الطالبات وأولياء أمورهن على عدم حضور حصص الرقص والموسيقى، وأقاموا في المدارس محاضرات وندوات تحذّر من خطر التغريب والغزو الفكري، ونظموا جمع التبرعات للمجاهدين الأفغان ودعم الانتفاضة الفلسطينية. وتمكنت الجماعة من الاستحواذ على الأنشطة المدرسية والتأثير عبر الطالبات في زميلاتهن والمعلمات في الإمارات الشمالية، وفي عجمان على وجه الخصوص.

قام الإخوان بتصعيد حملتهم ضد وزارة التربية، وحاول بعضهم في القيادة تدارك الموقف وتهدئة الحملة، غير أن القرار صدر بتوقيف مجلة **الإصلاح** عام ١٩٨٨ لستة أشهر، وفي العام ١٩٩٤ قامت الحكومة بحل مجلس إدارة جمعية الإصلاح، وقلّصت أنشطة الفروع حيث صارت وزارة الشؤون تشرف عليها ما عدا فرع «رأس الخيمة» الذي لا يزال يحظى باستقلالية تحت حماية وتعاطف حاكمها الشيخ صقر القاسمي. وعمدت وزارة التربية منذ عام ٢٠٠٣ إلى عملية نقل واسعة داخل الوزارة لأكثر من مئة وسبعين من الإخوان المسلمين وتحويلهم إلى دوائر حكومية أخرى.

ويعتبر الإخوان الإماراتيون اليوم فرع رأس الخيمة الممثل الوحيد لهم. وقد تسببت هذه العلاقة الخاصة بين حاكم رأس الخيمة والإخوان في توتر العلاقة مع أبو ظبي عام ١٩٩٦. ولم تحتفظ مجلة «الإصلاح» بمستوى توزيعها المعتاد، حيث يقال إنها كانت عام ١٩٩٤ تطبع نحو خمسين ألف نسخة، وكانت تنافس مجلة **المجتمع** الكويتية التي لا تزال تصدرها «جمعية الإصلاح الاجتماعي» في الكويت.

حاولت الحكومة منذ عام ٢٠٠٣ دمج الإخوان في مجال الدعوة والإرشاد الديني، ومنذ عام ٢٠٠٦ يواصل الإخوان الاحتجاج والمشاركة في القنوات الفضائية وأجهزة الإعلام. وما تزال جمعية «الإصلاح» نشطة علناً في بعض الإمارات مثل دبي والفجيرة ورأس الخيمة، كما لا تزال مجلة «الإصلاح» تطبع وتباع، وإن كانت غير معبّرة في نظر الإخوان عن أفكارهم.

كانت جمعية الإصلاح تولي في الثمانينيات القضية الأفغانية والانتفاضة جلّ اهتمامها. وفي العام ١٩٩٤ وجّهت الحكومية المصرية اتهامات للجمعية

بدعم أشخاص متورطين بعمليات إرهابية على الأراضي المصرية. وفي ١٧/ ٧/ ٢٠٠٩، أصدرت نيابة أمن الدولة العليا في مصر قائمة بأسماء ستة وثلاثين متهماً في ما سُمّي بـ «التنظيم الدولي للإخوان». وشملت القائمة ثلاثة رجال أعمال، ذكرت اللائحة أنهم من الإخوان المسلمين الإماراتيين. وكانت الحكومة الاتحادية قد جمّدت جميع الأنشطة الخارجية لجمعية «الإصلاح» عام ١٩٩٤، ثم اتبعتها بقرار حلّ مجلس إدارتها. وفي العام ٢٠٠١ وجّهت أجهزة الأمن الإماراتية اتهامها إلى الجماعة بتشكيل تنظيم عسكري، ولكن مسؤولي الجماعة نفوا ذلك الاتهام، وزادت مخاوف الحكومة الإماراتية بعد حادثة رسالة تهديد، كانت ستوجه إلى السفارة الأمريكية في أبو ظبي. وظلت الجمعية فترة طويلة على صلة بشخصية حزبية، تُدعى «عبدالمنعم العزي»، المشهور بأسم «محمد أحمد الراشد»، وهو صاحب الكثير من المؤلفات التنظيمية الواسعة التداول. وكان يعمل في مجلة «المجتمع» الكويتية ثم انتقل إلى دبي للعمل كمستشار في وزارة الأوقاف، وربطته بجمعية «الإصلاح» علاقة وثيقة. وكان من مآخذ السلطة على الإخوان أخذهم «بيعة الولاء» من الأعضاء. وبعد سنين من الجدل ومع كثرة الاتهامات أوقف الإخوان أخذ البيعة من الأعضاء.

وينبغي إلقاء نظرة على فكر الإخوان في الإمارات الذي يذكّرنا بجماعة «السروريين» في المملكة العربية السعودية، وهو خليط من تعاليم أهل السنّة والجماعة وتعاليم السلفية الوهابية وأفكار أبي الأعلى المودودي وجماعة التبليغ(١٠٣)، وهو خليط فكري يفتح الباب واسعاً لأنواع مختلفة من التشدد.

وقد تحدث للوكالة الفرنسية عام ٢٠٠٦، أحد قدماء الإخوان الإماراتيين، د. محمد عبدالله الركن، وهو الآن ناشط إسلامي في مجال حقوق الإنسان، قائلاً: «إن تيار الإخوان المسلمين يستطيع أن يحصل على مقاعد لو جرت انتخابات مباشرة.. أعتقد أن هذا هو السبب الرئيسي الذي جعل الدولة تقرر أن تكون الانتخابات محكومة.. ولن يكون للتيار تأثير في الانتخابات كما ستجري»، وأضاف الركن بأن تيار الإخوان المسلمين في الإمارات «غير مصادم للدولة»، وأنه يركز خصوصاً على المسائل الأخلاقية والاجتماعية(١٠٤).

---

(١٠٣) اعتمدنا في إعداد هذا القسم على الدراسة القيّمة التي أعدّها الكاتب السعودي منصور النقيدان، وقمنا بتلخيص أبرز ما جاء فيها: انظر: **الإخوان المسلمون والسلفيون في الخليج**، ص ٨٣ ـ ١١٥.

(١٠٤) «إسلاميو الإمارات يتميزون بالاعتدال،» أخبار الغد (١ تموز/ يوليو ٢٠٠٦)، <http://alghadnews.com>.

٢ ـ التيار السلفي

للتيار السلفي تاريخ طويل في هذه المنطقة، وبخاصة في الإمارات الشمالية. وهو يعود كما رأينا إلى عهد صعود «الدعوة الوهّابية» وبروز نشاطاتها العسكرية، حيث تحالف معها بعض الشيوخ من القواسم. وقد أشار الناشط الإسلامي د. محمد عبدالله الركن في نفس المقابلة المشار إليها منذ قليل عام ٢٠٠٦، إلى «وجود تيار سلفي في الإمارات يأخذ إرشاده الديني من التيار السلفي في السعودية». إلا أنه أضاف أن هذا التيار «لم يدخل على الخط السياسي، لذلك لم تجد السلطات شيئاً يجعلها تخشى من نموه، إضافة إلى أن حجمه صغير من جهة العدد، لأن الشعب الإماراتي بطبيعته لا يحب التشدد». وأضاف الركن أن السلطات «تشجع الآن التيار الصوفي الذي يهتم بالروحانيات»، وقال، «هناك مجموعات إسلامية بشكل اجتماعي أكثر منه سياسي. . لكن ليس لديها انتشار كبير. . فثقافة المجتمع وسطية».

وقد نشرت إحدى المواقع في ٣/ ٧/ ٢٠٠٨ قائمة بأسماء مجموعة من رجال الدين وأرقام هواتفهم تحت عنوان «أرقام المشايخ، وهم على منهج السلف، وعددهم أكثر من ثلاثين من شيوخ الدين والدعاة»[١٠٥].

٣ ـ الشيعة في دولة الإمارات

تعددت الآراء حول بداية الوجود الشيعي في الإمارات؛ فمن قائل إنها سنة ١٧٨٣، من خلال القادمين من البحرين والإحساء، بينما يرى آخرون أن التاريخ يعود إلى العام ١٨٥٠، حينما بدأ الشيعة من البحرين والساحل الشرقي للسعودية بالتوافد إلى الإمارات عامة، والى إمارة دبي خاصة، وتبعهم من ثم شيعة إيران والهند.

ويقدّر تقرير «الحرية الدينية في العالم» الصادر عن وزارة الخارجية الأمريكية في عام ٢٠٠٦ نسبة الشيعة بنحو ١٥ بالمئة من إجمالي سكان دولة الإمارات، والبالغ نحو أربعة ملايين ونصف المليون نسمة، يشكل غير المواطنين منهم نحو ٨٥ بالمئة. وتقول مصادر أخرى أن نسبتهم لا تزيد على ١٠ بالمئة، في حين تقدرهم مصادر أخرى بنحو ٢٠ بالمئة. ويشكّل الشيعة العرب الذين أتوا من

---

(١٠٥) منتديات خصب نت (٣ تموز/ يوليو ٢٠٠٨)، <http://khassab.net>.

البحرين والإحساء غالبية الشيعة. كما يقيم في الدولة عدد كبير من الإيرانيين الشيعة. وتضم إمارة دبي أكبر تجمع شيعي في دولة الإمارات العربية، ولذلك تم إنشاء مجلس الأوقاف الجعفرية الخيرية لتسيير أمور الشيعة. ويوجد في دبي أبرز مسجد للطائفة والعديد من المآتم أو الحسينيات، منها «مأتم الحاجي ناصر»، وهو من أصل بحريني وكان من تجار دبي، وقد سُجل في «منظمة اليونسكو» على أنه مَعلَم أثري قديم، إذ إنه بُني حوالى سنة ١٨٤٠.

كما أن الكثير من حسينيات دبي الأخرى بنيت قبل أكثر من قرن. وللشيعة في العاصمة أبو ظبي «مسجد الرسول الأعظم» و«مأتم البحارنة الكبير». وتعتبر كافة مساجد الشيعة وحسينياتهم ملكاً خاصاً لا تتلقى أي تمويل من الحكومة، كما لا يتم تعيين أئمة مساجد الشيعة من قبل وزارة الأوقاف، ولكنها تراقب كل خطبهم عن كثب. ولا يوجد للشيعة أحزاب أو جمعيات سياسية، إذ لا يسمح القانون بتشكيل الأحزاب أو إقامة التجمعات السياسية. وتنعم الأقلية الشيعية بالازدهار الاقتصادي، ولكنها لا تشغل عادة مناصب إدارية أو سياسية بارزة[١٠٦].

خاتمة

استخدم مصطلح «الإسلام السياسي» في هذه المادة الموسوعية، رغم الجدل الذي يدور دائماً حول استخدامه. ولعل رواج التعبير دليل على أنه لا يزال قادراً على الإيفاء بالغرض المطلوب من توظيفه.

ونحن نشير به إلى الحركة الواسعة التي تربط فكر وأهداف وممارسات «تلك التنظيمات والجماعات التي وظفت الدين، أو بالأحرى، حوّلت الدين من نسق طقوسي وثقافي إلى نسق وسياق أيديولوجي لخدمة أهداف سياسية معينة»[١٠٧]. وقد تكون أحزاباً أو جمعيات أو جماعات تتحرك وسط طائفة ما، أو تعزز نفوذ أقلية ما، أو تخدم حكومة ما من خلال تسييس جملة من المفاهيم والطقوس الدينية.

دخلت جماعات ونشاطات الإسلام السياسي البحرين وقطر والكويت والإمارات المتحدة في مراحل متفاوتة. وقد جاءت إلى هذه المجتمعات كامتداد لأحزاب وهيئات نبتت في مجتمعات كبيرة المساحة كثيفة السكان في الغالب

---

(١٠٦) شحادة والكسواني، **الموسوعة الشاملة للفرق المعاصرة في العالم: التجمعات الشيعية في الجزيرة العربية**، ص ١٧١ ـ ١٧٥.

(١٠٧) النجار، **الحركات الدينية في الخليج العربي**، ص ٨.

(مصر، السعودية، العراق، إيران) كانت قد دخلت داخل المجتمعات الأم في صراعات سياسية واجتماعية وعقائدية، فلم تكن دائماً وليدة المجتمعات الخليجية، ولم تعكس في كل أهدافها وشعاراتها التجربة التاريخية لهذه المنطقة أو مصالحها. ولهذا لم تكن علاقة هذه الجماعات سلسة على الدوام مع البيئة الخليجية، واضطرت إلى إجراء العديد من التعديلات على الفكر والأهداف والأدوات، ولا تزال.

ومن الواضح أن ثمة فجوة واسعة بين الواقع المادي لدول الخليج العربية ومفاهيم وتوجهات التيار الديني؛ فقيادات هذا التيار لا تملك رؤية واضحة لنفسها، أو لتطبيق أحكام الشريعة في مجتمعات تجمع بين البساطة القبلية والتعقيدات العصرية التي جلبها النفط والتحديث.

كما أن بعض هذه القيادات الإسلامية نفسها غارقة في تناقضات سياسية وفكرية، ومنقسمة بين مصالح مختلفة من جانب وما تمليه أفكار وأهداف هذه الجماعات. وبالرغم من إشادتها الشكلية مثلاً بوحدة العالم الإسلامي ووحدة الحقوق والواجبات التي تمليها العقيدة، إلا أنها غير قادرة على تجاوز الواقع المعاش لبلدانها ومستويات المعيشة فيها والقوانين المطبقة في مختلف مجالات الحياة. فأعداد السكان والشباب في تزايد، والمرأة تطالب بالمزيد من الحقوق والمشاركة في الحياة السياسية والإنتاجية، واعتماد البلاد يتزايد على العمالة الوافدة، وعلاقات البلدان الخليجية ومصالح أمنها الاستراتيجي وتحالفاتها الدولية وضرورات استقرار تصدير النفط وقيمة العملة والكثير من تفاصيل الحياة الخليجية في القرن الحادي والعشرين وعصر العولمة وثورة الاتصالات، تضغط باستمرار على كافة مفاصل هذه المجتمعات ومعها الجماعات السياسية، وبخاصة الإسلامية.

وهناك من المثقفين الإسلاميين الخليجيين أنفسهم، مثل د. إسماعيل الشطي ود. عبدالله النفيسي، ممّن يبدون تشاؤمهم من مشاكل التيار الديني ومآله. ومنهم من يتوقع نجاحاً في النهاية، عن طريق الجمع بين درجات من أهداف الإسلام السياسي وضروريات الحداثة. ويعلق الكثيرون أوسع الآمال على تجربة الإسلاميين في تركيا. ولكن تجربة الجمهورية التركية بعلمانيتها، وطموحاتها باللحاق بالغرب، وإسلامها المتسامح مع التقاليد الصوفية، وابتعاد قياداتها السياسية والفكرية عن التشدد والمحافظة اللذين تمليهما ظروف المنطقة الخليجية وتقاليدها الاجتماعية، تضع كلها الإسلام السياسي في هذه المنطقة أمام تحديات كبرى.

٦٥ ـ الحركات الإسلامية في سلطنة عُمان

سعيد بن سلطان الهاشمي

مقدمة

لعب العامل السياسي الدور المحوري في تأسيس وتشكيل الدولة والمجتمع في عُمان، بل حددت السياسة وواقعيتها أشكال وأنماط أنظمة الحكم على امتداد تاريخ هذا البلد المتموضع هلالياً على مجمل الجزء الشرقي من الوطن العربي.

فمنذ القرن الثاني للهجرة، الثامن الميلادي وهذه البلاد تعيش حراكاً دؤوباً للبحث عن الصيغة المناسبة لاستقرارها ونمائها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، حيث شكل العام ١٣٢هـ/ ٧٥٠م وهو تاريخ الثورة التي أشعلتها الحركة الإباضية على الدولة الأموية الإعلان الأول عن الإمامة المستقلة الأولى، التي انتخب فيها الجلندي بن مسعود إماماً للبلاد. أقول؛ مذاك وعُمان في سلسلة من الأحداث الهادرة بالسياسة والتاريخ والجغرافيا؛ ففي العام ٧٩٥م بدأت إمامة (بني خروص) التي استمرت حتى ٨٩٠م، حيث دخلت البلاد بعدها تحت حكم (النباهنة) لفترة امتدت ٥٠٠ عام تم تداول الحكم فيها بالوراثة، حيث عانت عمان الكثير من النزاعات القبلية، كما تميزت هذه الفترة بالقوة والاستبداد؛ وانتهى حكم النباهنة بالحرب الأهلية، وتسبَّبت في إيجاد فراغ في القوة استفاد منه البرتغاليون الذين بسطوا نفوذهم على ساحل عُمان قرابة مئة عام، حتى جاء العام ١٦٢٤م الذي تم فيه انتخاب إمام قوي وهو ناصر بن مرشد اليعربي الذي نجح في توحيد البلاد من جديد وطرد المستعمر الخارجي، واستمرت قبيلته (اليعاربة) في حكم عُمان إلى العام ١٧١٩م، بعدها دخلت البلاد في حرب أهلية أخرى بين الهناويين والغافريين مما أفسح المجال

للفرس لاحتلال عُمان؛ إلى أن قام أحمد بن سعيد البوسعيدي والي مدينة صحار بطرد الفرس؛ مما شجّع عدداً من العلماء من أهل الحل والعقد في ذلك الزمان إلى انتخابه إماماً في العام ١٧٥٣م؛ وبذلك بدأت سلالة جديدة هي (البوسعيد) في حكم عمان مستمرة حتى هذا اليوم بوجود قابوس بن سعيد سلطاناً على عُمان منذ العام ١٩٧٠م[١].

هذه الدراسة معنية بشكل محدد بتقديم مادة معرفية تعتمد منهجاً وصفياً تحليلياً؛ تحاول من خلاله تجنّب التقييمات المعيارية والمقاربات الأيديولوجية بحيث توفر قاعدة معلومات وصفية وسردية أولية، تفتح المجال لتثوير أسئلة ضرورية عن أعمال وممارسات هذه الجماعات وحواضنها الفكرية والسياسية والاجتماعية؛ التي نعتبرها من مسؤولية باحثين وباحثات أكثر تخصصاً وعمقاً، سيسعون بلا تردد إلى إثراء وإضاءة هذا المجال بجهد موضوعي متصل مع تنامي رغبة المجتمع العماني والعربي عموماً، وأفراد هذه الجماعات على وجه الخصوص، بوضع تجربة التنظيمات الإسلامية في عمان تحديداً تحت مجهر الفحص والتقييم والاستخلاص.

أولاً: في التعريف

عُرِّفت الحركة الإسلامية بتعريفات عدة؛ عبّرت بعضها عن التطلعات والآمال العريضة لمنظّريها، وعكست أخرى واقع تجربة حياة عاشها كلٌّ من انخرط في هذا العمل السياسي الشاق؛ حيث يعرّفها الغنوشي بأنها «جملة الجهود الجماعية والفردية التي يقوم عليها عشرات الآلاف من الرجال والنساء

---

(١) رغم أن البوسعيد دفعت بهم الإمامة وتقاليدها السياسية إلى حكم عمّان، إلّا أن الحال ما لبث أن تغيّر بسبب الانشقاقات والخلافات الداخلية داخل الأسرة نفسها؛ كما شكّل تحالف فرع سلطان بن أحمد بن سعيد مع البريطانيين نقطة خلاف وافتراق كبيرين أدخلا البلاد في صراعات بحث دؤوب من قِبَل قيادات القبائل عن إمام ذي مواصفات مقنعة للناس، ممّا انعكس حروباً أهلية طاحنة أنهكت الدولة والمجتمع و لم يخفت أوارها إلا في النصف الأخير من فترة حكم السلطان سعيد بن تيمور (حرب الجبل الأخضر في خمسينيات القرن العشرين). وفترة السلطان قابوس هي الفترة التي يمكن أن أُطلق عليها العصر الأطول استقراراً وهدوءاً للوطن العماني الذي عانى الكثير من التمدّد والانكماش.

انظر: عبد الله بن حميد السالمي، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان** (القاهرة: مطبعة الإمام، [د. ت.])؛ جون ولكنسون، **الإمامة في عمان**، ترجمة الفاتح حاج التوم وطه أحمد طه، ط ٢ (أبو ظبي: مركز الوثائق والبحوث، ٢٠٠٧)، وحسين غباش، **عُمان: الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث، ١٥٠٠ ـ ١٩٧٠**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩).

المؤمنين برسالة الإسلام في كل أرجاء المعمورة من أجل هداية البشرية إلى الله.. على نحو يغدو معه النشاط الإنساني في كلّ جوانبه ينطلق ببواعث إسلامية متجهة إلى تحقيق مرضاة الله، وذلك عبر الكفاح المتواصل الفردي والجماعي.. في طريق تجديد الحياة والفكر والسلوك، والسياسة والمجتمع والآداب والفنون»[٢]، ويحددها الشيخ القرضاوي: «بأنها ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع، وتوجيه الحياة كل الحياة»[٣]. وتسمّى أيضاً حركات «الإسلام السياسي» و«الأصولية الإسلامية»، ولا تطلق التسمية على الجماعات الإسلامية التي لا تنشط في المجال السياسي مثل الصوفية أو الأحزاب التقليدية ذات الخلفية الإسلامية، كما يشمل أيضاً الجماعات الأكثر تطرفاً وعنفاً مثل «الجهاد» في مصر و«جبهة الإنقاذ الإسلامي» في الجزائر[٤]، ويراها النفيسي بأنها «حركة بناء ديني؛ تزكية للفرد وتعبئة للجماعة، وهي حركة أصولية تجديدية وحركة تغيير اجتماعي تأخذ بأسباب التعبئة المنهجية والحركة المخططة في سبيل ترشيد حياة المجتمع»[٥].

وخلاصة التعريف بالحركات الإسلامية أنها تلك الحركات التي تؤمن بتوظيف تعاليم الإسلام لكل نواحي الحياة وتتصدى لقيادة المجتمع وصولاً إلى الحكم، أو المشاركة فيه.

من ذلك يمكننا أن نوجز أهم سمات أي حركة إسلامية في أنها:

ـ **تمتلك خططاً عملية**: إذ لا تقتصر على الخطب والمحاضرات في المنتديات الفكرية والممارسات الخطابية والوعظية، ولكنها تتجاوزها إلى العمل في الميدان، وعلى أرض الواقع.

ـ **تكوينها ومنشؤها أهلي**: وهذا ينافي ما تقوم به الحكومات من إنشاء للرابطات والمجامع الدينية التي تشرف عليها غالباً وزارات الأوقاف، فرغم

(٢) إسماعيل صبري عبد الله [وآخرون]، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ٣٠٠.

(٣) يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، ط ١٣ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢)، ص ١٣.

(٤) عبد الوهاب الأفندي [وآخرون]، **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي** (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢).

(٥) عبد الله [وآخرون]، **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي**، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

الدور الديني الذي تقوم به، لكنها لا تشكّل مفهوم «حركة إسلامية».

ـ **تمتلك بنية هيكلية مؤسسية وتنظيمية**: فالتنظيم ركن أساسي، وهو لا يتوافر في عمل المفكرين والوعاظ والخطباء.

ـ **تمتلك أطروحات فكرية وعقائدية**: فالحركات الإسلامية تعمل في ميدان العمل الإسلامي ضمن طروحات عقائدية تحاول التأثير في كل نواحي حياة المجتمع من أجل إصلاحها وإعادة تشكيلها وفق المبادئ الإسلامية. يقول فتحي يكن: «هناك هيئات ذات اتجاه روحي محض، تعنى بالتربية الروحية وقد أسقطت من حسابها بالكلية الجوانب الأخرى (..)، وهناك هيئات ذات اتجاه ثقافي نشأت في الأصل كردة فعل عاطفية (..)، وهناك جمعيات ذات اتجاه خيري نشأت تحت ضغط الحاجة إلى إعانة البائسين وتأمين العلاج للمرضى والمحرومين (..). هذه الجمعيات وإن كانت تقوم بجهود مشكورة في نطاق ما ندبت نفسها له ـ وهو واجب إسلامي ـ إلا أنها تبقى محدودة في إطار ما قامت من أجله (..). إلا أنه عليها أن تمارس العمل الإسلامي الأصيل والمتكامل»[٦].

ـ **تمتلك نهجاً وطرحاً سياسياً**: وهذا جانب مهم في التعريف «لا نستطيع أن نطلق كلمة الحركة الإسلامية إلا على الحركات التي تضع الدعوة والدولة في برنامجها. إن أية حركة لا تسعى من أجل الحكم؛ و(التغيير السياسي) أو لا تسعى من أجل شمولية الإسلام لكل الواقع الذي يعيشه الإنسان ليست حركة إسلامية في المصطلح، وإن كانت نشاطاً إسلامياً في الواقع»[٧].

ثانياً: حركات الإسلام السياسي في عُمان لماذا..و متى؟

إذاً، لماذا دراسة موضوع الحركات الإسلامية في عمان من عام ١٩٧٠ وحتى ٢٠١٠ وفي هذا الوقت؟. ثمة جملة من الدوافع شجّعت الباحث على الاقتراب من هذا الموضوع رغم التحديات الكثيرة والصعوبات المتنوعة التي إكتنفت وتحيط هذا النوع من الموضوعات الشائكة والإشكالية في مجتمع

---

(٦) فتحي يكن، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، ط ١٧ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١)، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

(٧) غسان بن جدو، **خطاب الإسلاميين والمستقبل: حوارات مع سماحة آية الله السيد محمد حسين فضل الله** (بيروت: دار الملاك، ١٩٩٥)، ص ٢١.

محافظ، للسلطة المركزية فيه الكلمة الفصل، وللشخصية الفردية تحفظاتها المعقدة[٨]. أضف إلى ذلك ندرة المصادر المكتوبة والمعتمدة لأي باحث موضوعي حريص على سبر أغوار هكذا ظواهر وتتبع تأثيراتها في الإنسان والمجتمع.

١ ـ عراقيل تستحق الدرس

لذلك تبرز مجموعة من الدوافع المتحدية لما سبق من عراقيل تستحق هذه الدراسة وتستوجبها؛ من ضمنها:

أ ـ أن موضوعها من **الموضوعات السياسية المسكوت عنها**؛ إما رهباً من سلطة، أو رغباً في تناسي الجراح من قبل منتسبي هذه التنظيمات، وبينهما عموم من الناس لا يعرف مع أيّ الفريقين الحقيقة.

ب ـ تحاول الدراسة رصد **تفرد التجربة**؛ فالحالة العمانية متفردة كونها تضم تنوعاً وثراءاً مذهبياً من النادر أن تجده متعايشاً بسلام، ويتمتع بهدوء نسبي على الأقل، كما أن فيه من الاحترام والتقدير ما هو لافت؛ فعمان تتميز بوجود مذاهب إسلامية عدة وهي: الإباضية والسنّية والشيعية، قلّما تجدها تتعايش تحت سماء وطن واحد في الوطن العربي. والمهم أن هذه المذاهب الثلاثة تتشاكل جميعها مع السلطة المركزية بطريقة أو بأخرى.

ج ـ تسعى الدراسة إلى أن تكون قراءة أولية **لتأكيد حراك المجتمع** في عُمان وتفاعله الحي مع قضايا محيطه الإقليمي وعمقه القومي؛ رغم محاولات عدة لفصله عن ذاك العمق، وإعادة تشكيله فكرياً واجتماعياً بعد عقود من العزلة، والقطيعة المعرفية عمّا يدور حوله. والحراك المقصود هنا؛ مؤشر حيوية وأصالة؛ حيوية نابعة من طبيعة المكان العماني المفتوح على البحار والمحيطات الحاضنة للتبادل الحضاري على امتداد العصور، وأصالة منبعها الإنسان العماني؛ المتشبث رغم التحديات بجذوره وأصوله، وحرصه على صياغة هويته الخاصة التي لا تمثل أحداً إلا هو؛ الإسلام محوره، والعروبة روحه، والوطن منتهاه.

لذلك ليس بغريب على العمانيين وهم الذين اهتموا باكراً بالعلاقة بين

(٨) جميع المقابلات الشخصية التي سيجدها القارئ في هذا البحث، بدون أسماء، وذلك لاشتراط الفاعلين في هذه التنظيمات على عدم ذكر الأسماء والمراتب التنظيمية.

الديني والسياسي؛ الاشتغال بإصلاح أنظمة حكمهم، والتمرد على كلّ فكرة تحاول أن تصيبهم بالجمود والتأخر أو حتى التنكّر وعدم احترام خبرتهم التاريخية، وهم الذين خبروا تمدد دولتهم وما يحمله ذلك التمدد الإمبراطوري من إيجابية في مجموع الخبرة السياسية وإدارة الحكم لإثنيات وأعراق وطوائف ومذاهب مختلفة، وما يصطحبه من انكماش أيضاً عندما يرجع إلى المربع الأول من الموارد الطبيعية المحدودة أصلاً؛ وما تثيره هذه المحدودية من صراعات وحروب وخلافات أرهقت البلاد واستنزفت طاقاتها زمناً ليس بالقصير.

٢ ـ مبادىء أساسية في التطور السياسي لعُمان

على امتداد هذا التاريخ الطويل تكرست جملة من المبادئ الأساسية نرى أنه من المهم إيرادها ابتداءً لأنها كانت المؤطرة لمجمل التطور السياسي لعُمان:

ـ **تأصّل نظرية عمانية خاصة في الحكم**: التي بنيت على الإجماع والتعاقد من خلال آليات الشورى المختلفة. وهو خط مختلف عمّا كان سائداً في تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي. كما قامت هذه النظرية على الكثير من الواقعية السياسية، والأسلوب العملي في التفكير؛ إذ إن تشكل وتكوين المذهب الإباضي كان سياسياً في الأساس وليس دينياً.

ـ **تكريس البراغماتية السياسية كسلوك**: التي كانت تطغى على كثير من العوامل الفاعلة في المشهد الاجتماعي والسياسي العماني. وما تاريخ الإمامة وأنظمة الحكم في داخل عمان وساحلها، وتقلباتها في السلطة، وتقاليد السلالات الحاكمة منذئذ؛ إلا تأكيد تفاعل الدين والقبيلة، وتأثيرهما في شكل البنى الاجتماعية، والاقتصادية، وأثرهما في تحديد آليات التعامل مع الظروف الإقليمية والدولية لتحقيق مكاسب الدولة أحياناً والأسرة أحياناً أخرى. فالسلالات الحاكمة الخمس التي أدارت الحكم في عمان خلال خمسة عشر قرناً (آل الجلندى، وبنو الخروص، والنباهنة، واليعاربة، والبوسعيديون) ومعهم المجتمع العماني المتنوع؛ كانوا على الدوام في سجال سياسي وعسكري أيهم أقدر على تحقيق المصلحة الوطنية. كما شكّل مفهوم (الوطن القبيلة) جدلية معقدة التركيب طغت على كثير من الحسابات المذهبية والتحالفات الداخلية والخارجية المؤثرة في مستقبل الوطن العماني.

ـ **تأثير الهوية الجيوسياسية**: وهي ما تتضح جلياً في انعكاس الجغرافيا،

والتنوع في التضاريس والبيئة (البحر، الجبل، الصحراء) على ثقافة أهل البلاد، التي تميزت بالثراء في أوقات الرخاء والحرب على السواء. كما حفزت تلك الجغرافيا العمانيين على تشكيل أحلامهم وتطلعاتهم السياسية، طولاً على امتداد البحار التي احتضنت سفنهم، وعرضاً في الداخل القديم والمعقد والعميق لشخصية الإنسان والمكان العمانيين؛ الأمر الذي حمل الإنسان العماني إرثاً كبيراً، لا يمكنه أن يتغافل عنه عندما يتطلع إلى وطن الغد. إن التاريخ العماني مليء بالثورات، وأنواع العصيان والتمرد؛ منها ما هو حب شخصي للزعامة والرئاسة (قبلية «هناوية وغافرية»[9]، عائلية بين الابن ووالده، أو الأخ وأخيه)؛ ومنها ما هو لتحقيق أهداف أيديولوجية عقائدية (الإمامة الأخيرة ضد نظام السلاطين آلبوسعيد، الشق الثاني من ثورة ظفار ١٩٦٧ ـ ١٩٧٥ المحملة بالأيديولوجيا الماركسية اللينينية)؛ ومنها ما هو مسعىً نبيل لرفع ظلم، واستنصار لحق، وتقرير مصير (ناصر بن مرشد وحركة التحرر من البرتغاليين ١٦٢٤، أحمد بن سعيد وطرد الفرس ١٧٤٤، والشق الأول من ثورة ظفار ١٩٥٦ ـ ١٩٦٧م)[10].

٣ ـ الإسلام المتعايش

يتشكل المجتمع العماني المسلم في عصره الحديث من ثلاثة مذاهب هي الإباضية والسنية والشيعية؛ إضافة إلى أعداد بسيطة من ديانات متفرقة كالمسيحية والهندوسية.

تاريخياً يعتبر التدين[11] سمة ظاهرة في المجتمع العماني المحافظ، إلا أن هذا التدين السائد كان إلى عهد قريب ربما إلى نهاية سبعينيات القرن العشرين؛ قليل الاكتراث بصوغ الأطروحات البديلة للإسلام وللهوية الإسلامية[12]. وفي عدد كبير من المناطق العمانية كانت المذاهب الرئيسية الثلاثة تقيم فيما بينها

(٩) دخلت عمّان حرباً أهلية قبلية طويلة بين حلفين قبليين كبيرين أُطلِقَ على أحدهما الغافرية وعلى الآخر الهناوية؛ وهما تشكيل متنوّع من القبائل العمانية.

(١٠) لمزيد من التفاصيل، انظر: سالم بن عقيل مقيبل، **عُمان بين التجزئة والوحدة، ١٩١٣ ـ ١٩٧٦** (القاهرة: المركز الدولي للطاقة الحيوية، ٢٠٠٧)، ص ١٥.

(١١) نقصد بالتديّن هنا بالتحديد: إقامة الشعائر الدينية من عبادات وسلوكيات واحترام مبادئ الشريعة الإسلامية.

(١٢) ديل ف. إيكلمان، «الهوية الوطنية والخطاب الديني في عمان،» في: جيل كيبل ويان ريشار، محرران، **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر** (بيروت؛ لندن: دار الساقي، ١٩٩٤).

صلات وثيقة العرى، قائمة على التجاور واحترام الآخر من دون أن يكون هناك حرص على المناظرات والسجالات والكتابات الفكرية المعمقة والنشاطات المشتركة. فأفراد كل طائفة موقنون بشكل عام بالتباينات على مستوى الممارسات الدينية لكل مذهب، غير حريصين في ذات الوقت على التدخل في التفاصيل، وخاصة تلك التي تجاهر بالافتراق والتمايز، حيث لم تسجل أية حادثة تدلّل على عنف مذهبي على امتداد التاريخ العماني، بل إن الصراعات كانت في مجملها قبلية اجتماعية في سبيل الحصول على نفوذ أو سلطة صغيرة كانت على مستوى الإقليم القبلي أو كبيرة على مستوى الاستحواذ على إدارة الدولة في المجمل، كما أوضحنا ذلك آنفاً في الهوية الجيوسياسية.

٤ ـ دين الدولة

سلطنة عُمان دولة عربية إسلامية، كما عرّفتها المادة الأولى من نظامها الأساسي؛ ودين الدولة الإسلام وهو «دستورها» بحسب أحد أهم أركان النظام السياسي[١٣]، كما أن الشريعة الإسلامية هي أساس التشريع، كما هو منصوص عليه في المادة الثانية من النظام الأساسي[١٤]. إلا أن الدولة تحرص ظاهرياً على أن تنحو منحى مستقلاً أقرب إلى المهنية العلمية في إدارة الشؤون العامة بما فيها تنظيم الحياة الدينية لرعاياها مواطنين كانوا أم مقيمين. ومن أهم المبادئ الاجتماعية التي تقوم الدولة على تأصيلها ورعايتها؛ «التعاضد والتراحم بين المواطنين، وتعزيز الوحدة الوطنية. وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة أو الفتنة أو المساس بالوحدة الوطنية»[١٥]. من ذلك تتجنب الدولة في مناهجها التعليمية تدريس الانقسامات المذهبية، والجدل التاريخي لتكوّن الملل والنحل في الإسلام. وتقتصر في موادها على موضوعات عامة لا يختلف السنّة والشيعة والإباضية على صحتها. ولا يتناول التعليم الرسمي تطور الفرقة الإباضية ولا الانقسامات المذهبية الكبرى داخل الأمة الإسلامية. وهذا الإسلام «العام» نفسه هو الذي تروّج له الصحف وخطب الجمعة التي تبثّ عبر الإذاعة والتلفزيون الحكوميين. كما تصنف قوانين الدولة «إثارة

---

(١٣) «حوار مع عبد العزيز الرواس وزير الإعلام العُماني الأسبق،» **الشرق الأوسط**، ٢٧/١٢/١٩٩٦.

(١٤) **النظام الأساسي للدولة** (مسقط: منشورات مجلس الدولة، ٢٠٠٦).

(١٥) المصدر نفسه.

المذاهب» كجريمة يعاقب عليها، ومساس بأحد أهم الثوابت الوطنية[١٦].

ويحرص السلطان قابوس في أكثر من مناسبة على مخاطبة الناس بخطاب يؤكد فيه فهمه الخاص للإسلام كدين ونظام حياة؛ سواء في خطاباته السنوية في العيد الوطني، أو من خلال جولاته السنوية المفتوحة مع المواطنين؛ إذ يقول في أحد خطاباته: «لقد أنزل الله سبحانه وتعالى القرآن بالحكمة والبيان، وضمّنه المبادئ العامة والقواعد الكلية للأحكام الشرعية، ولم يتطرق فيه إلى جزئيات المسائل التي يمكن أن تختلف باختلاف الزمان والمكان، وذلك ليتيح للمسلمين الاجتهاد في مجال المعرفة والفهم الديني واستنباط الأحكام لما يستجد من وقائع وفقاً لبيئاتهم وللعصر الذي يعيشون فيه مع الالتزام الدقيق في هذا الاستنباط بتلك المبادئ العامة والقواعد الكلية»[١٧].

٥ ـ في المشتركات العامة لهذه الحركات

تشكلت الحركات الإسلامية في بيئة كهذه؛ للحكومة الكلمة الأولى والفصل في كلّ شأن من شؤون الحياة والإنسان في عُمان. كما وجدت طريقها للتأسيس ذاتياً في ظروف صعبة سعت الحكومة خلالها بكل أجهزتها إلى تغييب التيارات السياسية يسارية كانت أم يمينية، وحرصت على عدم السماح بتكوّن أحزاب سياسية بشكل طبيعي؛ بل عملت على التخويف منها وتجريم تشكيلها[١٨]. كما أن مفهوم مؤسسات المجتمع المدني بشكلها الحديث لم يكن قد تبلور اجتماعياً بعد. في هذه الدراسة **سنسلّط الضوء على ثلاث حركات إسلامية، سنوردها**

---

(١٦) تنصّ المادة ١٣٠ من قانون الجزاء العماني: (يُعاقب بالسّجن المؤقت مدّة لا تزيد على عشر سنوات كلُّ من روّج ما يثير النعرات الدينية أو المذهبية، أو حرّض عليها أو أثار شعور الكراهية أو البغضاء بين سكان البلاد). كما تنصّ المادة ٢٥ من قانون المطبوعات والنشر العماني في المسائل المحظور نشرها «الدعوة إلى اعتناق أو ترويج ما يتعارض مع مبادئ الدين الإسلامي الحنيف». كما «لا يجوز نشر كلّ ما من شأنه المساس بالأخلاق والآداب العامة والديانات السماوية» وفق المادة ٢٨ من القانون ذاته.

(١٧) **خطب وكلمات السلطان قابوس** (مسقط: وزارة الإعلام، ١٩٧٠ ـ ٢٠٠٥)، ص ٢٥٨؛ هذا الخطاب ألقاه بمناسبة العيد الوطني في ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤، على خلفية اعتقالات تنظيم «الإخوان المسلمين» حيث كانت الاعتقالات بتاريخ ٢٩ أيار/ مايو من العام نفسه، والخطاب محمّل بالكثير من الموجهات والمبررات لما مارسه النظام تجاه هذا التنظيم.

(١٨) تنصّ المادة ١٣٤ من قانون الجزاء العمّاني: (يحظّر تأليف الأحزاب والمنظمات ذات الأهداف المناهضة للنظم الأساسية السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية في السلطنة). كما نصّت المادة ٥ من قانون الجمعيات الأهلية: (يحظّر على الجمعية الاشتغال بالسياسة أو تكوين الأحزاب أو التدخّل في الأمور الدينية، وعليها أن تنأى عن التكتّلات القبلية والفئوية. . .).

حسب التسلسل الزمني لظهورها، وهي: الشيعة الشيرازية، تنظيم الإخوان المسلمين، والتنظيم الإباضي. إذ تشكل هذه الحركات أبرز التنظيمات الإسلامية التي أطلت برأسها على المشهد السياسي العماني في السنوات الأربعين الماضية. كما يجب التنويه هنا أن هذه الدراسة ليست معنية برصد الجماعات الإسلامية الأخرى؛ كجماعة الدعوة والتبليغ، والمجموعات السلفية الوهّابية التي تظهر بين الفينة والأخرى لعدم امتلاكها تلك المعايير التي أوردناها في المدخل النظري لهذه الدراسة، والذي نعنيه بالتحديد عندما نتحدث عن تنظيمات سياسية إسلامية؛ رغم أن لها وجوداً لا يمكن تجاهله على الساحة العمانية. فعلى سبيل المثال؛ توجد في عمان بشكل متنامٍ جماعة الدعوة والتبليغ، ومنذ سبعينيات القرن العشرين وأتباعها يعملون بإخلاص وتفانٍ لافت، كما أن أمير الجماعة في عمان، خليفة اليافعي شخصية معروفة، و لها مكانتها المحترمة عند عموم الناس والأجهزة الحكومية المختلفة. وهناك مجموعات صغيرة تمثل التيار السلفي بشقّيه؛ سلفية الجزيرة العربية ومعظمهم من المتأثرين بالمد الوهابي السعودي، وسلفية بلاد الشام المتأثرين بأفكار الشيخ الألباني. إلا أن نشاطهم لا يتجاوز الاهتمام بالشعائر وطرق ممارستها، ولم يعرف المجتمع لهم نشاطاً سياسياً ظاهراً؛ باستثناء بعض الآراء التي تعالجها الأجهزة الأمنية العمانية باستدعاءات مباشرة تمارسها عليهم بين الفينة والأخرى. كما أن هناك إشارات طفيفة لوجود أتباع تيار «الجامية»[١٩] إلا أن عددهم وتأثيرهم محدود جداً. وفي العام ٢٠٠١ اعتقلت السلطات العمانية مجموعة صغيرة من تيار «السرورية»[٢٠] يُعتقد أنها على خلفية أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، إلا أن مدة احتجازهم لم تتجاوز عدة شهور تم قضاؤها في التحقيقات، أما عن مناطق انتشارهم في عمان

---

(١٩) الجامية: تيّار سلفي يعرف كذلك بـ (سلفية المدينة). يُنْسَب إلى د. محمد أمان الجامي أستاذ العقيدة بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة. يَستند هذا التيار إلى النصّ ومأثور السلف وأقوالهم. يعتمد أتباعه على فتاوى محمد بن عبد الوهاب في المسائل الشرعية والفقهية. وعلى آراء محمد ناصر الدين الألباني والوادعي في الحديث. حظي هذا التيار بدعم السلطة السعودية وبعض السلطات الرسمية في منطقة الخليج خاصةً بعد حرب الخليج الثانية مباشرةً، لتصدّيهم ومعارضتهم للتيار السلفي الجهادي. حيث روّج لضرورة العمل وطلب العلم بدلاً من تبنّي مبدأ الجهاد. للمزيد انظر: هاشم الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية، ١٩٤٥ ـ ١٩٩١** (بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١٠)، ص ١٩٨.

(٢٠) السرورية: جناح سلفي يسعى إلى تثوير التراث السنّي، والعمل على جعله أداة سياسية واجتماعية فاعلة للتغيير. يُنسَب إلى داعية سوري اسمه محمد سرور بن زين العابدين، كان أحد أعضاء تنظيم الإخوان المسلمين في سورية، قَدِمَ إلى السعودية في منتصف الستينيات. ويُعَدُّ سفر الحوالي وسلمان العودة وعائض القرني من أبرز روّاد هذا التيار. للمزيد انظر: المصدر نفسه، ص ١٩٦.

فلم تتجاوز منطقة الباطنة من شمال عمان وبعض أجزاء الشرق العماني.

ومن واقع المقابلات الشخصية المباشرة التي أجراها الباحث (بصعوبة) مع بعض قياديي هذه التنظيمات، ومما توفر من مصادر نادرة يمكننا أن نورد بعضاً من المشتركات العامة التي تجمع الحركات الإسلامية العمانية محل الدراسة (الشيعة الشيرازية، تنظيم الإخوان المسلمين، والتنظيم الإباضي) التي توزعت على المذاهب الثلاثة. حيث نرى أن هذه المشتركات أثرت في مسار هذا النشاط سواء في مستوى النشأة والتأسيس، أو في مستوى المنطلقات الفكرية والسياسية، أو على مستوى البنية التنظيمية والمؤسسية، وأخيراً في جدلية العلاقة مع السلطة المركزية. والتي يمكن أن نوجزها في الآتي:

أ ـ الخوف على المذهب

توضح جلّ المقابلات الشخصية التي أجراها الباحث مع الفاعلين في هذه الحركات؛ أن المحرك المبدئي لتأسيس هذه الجماعة أو ذلك التنظيم هو تعزيز الوعي الديني واليقظة الإيمانية من خلال الخشية على المذهب؛ فالشيعي يخاف الذوبان في مجتمع إباضي التاريخ، والسنّي يشعر بوجوده في المرتبة الثانية بينما يجاور دولاً؛ للمذهب السني فيها الكلمة الفصل في قرارات الدين والسياسة. حتى الإباضي استفزّ عندما بدأ يسمع فتاوى تكفيره وإخراجه من الملّة[٢١]، وهو الذي يحسب عبادته أقرب إلى النسّاك، فما كان إلا أن شمّر عن سواعد عمل تنظيمي «يحيي فيه الإسلام الصحيح»[٢٢]، ويدافع عن حياضه في ظل «تراجع الدولة عن هذه المهمة»[٢٣] أو اشتغالها بتدبير شؤون أخرى أكثر تعقيداً.

ب ـ تأثير العامل الخارجي

كما هو معلوم انتشرت منذ أوائل السبعينيات من القرن العشرين ما عرف بـ «الصحوة الإسلامية» بعدما شكّلت هزيمة العرب أمام إسرائيل عام ١٩٦٧ بداية مراجعات فكرية، وأزمات ضيّقت الخناق على التيار الذي كان منتشراً في

(٢١) أصدَرَ الشيخ عبد العزيز بن باز فتوى شهيرة في بداية الثمانينيات تكفّر الإباضية، الأمر الذي استفزّ الدولة بمؤسساتها الدينية والسياسية. ويرجع الكثير من المراقبين بأن تلك الفتوى وارتداداتها الإعلامية والسياسية والمذهبية من أهم عوامل تشجيع أو السكوت عن تشكيل وزيادة نشاط تنظيم الإباضية.

(٢٢) الشبيبة، ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٥.

(٢٣) المصدر نفسه.

الستينيات؛ التيار القومي، التقدمي، الاشتراكي، الماركسي. لقد تجاوزت الهزيمة أبعادها العسكرية لتهز الوجدان النفسي والبناء الأيديولوجي، مما سمح للتيار الإسلامي الذي كان متمثلاً بشكل خاص في «الإخوان المسلمين» بأن يعبّر عن نفسه بعد سنوات من القمع والكبت السياسي والأيديولوجي. لذا ظهرت خطابات من قبيل «فشل جميع الأيديولوجيات» وأن «الرجوع إلى الإسلام هو الحل»، ثم جاءت الثورة الإيرانية بأصدائها المدوية، لتجعل التيارات الإسلامية بمختلف نزعاتها تنظر إلى المستقبل بكثير من الأمل. عزز ذلك كله التوظيف الأمريكي للإسلام السياسي، وخاصة الشق الجهادي منه، في حربه الباردة مع الاتحاد السوفياتي وبأموال سخية من بعض الدول النفطية الحليفة للمعسكر الغربي، حيث موّل النظام العربي جزءاً وافراً من حركة المجاهدين، وعملت أجهزة الإعلام الرسمية العربية على الترويج لهذه الحرب، وعلى تأجيج الحماس الشعبي معها؛ كما عملت أجهزة الأمن العربية على تسهيل تحرك المتطوعين العرب للاشتراك فيها[٢٤].

ج ـ بطء تفاعل المجتمع مع الفكره الحركية

لم تستطع هذه الجماعات ممارسة الإقناع السياسي الكفيل باستمالة شعب يعتبر إسلامه شيئاً مفروغاً منه، ولا يستسيغ الخطاب الطائفي أو المذهبي، ولا التمايز الديني. إضافة إلى أن هذه الجماعات لم تُتح لها الفرصة أساساً للدعوة العلنية وتوضيح الأهداف التي تعمل بها أو من أجلها، وبالتالي عدم المعرفة بوجودها أصلاً ـ أضف إلى ذلك أن سرية عملها قدَّم لمن يفكر في الانتساب إليها الكثير من الشبهات، في جو عدم التمكين الذي جوبهت به هذه التنظيمات في سبيل الإقناع بأهدافها السياسية والاجتماعية والاقتصادية وبشكل معلن يتعامل مع الواقع بنشاطات عملية، وفي مقابل شعور المواطن والمقيم بأن البلد بكامله تحوّل إلى ورشة عمل وبناء، وفي ظل فكر يؤكد «أن التزمّت في الفهم الديني لا يؤدي إلا إلى تخلّف المسلمين، وشيوع العنف وعدم التسامح في مجتمعاتهم. وهو في حقيقة الأمر بعيد عن فكر الإسلام الذي يرفض الغلو، وينهى عن التشدد، لأنه دين يسر»[٢٥]. بقي تأثير هذه الجماعات محدوداً، وفي نطاق سيطرة السلطة المركزية متى ما أرادت.

---

(٢٤) مخلص الصيادي، «الحركات الإسلامية المعاصرة: رد فعل أم استجابة لتحدّ؟،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٢، العدد ٣٦٩ (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠٠٩).

(٢٥) **خطب وكلمات السلطان قابوس**، ص ٢٥٨.

أضف إلى ذلك كله بقاء تجربة حرب ظفار المرهقة للشعب وللنظام السياسي، مع بعض محاولات رفض النظام في الشرق العماني وفي بعض مناطقه الساحلية والداخلية، حتى العام ١٩٧٥؛ حاضرة وحية، ومع توظيف مداخل من قبيل أن «على كل مواطن أن يكون حارساً أميناً على مكتسبات الوطن ومنجزاته التي لم تتحقق (..) إلا بدماء الشهداء، وجهد العاملين الأوفياء، وألاّ يسمح للأفكار الدخيلة التي تتستر تحت شعارات برّاقة عديدة، أن تهدد أمن بلده واستقراره، وأن يَحْذَر ويحذّر من هذه الأفكار التي تهدف إلى زعزعة كيان الأمة، وأن يتمسك بلب مبادئ دينه الحنيف وشريعته السمحة التي تحثه على الالتزام بروح التسامح والألفة والمحبة»[٢٦].

كل ذلك ألقى بظلال لم تساعد الإسلام الحركي مهما كانت جذور منشئه؛ لأن يكون مقنعاً للتضحية بالفرص الذهبية التي كانت تعد بها السلطة المركزية بكل ما تملكه من قدرات وإمكانات مالية وإعلامية وأمنية، بل أحكمت السلطات الأمنية القبضة على أي جهد من قبيل العمل السياسي خارج إطار سيطرتها، ومراقبتها المباشرة، تحاشياً لأية مفاجآت غير محسوبة العواقب؛ كتكوين الأحزاب، التيارات الفكرية، التواصل مع المنظمات الإقليمية والدولية، أو حتى نشاط اجتماعي من قبيل تشكيل وإدارة جمعيات، أندية، مكتبات، أعمال خيرية.

ومنذ الأيام الأولى من حكم السلطان قابوس؛ راقبت الدولة عن كثب تحركات الناشطين المتدينين بغية التخفيف من غلواء حماستهم. رغم أن عدداً كبيراً من الشبان العمانيين من السنّة والإباضية والشيعة اجتهدوا كثيراً من أجل الإفساح لدور أكبر للإسلام في السياسة العمانية[٢٧].

د ـ غياب الأدبيات المكتوبة

علينا أن نشير في هذا المقام إلى أن هذه الجماعات لم تنتج أدبيات خاصة بها، تعبّر من خلالها عن مشاريعها تجاه الأوضاع الاجتماعية والسياسية في عمان، مع اقتراح البدائل ومناقشتها مع الداعمين والمعارضين لها، بل ربّت كوادرها ومنتسبيها على الأدبيات الإسلامية الرائجة في الوطن العربي معتمدة

---

(٢٦) المصدر نفسه.

(٢٧) إيكلمان، «الهوية الوطنية والخطاب الديني في عمان».

على كتابات سيد قطب والمودودي وحسن البنّا والغزالي والشعراوي كما هو عند السنة، إضافة إلى أدبيات التكوين الأول للمذهب الإباضي كما بحثها عمرو خليفة النامي وعوض خليفات وفرحات الجعبيري وعلي يحيى معمر، وعند الشيعة مهدي الشيرازي وحسن الصفار. وهي أدبيات متوفرة في المكتبات العامة ويسمح بتداولها، لذلك يصبح موضوع «سرية» عملها غير مبرر لكون مصادرها الفكرية في متناول الجميع. أضف إلى ذلك أن التعليم العالي والمتخصص في عمان لم يكن متوفراً بكثافة نوعية أو كمية إلا في نهاية الثمانينيات وبداية التسعينيات من القرن العشرين. الأمر الذي أثر في مسألة إنتاج الأدبيات المكتوبة، وغياب المنظّرين البارزين لكل تنظيم، مع وجود خطباء مفوهين يعتلون منابر المساجد متى ما أتيحت لهم الفرص. نذكر هنا على سبيل المثال لا الحصر؛ أحمد بن حمد الخليلي، صالح الملقوط وأحمد عوض الحسان.

الاستثناء البسيط الذي يستحق الذكر هنا هو مجلة **الوعي** الشهرية التي تعتبر لسان حال «الشيرازية الشيعية» التي كانت تصدرها مكتبة الرسول الأعظم العامة في مطرح، وصدر العدد الأول منها في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٧٧، إلا أنه صدر منها ١١ عدداً فقط(٢٨).

إن غياب أدبيات تعبّر عن فكر وحراك أي تنظيم، أمر إشكالي بحق، إذ يسلمك هذا الوضع عند تحليلك للحالة الفكرية والتنظيمية إلى كثير من التخمينات والتوقعات، كما يصيب أفراد التنظيم بالضمور الفكري والتراجع الانتمائي بعد حين، لأن الأدبيات النابعة من التجارب العملية هي التي تكرّس التجديد والحيوية في صفوف أي حركة سياسية.

هـ ـ السرية المعطّلة

مارست جميع التنظيمات الثلاثة نشاطها الحركي في السر، الأمر الذي أثر في مسار تطورها سلباً، حيث إن فكرة إنشاء وتكوين «تنظيم» يمارس أعماله بشكل سري؛ يُحرك شكوك وهواجس الدولة وقد يدفعها إلى القمع المباشر كما حدث ويحدث في بعض الأقطار العربية، ومنها الأقطار الخليجية(٢٩).

---

(٢٨) عقيل عبد الخالق، «من تجارب العطاء: مجلة الوعي،» **الرؤية**، ٢٤/ ٢/ ٢٠١٠.

(٢٩) عبد الله النفيسي، «الحالة الإسلامية في قطر،» دهشة، <http://www.dahsha.com/old/viewarticle.php?id=1605>.

والتجربة العملية تخبرنا يومياً أن لدى الحكومات والنُخب الحاكمة في منطقة الخليج العربي خاصة حساسية مفرطة من فكرة التنظيمات السياسية والأحزاب، وهذا أمر مرده إلى ظروف تولّي هذه الأنظمة مقاليد الحكم والسياسة، أي شرعية وجودها ومصداقية استمرارها. إضافة إلى تخويف الحلفاء المستمر من مفاجآت المجتمع الناشط؛ لكي لا تتأثر المصالح النفطية بالتحديد؛ لذلك تجدها تبالغ في تقصّي هذه التنظيمات ومراقبتها، بل تبالغ في تأويل وتضخيم منطلقاتها الفكرية والحركية، وتحرص على تتبع وفهم الأشخاص المعنيين بإقامتها وتأسيسها ومصادر تمويلها لتصل إلى نهايات الخيط ومعرفة مدلولاته السياسية على وجه التحديد، وهل للفكرة ارتباطات خارجية؛ كل ذلك لإيجاد مبرر كافٍ ومقنع سواء للحاكم، أو المجتمع عندما يتم قمع هذا التنظيم أو تلك الجماعة.

إن مغامرة أية جماعة بإقامة (تنظيم) سريّ للعمل تحت الأرض؛ أمر يستفز الدولة، ويقطع حبال التفاهم، وهو يولّد قلقاً مفهوماً؛ خاصة فيما يتعلق بموضوعي «السيادة» و«الشرعية» وهو قلق يكشف سريعاً ما تتميّز بها (الدولة) و(السلطة) عند العرب، وهو الخوف من فقدان تلك السيادة الهشّة، فتبدأ عندها الملاحقات والتغوّل في استخدام القوة[٣٠].

في المقابل يتشكك المجتمع ويسيء الظنون بأي عمل ينتهج السرية، ولا يعلن عن نفسه بوضوح؛ ولا عن أطروحاته الفكرية، ولا مشاريعه البديلة. لقد «قتلتنا السرية» بحسب أحد قيادات تنظيم الإخوان المسلمين؛ على الرغم من أن السرية لم تكن سرية «تآمر» بل سرية «اضطرار» و«استتار»[٣١].

و ـ حدّة تعامل السلطة المركزية

تعاملت السلطات العمانية، وخاصة الأمنية، مع هذه الجماعات والتنظيمات بحدّة ظاهرة، وكأنها تود أن توصل رسائل عبرها للآخرين، بتمكّنها من الإمساك بتلابيب المشهد السياسي والاجتماعي للبلاد. كما استخدمت هذه السلطات أسلوبين كانا فاعلين، كما أوضحته عواقب الاعتقالات؛ الأول؛ المراقبة والإمهال تحت عين متيقظة تتعقب أدق تفاصيل التطور والتوسع لكل

---

(٣٠) المصدر نفسه.

(٣١) مقابلة مع أحد قياديي تنظيم الإخوان المسلمين في مسقط، بتاريخ ٤/ ٤/ ٢٠١٠.

تنظيم. والثاني؛ استخدام الضربات الاستباقية التي عادة ما كانت تخضع لمزيج من تقديرات داخلية كالتوازنات القبلية والطائفية والتذكير بقوة النظام، مع تقديرات خارجية من قبيل توصيات أجهزة أمنية عربية وغربية وثيقة الصلة كالأمن المصري والاستخبارات الأمريكية، كما حدث مع تنظيم الإخوان المسلمين عام ١٩٩٤[٣٢]، أو لإرسال تطمينات سريعة لبعض الحلفاء بشأن معالجة موضوع «الإرهاب». ويؤكد هذا الترحيب الأمريكي بموجة اعتقالات الإسلاميين التي تمّت في عمان في شهر أيار/مايو من العام ١٩٩٤، إلى حد إشادة نائب الرئيس الأمريكي (آل غور) بما أسماه «الوقفة القوية التي وقفها معنا السلطان قابوس في محاربة الإرهاب والتطرف الذي يهدد السلام والاستقرار في العالم كله.. حيث كان عملاً قيادياً بحق»[٣٣]، وكما حدث لتنظيم الإباضية في العام ٢٠٠٥ على خلفيات «الهبّة» الأمريكية على المنطقة على إثر أحداث ١١ أيلول/سبتمبر، وما أعقبه من قرارات كارثية باحتلال بلدين (أفغانستان والعراق) يشكلان ذاكرة خصبة للمجد والواجب الإسلامي عند المسلمين.

كما استخدمت القيادة أشد التوصيفات، على غير عادتها، في مثل هذه المناسبات؛ إذ وصف السلطان قابوس: «التطرّف مهما كانت مسمياته، والتعصّب مهما كانت أشكاله، والتحزّب مهما كانت دوافعه ومنطلقاته، نباتات كريهة سامة ترفضها التربة العمانية الطيبة التي لا تنبت إلا طيباً، ولا تقبل أبداً أن تُلقى فيها بذور الفرقة والشقاق»[٣٤]. «هذه مجموعة من البشر أعتقد أنها ضلّت الطريق وسمحت لمن يغذّي بعض أفكارها بأمور قد لا تكون واضحة»[٣٥]. ويلقي مسؤول عماني رفيع آخر اللوم على الانفتاح العالمي؛ «هذا ثمن الحضارة وما صاحبها من طفرة في مختلف العلوم...على الشباب حديثي الخبرة والتجربة، وهو الأمر الذي قد يجعلهم أسرى أفكار مستوردة لا تنسجم مع بيئتهم وتراثهم، إذا لم يتم تحصينهم بما يكفل لهم الحماية من خلال البرامج الوقائية المختلفة، وذلك يتطلب جهوداً مشتركة تقوم بها الدولة من خلال

(٣٢) **المجتمع** (الكويت)، العدد ١١٥٨ (٢٠ صفر ١٤١٦ ـ ١٨ تموز/يوليو ١٩٩٥).

(٣٣) حسين مرسي الدين، «عُمان في خطة اختبار واختيار،» **قضايا دولية** (لندن)، السنة ٦، العدد ٢٨٥ (١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٥).

(٣٤) «السلطان قابوس بن سعيد في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة العيد الوطني في ١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤ في مدينة نزوى،» في: **خطب وكلمات السلطان قابوس**.

(٣٥) عبد العزيز الرواس، في: **الشرق الأوسط**، ٢٧/١٢/١٩٩٦.

الأجهزة المعنية دينياً وثقافياً وإعلامياً إلى جانب دور المجتمع والأسرة»(٣٦).

ناهيك عن أن معظم الاعتقالات لهذه التنظيمات نفّذت بطريقة تعكس الكثير من القسوة الظاهرة والمبالغ فيها في بعض الأحيان، بحسب تقارير دولية، حيث غالباً ما كانت اعتقالات أفراد هذه التنظيمات ما تتم «ما بين الواحدة والثالثة صباحاً باقتحام البيوت وتكسير الأبواب، وصولاً إلى غرف النوم والتفتيش بهمجية وعنف، وقد أصيب بعض الأطفال بصدمات نفسية من جراء مظاهر العنف هذه بحق والدهم أو شقيقهم الأكبر»(٣٧). كما مارست الأجهزة الأمنية أعلى درجات الكتمان عمّا حدث مع المعتقلين، «فقد اقتيدوا لجهات مجهولة»، ولم «يسُمح لهم بالاتصال بذويهم ولا بالعالم الخارجي»(٣٨). كما نظرت في قضيتهم محاكم خاصة؛ «محاكم أمن دولة». وأوضحت منظمات حقوقية عربية ودولية بأن «غياب أي دور للقضاء في هذه الاعتقالات، يعزز بكل سهولة احتمالات التعذيب والمعاملة اللاإنسانية والمحاكمة غير العادلة والسرية»(٣٩)، مع حرمان بعض أفراد التنظيمات من الرجوع إلى أعمالهم، أو تأخير إعادتهم إلى وظائفهم، وخاصة أولئك المنتسبين إلى القطاع العام، وإفساح المجال لهم في القطاع الخاص. كما أن التهم الموجهة لهم لم تعلن للملأ، مع استثناء بسيط حدث بشأن التنظيم الإباضي في العام ٢٠٠٥ حيث حوّل التنظيم إلى قضية «رأي عام»(٤٠) شغلت الناس، وحركتهم في بعض المظاهرات المطالبة بالإفراج عنهم، أو الكتابات الداعمة لحقهم في التعبير عن آرائهم؛ نشرت في بعض المواقع والمنتديات الإلكترونية العمانية والعربية.

ثالثاً: الحركات الإسلامية في عُمان

١ ـ الشيعة الشيرازية: البدايات المكلفة

تتكون الطائفة الشيعية في عُمان من ثلاث فئات رئيسية هي؛ اللواتية،

(٣٦) «حوار مع علي بن ماجد المعمري، وزير المكتب السلطاني،» **عمان**، ١٣/ ١١/ ١٩٩٩.

(٣٧) «Unusual Human Rights in the Unusually Quiet Sultanate of Oman,» Solidarity International for Human Rights September (SIHR), Report-Oman9403/9 (30 September 1994).

(٣٨) بيان اللجنة العربية لحقوق الإنسان في: <http://www.achr.nu/achr.ar>.

(٣٩) «Unusual Human Rights in the Unusually Quiet Sultanate of Oman,» p. 6.

(٤٠) انظر: **الشبيبة العمانية**، ملحق شامل وخاص بقضية التنظيم، ٣/ ٥/ ٢٠٠٥، تغطيات وافرة لصحيفتي **عمان** و**الوطن** في الفترة الممتدّة بين ١٩ نيسان/ أبريل وحتى ٥ أيار/ مايو ٢٠٠٥.

والبحارنة والعجم. وتتميز الجماعة الشيعية العمانية في العصر الحديث بأنها من أغنى طبقات المجتمع العُماني، ويتولّى أفرادها كثيراً من المناصب الحكومية، فضلاً عن أن عدداً لا بأس به منهم يُعدّ مِن كبار التجار في السلطنة. كما أن نسبة عالية من أبنائها متعلمة تعليماً عالياً ونوعياً؛ وذلك نظراً إلى استقرارهم المالي والعائلي الممتد لفترة طويلة؛ مقارنة بفترات التشتت والصراعات التي عصفت بباقي الأسر والقبائل العمانية. كما يحظى الشيعة في عُمان باستقلالية تامة في إدارة شؤون مذهبهم؛ حيث تتمظهر هذه الاستقلالية في بناء وتشييد العديد من المساجد الخاصة بهم، وكذلك إنشاء وتسيير المؤسسات الخيرية مثل: صناديق القرض الحسن، ومساعدة الأيتام، وأبناء السبيل، وإدارة الأوقاف الجعفرية، والمآتم، والحسينيات. وهناك روايات عديدة حول أصل **الشيعة اللواتية**، فالبعض يعتقد أنهم عرب من (بني سامة بن لؤي) نزحوا إلى الهند نتيجة الفتوحات الإسلامية، ثم بعد أن أقاموا فترة طويلة بالهند عادوا مرة أخرى إلى عُمان[٤١]. بينما يعتقد البعض الآخر أن أجداد هذه الجماعة قد جاءوا إلى مسقط باعتبارهم تجاراً قادمين من حيدر أباد بالهند، ثم استقر بهم المقام فيها.

أما **الشيعة البحارنة** فقد هاجروا من المناطق الشمالية للخليج العربي (البحرين) إلى المناطق الجنوبية حيث عُمان.

وهناك **الشيعة العجم** وهم المجموعةُ الشيعية التي جاءت من إيران، وذلك لقُرب السواحل الإيرانية والعمانية، ممّا سهّل الهجرة المتبادلة بين سكان الدولتين.

خرجت الجماعة الشيعية الشيرازية من هذا الوسط؛ حيث إن معظمهم كان من اللواتية؛ المتأثرين بأفكار وأطروحات السيد محمد مهدي الشيرازي؛ المرجع الشيعي البارز والناشط على مستوى تأسيس المؤسسات الدينية والثقافية[٤٢].

وينتقد الشيرازي الدكتاتورية والاستبداد ويعتبرهما الداء العضال الذي أربك

---

(٤١) انظر: جواد الخابوري، **الأدوار العمانية في القارة الهندية: دور بنو سامة بن لؤي اللواتية** (بيروت: دار النبلاء، ٢٠٠١)، ص ٤٧.

(٤٢) ولِدَ عام ١٩٢٨ في النجف الأشرف. هاجر إلى الكويت واستقرّ فيها، له مؤلفات كثيرة، أبرزها: **موسوعة الفقه** (١٢٥)، **إيصال الطالب إلى المكاسب** (١٦)، **الوصول إلى كفاية الأصول** (٥ مجلدات)، **السبيل إلى إنهاض المسلمين**، وغيرها. أنشأ العديد من المؤسسات الدينية والإنسانية في مختلف دول العالم. انظر موقع السيد الشيرازي، <http://www.alshirazi.com>.

تقدم العالم الإسلامي، ومكّن أعداء الإسلام من الاستحواذ على مقدرات الأمة الإسلامية[٤٣].

ويؤكد الشيرازي مبدأ الشورى، بوصفه الشريعة الدينية والسياسية للدولة الإسلامية، حيث يقول: «جعل الإسلام موازينه السياسية (الشورى) حين لم تكن ديمقراطية في أي بلدان العالم. حيث قال سبحانه ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾[٤٤]، وبناءً عليه كان يرى بأنه لا يكفي للعالم المسلم أن يطبق مبادئ الإسلام وقوانينه بدون قانون الشورى، لأن الناس يرون أنه لم يطبق قانون الإسلام الذي هو الشورى، فينفضّون من حوله، ثم يثورون عليه حتى إسقاطه»[٤٥].

كما واصل شيخ آخر الجهود الثقافية والدينية والتنظيمية التي بدأها الشيرازي وهو تلميذه البارز حسن الصفار الذي يعدّ اليوم أحد أبرز رموز التيار الإسلامي الشيعي في السعودية. والصفار من أكثر المنادين والمشجعين لأفراد الطائفة الشيعية على المشاركة في النشاط السياسي، وبأي طريقة ممكنة، لإيصال صوتهم إلى المسؤولين في الحكومة. مستعيناً بالموروث الديني الشيعي، ليؤكد مبدأ المشاركة السياسية؛ تحقيقاً لمكاسب سياسية واجتماعية للشيعة[٤٦].

من العام ١٩٧٤ وحتى عشية قيام الثورة الإسلامية في إيران مارس الشيخ الصفار باستقراره في عمان دوراً رئيسياً في تربية جيل من العمانيين الشيعة على مبادئ مرجعه السيد الشيرازي[٤٧]، بل أسس لهذا «التيار»[٤٨] بحسب التسمية المحببة لأتباعه؛ مجموعة من المؤسسات التي كانت أفكاراً متقدمة في حينها على مستوى المجتمع العماني؛ إذ كانت مكتبة «الرسول الأعظم» العامة بمدينة مطرح المظلة الرئيسية لمجمل أنشطة هذه الجماعة؛ كما أصدرت المكتبة مجلة شهرية أسمتها **الوعي** ضمّنتها الأفكار والرؤى التي تراها مناسبة للإعلان عنها للمجتمع الشيعي المحيط؛ خاصة في العاصمة مسقط.

---

(٤٣) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية، ١٩٤٥ ـ ١٩٩١**، ص ٢٣١.

(٤٤) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى،» الآية ٣٨.

(٤٥) محمد الشيرازي، **السبيل إلى إنهاض المسلمين**، ط ٣ (بيروت: دار المنهل، ١٩٩٢)، ص ٢٠.

(٤٦) الطائي، **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية، ١٩٤٥ ـ ١٩٩١**، ص ٢٣٢.

(٤٧) «الشيخ الصفار: عمل دؤوب لا يعرف الكلل،» <http://www.qatifosis.com>.

(٤٨) مقابلة مع أحد قياديي «الشيعة الشيرازية»، في مسقط، بتاريخ ٣/ ٤/ ٢٠١٠.

«النقطة الفارقة»[٤٩] لهذه الجماعة كانت في قيام الثورة الإيرانية في العام ١٩٧٩؛ إذ زادت المخاوف الحكومية من نشاط هذه الجماعة، واتساع تأثيرها في الشيعة؛ المتسوّرين[٥٠] على أنفسهم أصلاً؛ حيث ظهر ذلك التأثير بشكل خاص في استضافتهم لمرجعيات وخطباء من إيران والنجف وكربلاء، مع توفير وتوزيع كتب؛ تطرح أفكاراً لم تكن تحبّذها السلطة المركزية في تلك الفترة.

وبداية التشاكل بينها وبين الحكومة كانت في عام ١٩٨٠، عندما أقدمت الأخيرة على تعيين «مجلس لشيوخ اللواتية» عيّنتهم بمعرفتها؛ على غير عادة مجتمع اللواتية الذي يحافظ على لحمة شديدة التماسك فيما بينهم. ولم يعتادوا وجود «مشيخة» تقليدية بينهم، حيث أقام هذا المجلس صلات مباشرة، وفي مناسبات عدة، مع السلطات للحد من التوترات الدينية ولتسوية مختلف المشكلات السياسية[٥١].

وتشير المعلومات البسيطة التي رشحت عن هذه الجماعة أن الشباب المتحمس للأفكار الإسلامية من المنظور الشيعي، واصل جهوده الدعوية بدون إطار تنظيمي، خاصة بعد مغادرة الشيخ الصفار عمان إلى إيران، بل يصرّ أفراد هذه الجماعة حتى اليوم على إزاحة «شبهة العمل السياسي عنهم» بينما لا نجد تفسيراً منطقياً لهذا النشاط بتلكم المعطيات ووسط ظروف تلك المرحلة إلا أن يستحق التوثيق في هذا المقام.

«لقد وقفت المشيخة القبلية المستحدثة مع الحكومة ضد التيار الجديد، رغم أنه لم يملك يوماً أجندة سياسية مخفية»[٥٢]؛ الأمر الذي نتج منه اعتقال الجماعة في كانون الأول/ ديسمبر١٩٨٧وحكمت محكمة أمن الدولة على ١٨ شخصاً منهم بأحكام تراوحت بين السنتين وثماني سنوات؛ بتهمة «التخابر مع جهات خارجية لقلب نظام الحكم»، وقد أُطلقوا بعد أن قضوا مدد محكومياتهم في السجن.

يعيش معظم أفراد الشيعة الشيرازية اليوم حياتهم العامة ويمارسون

---

(٤٩) المقابلة نفسها.

(٥٠) يعيش الشيعة اللواتية إلى اليوم داخل حيّ يسيّجه سور يُعرَف باسمهم في وسط مدينة مطرح؛ وعلى الرغم من خروج أجيالهم الجديدة خارج السور وسعيهم نحو الاندماج في النسيج الوطني؛ إلّا أن السور بقي ذا دلالة اجتماعية واقتصادية ونفسيّة لا يمكن تجاهلها.

(٥١) إيكلمان، «الهوية الوطنية والخطاب الديني في عمان».

(٥٢) مقابلة مع أحد قياديي «الشيعة الشيرازية» في مسقط، بتاريخ ٣/ ٤/ ٢٠١٠.

نشاطاتهم الاقتصادية العادية؛ وتتركز أعمالهم على التدين الشخصي والاهتمام التقليدي البسيط بمتطلبات المذهب الشيعي.

٢ ـ تنظيم الإخوان المسلمين: ذات الأفكار... ذات المصير

ظلت حركة الإخوان المسلمين من أكثر الحركات الإسلامية شهرةً ونشاطاً وجدلاً، كما تشكّل هذه الحركة الحاضن الأم لجلّ حركات الإسلام السياسي والجماعات الإسلامية المتنوعة والممتدة من أقصى التطرف، إلى الوسط والاعتدال؛ إذ تخرّج من المدرسة التربوية والفكرية لهذه الحركة أهم الأسماء والشخصيات الفاعلة في المشهد الحركي للإسلام طوال القرن العشرين. فمنذ تأسيسها على يد حسن البنّا في مصر عام ١٩٢٨؛ والحركة في عمل دؤوب، ومحاولات لا تعرف الملل؛ رغم الخيبات، وتضييق الخناق على نشاطاتها.

لذلك انتشرت فروع الحركة في جميع أنحاء العالم؛ وفي الخليج كغيره من أجزاء الوطن العربي؛ حيث حل العديد من المعلمين والحرفيين، والوعّاظ والمرشدين المصريين في المنطقة أثناء الخمسينيات. كما ألهمت هذه الحركة الحركات الأصولية والإصلاحية التي ظهرت في دول الخليج العربية في السبعينيات والثمانينات، خصوصاً في الكويت، والإمارات وعُمان[٥٣]. وفي هذه المنطقة كغيرها مرّت حركة الإخوان بالعديد من التجارب ومراحل النجاح والفشل، وحققت اختراقات مهمة في معظم شرائح المجتمع؛ خاصة الشباب، وبعض النخب التجارية والقبلية والحكومية.

بدأت الحركة في عُمان نشاطها في نهاية السبعينيات، وتصنّف نفسها بأنها «حركة معتدلة، تعليمية أكثر منها سياسية، تتبنّى المنهج الإصلاحي، ولا تسعى إلى السلطة، وتتحدد أهدافها في إعداد أجيال تؤمن بالإسلام عقيدة ونظام حياة، وتتميز عناصرها بالنزاهة والاستقامة والنبوغ العلمي والعملي، ولا تؤمن بالعنف والمواجهة كوسيلة للتغيير»[٥٤]. كانت وسائلها لتحقيق أهدافها؛ إحياء التدين في وسط عامة الناس؛ من خلال نشر الكتاب والشريط الإسلامي، مع رعاية أسر شبابية متوزعة على المناطق ذات الكثافة

---

(٥٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد الموصللي، **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥)، ص ١٣٣ ـ ١٤١.

(٥٤) مرسي الدين، «عُمان في لحظة اختيار واختيار».

السنّية (محافظة مسقط، محافظة ظفار، المنطقة الشرقية، ومنطقة الباطنة).

حدثت لتنظيم الإخوان المسلمين في عمان نقلتان نوعيتان؛ **الأولى** كانت في العام ١٩٨٨؛ حيث نشأ تنظيم أكثر دقةً وإحكاماً؛ تجاوزت به الجماعة مرحلة تأسيس الحالة الفكرية؛ و**الثانية** حدثت في العام ١٩٩٢، باعتماد شكل جديد يؤطره دستور مكتوب للتنظيم؛ وهي نقلة أكثر جرأة، وأشبه بثورة فكرية وإدارية داخل الحركة، وهو نتيجة طبيعية لعودة كثير من الكوادر المتعلمة تعليماً نوعياً رفيعاً من دول عربية وغربية وفي تخصصات عدة[٥٥]. إضافة إلى ترصيع تجربتهم بالتثاقف التنظيمي والفكري مع التنظيمات الأخرى في الخارج من خلال الحوارات والمؤتمرات العالمية التي كانوا يحرصون على المشاركة فيها والتفاعل معها. وقد وافق ذلك تحرك المجتمع العماني إلى الحداثة والمدنية العمرانية والتعليمية التي شهدتها البلاد في تلك الفترة، مما أوجد وفرة في قابلية الناس، وخاصة الشباب منهم فيما تطرحه الجماعة من أطروحات فكرية وتربوية؛ تفاعل معها نفر ليس بالقليل، إلى حد أن تبنى الفكر الإخواني عدد من قيادات الصف الثاني في القطاعين المدني والعسكري في الحكومة العمانية؛ كمسلم سالم قطن وكيل وزارة الزراعة، وخميس مبارك الكيومي وكيل وزارة التجارة والصناعة[٥٦].

وقد عضد ذلك أحداث إقليمية حفزت حَمَلة الفكرة الإسلامية في بلد كعمان؛ على زيادة النشاط وإجراء المراجعات الفكرية والتنظيمية للتنظيم؛ من تلك الأحداث حرب انفصال اليمنيين، وظهور حزب التجمع اليمني للإصلاح، الذي تكوّن في أيلول/سبتمبر ١٩٩٠؛ برئاسة عبدالله الأحمر شيخ قبائل حاشد وعضوية تنظيم الإخوان المسلمين (تأسس في بدايات الستينيات)، ودور الإسلاميين في ترجيح كفة الوحدة. وهناك الحدث الأبرز في المنطقة وهو دخول صدام حسين للكويت في ١٩٩٠ وما أحدثه من جدال كبير بين أوساط التنظيم الدولي للإخوان المسلمين، الذي نتج منه انسحاب إخوان الكويت وتوتر العلاقة بعد ذلك. كما أن وصول الإسلاميين إلى الحكم في السودان أعطى دفعة تفاؤل كبير لبقية التنظيمات الإخوانية في الوطن العربي؛ حيث كانت المرة الأولى لهم

(٥٥) انظر قائمة أسماء مكوّنة من ١٢٧ اسماً مع وظائفهم نُشِرَت في: **المجتمع** (الكويت)، العدد ١١٥٨ (١٨ تموز/يوليو ١٩٩٥).

(٥٦) المصدر نفسه.

في رئاسة دولة عربية؛ وإن حصل ذلك بانقلاب عسكري أيضاً[٥٧].

كان العام ١٩٩٢ في تنظيم الإخوان العماني عام التغييرات الجذرية بحق؛ إذ تم وضع رؤية استراتيجية؛ مبرمجة ببرنامج زمني للمناشط والفعاليات، كما تم اعتماد بنية تنظيمية جديدة راعت التطورات المحلية والإقليمية للجماعة[٥٨]. حيث كانت للتنظيم هيئات انتخابية. وقد قسم الوطن العماني إلى هيئتين؛ واحدة للشمال، وأخرى للجنوب. كما كان له مجلس شورى منتخب؛ عدد أفراده ١٥ عضواً؛ منهم ٣ معيّنون. وهناك مكتب تنفيذي منتخب كذلك؛ برئاسة المراقب العام (يتحفظ الإخوان التصريح بأسماء من تقلّدوا هذه المسؤولية لأسباب أمنية)، بالإضافة إلى مكاتب إدارية ولجان وأقسام متخصصة[٥٩].

كما كانت البلاد مقسمة بالنسبة إلى الجماعة إلى مناطق، والمناطق إلى شعب. والأهم في كل ذلك والناظم له كان وجود دستور للجماعة ينظّم كلّ ما سبق من نشاط تم استصداره والاتفاق عليه في عام ١٩٩٢م[٦٠].

ويبرز في طليعة الأسماء الإخوانية العمانية البارزة التي لعبت دوراً تأسيسياً في العمل الإخواني في عمان كلٌّ من؛ عبدالله محمد الغيلاني، وسالم أحمد الغزالي وعبدلله طاهر باعمر[٦١].

إن ما سبق ليس بغريب على تنظيم الإخوان المسلمين؛ فتراكم الخبرات على امتداد ما يقرب من قرن، إضافة إلى مبالغاتهم في الحرص على اختيار كوادرهم، وإخضاعها لتربية وتكوين مهني وتنظيمي عالٍ، أوجد لديهم هذا المستوى من الاشتغال، وفي ظروف صعبة كتلك التي تتميز بها عُمان.

ولم تخرج منطلقات التنظيم الفكرية والسياسية عن المدرسة الإخوانية الأم والمتشكلة في مصر؛ «فربانية التكليف، وشمول الإسلام، واعتماد النص وليس التاريخ، وواقعية التنزيل، والبناء على المشترك الإنساني، مع انتهاج الوسطية

---

(٥٧) قاد عمر حسن البشير الانقلاب أو ثورة الإنقاذ الوطني في السودان بدعم من الجبهة الإسلامية القومية ضدّ رئيس الوزراء الصادق المهدي في ١٩٨٩. والجبهة الإسلامية تطوّرت من رحم الإخوان المسلمين وكانت برئاسة حسن الترابي.

(٥٨) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع أحد قياديي تنظيم الإخوان المسلمين في مسقط، بتاريخ ٤/ ٤/ ٢٠١٠.

(٥٩) المقابلة نفسها.

(٦٠) المقابلة نفسها.

(٦١) المقابلة نفسها.

والاعتدال؛ كل ذلك كانت موجهات العمل لدى التنظيم فيما سمح له قبل ضربه في أيار/مايو١٩٩٤». كما تؤكد قيادات التنظيم أن التنظيم كان مؤمناً إيماناً راسخاً بمجموعة ثوابت تعزز المشهد السياسي العماني ولا تسعى إلى هدمه؛ فهي تؤكد «شرعية الحكومة الحالية للسلطنة، وتحرص على صيانة الوحدة الوطنية، جنباً إلى جنب مع السلم الاجتماعي، مع الحفاظ على المكتسبات المتحققة للإنسان على الأرض؛ كل ذلك مع التشديد على مرجعية الشريعة التي تعتبر منطلقاً سياسياً محوراً للتنظيم»[٦٢].

وترى الحركة أن «التحولات الديمقراطية ضرورة يحتّمها الواقع، وتلزمها السنن الكونية؛ وهي السبيل لبناء ثقافة سياسية ناضجة تقبل بالتعددية، وتصون الحريات العامة، وتحافظ على الحقوق والكرامة الإنسانية تحقيقاً للعدالة القانونية والاجتماعية»[٦٣]. إلا أنه بعد الاعتقالات التي تمت في صفوف الحركة في العام ١٩٩٤، وصدور أحكام محكمة أمن الدولة، التي تراوحت بين الإعدام للعسكريين منهم، و المؤبّد والسجن للمدنيين من ٣ إلى ٢٠سنة، وبعد إدانتهم «بتكوين تنظيم سري مناهض للدولة»[٦٤]، وبعد تلك الأوصاف التي وصف بها التنظيم: «إن التطرّف مهما كانت مسمياته، والتعصّب مهما كانت أشكاله، والتحزّب مهما كانت دوافعه ومنطلقاته، نباتات كريهة سامة ترفضها التربة العمانية الطيبة التي لا تنبت إلا طيباً، ولا تقبل أبداً أن تلقى فيها بذور الفرقة والشقاق»[٦٥]، وإثر العفو الذي أصدره سلطان عمان في العام ١٩٩٥، وجدت الجماعة نفسها أمام ثلاثة خيارات: إما العودة إلى العمل السرّي، أو البحث عن إطار رسمي يجسّد وجوداً رسمياً للحركة، أو تحويل الحركة إلى تجمع فكري في المجتمع. ونظراً إلى التكلفة الباهظة للخيار الأول، وعدم إمكانية الخيار الثاني؛ فقد اختارت الحركة بعد مداولات ومراجعات معمقة أن تصبح «تجمعاً فكرياً»[٦٦]، الروابط فيه قائمة على العلاقات الاجتماعية. فلم يعد للحركة وجود رسمي، ولا شخصية اعتبارية.

---

(٦٢) المقابلة نفسها.

(٦٣) المقابلة نفسها.

(٦٤) المقابلة نفسها.

(٦٥) «السلطان قابوس بن سعيد في الخطاب الذي ألقاه بمناسبة العيد الوطني في ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٤ في مدينة نزوى،» في: **خطب وكلمات السلطان قابوس**.

(٦٦) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع أحد قياديي تنظيم الإخوان المسلمين في مسقط، بتاريخ ٤/ ٤/ ٢٠١٠.

٣ ـ تنظيم الإباضية: ثمن تغيرات الزمان

تعتبر عُمان معقل الإباضية العتيد؛ فمنذ خمسة عشر قرناً والإباضية وعمان في توأمة وتعايش. كما استطاع الإباضية أن يطبّقوا بشكل عملي؛ وعلى فترات طويلة؛ نظريتهم في السياسة والحكم والمرتكزة على الشورى، والأهليّة العلمية الشرعية للإمام، وعدم اشتراط النسب القرشي عند اختيار منصب الإمامة؛ مخالفة بذلك جميع المذاهب والمدارس الفكرية الإسلامية الأخرى.

والإمامة عند الإباضية تنقسم إلى أربعة أقسام(٦٧)؛ إمامة الكتمان، وإمامة الدفاع، وإمامة الشراء، وإمامة الظهور. فأما إمامة الكتمان فهي المرحلة التي تقوم الإباضية فيها بتنظيم نفسها حركياً، كتدريب الدعاة ونشر الدعوة وكسب الأنصار؛ بغية الوصول إلى إمامة الظهور، كما هو الحال في عهد الإمامين جابر بن زيد وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي(٦٨). وإمامة الدفاع هي المرحلة التي يبايع فيها إمام ذو شخصية مقدامة ذات قدرات عسكرية للدفاع عن البلاد ضد الاعتداء الأجنبي، أو حتى لا تسقط الإمامة إن كانت قائمة، أو لأجل إقامة الإمامة إن لم تكن قائمة. وإمامة الشراء هي قيام مجموعة من أتباع الدعوة الإباضية باختيار إمام لهم يقوم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في حالة عدم وجود الإمامة، من دون أن يسلكوا طابع العنف أو يستخدموا القوة، إلا دفاعاً عن النفس فقط، كما حدث من قبل أبي المرداس بن حدير(٦٩). وهناك إمامة الظهور؛ وهي تتويج لإمامات الكتمان والدفاع والشراء، وهي الوضع الطبيعي لدولة الإمامة الإباضية(٧٠).

والمتتبع تاريخ الإباضية يرى بأنهم لا يؤمنون بالحكم الوراثي، إلا

---

(٦٧) انظر: محمد بن عبد الله السالمي ناجي عساف، **عُمان تاريخ يتكلم** (دمشق: لمطبعة العمومية، ١٩٦٣)، ص ١٢٢ ـ ١٣٠.

(٦٨) أئمة الكتمان عند الإباضية أئمة أقوياء، بل ربما هم أقوى الأئمة، ولا يكون الإمام الضعيف إلا في بعض إمامتي الظهور والدفاع، وهو الإمام ضعيف العلم ـ وليس في القدرات القيادية ـ الذي لا يتّخذ قراراته إلا عن طريق مجلس أهل الحلّ والعقد، أو «شيخ الإسلام» في عصره. كما أن إمامة الكتمان ليس لها علاقة بكتم الآراء والعقائد، وإنما هو الكتمان الحركي.

(٦٩) أحمد بن حمد الخليلي، **شرح غاية المراد في نظم الاعتقاد للإمام نور الدين السالمي** (مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ٢٠١٢)، ص ١٠٢ ـ ١٠٧.

(٧٠) لمزيد من تفاصيل تاريخ الإمامة، انظر: جون ولكنسون، **الإمامة في عمان**، ترجمة الفاتح حاج التوم وطه أحمد طه، ط ٢ (أبو ظبي: مركز الوثائق والبحوث، ٢٠٠٧)، وحسين غباش، **عُمان: الديمقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث، ١٥٠٠ ـ ١٩٧٠**، ط ٣ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٩).

بالشروط التي يراها أهل الحل والعقد من العلماء وشيوخ المذهب المتحققين عندهم، مع بعض الاستثناءات التي شهدها التاريخ العماني[٧١].

في ظل هذا التاريخ المشبع بالعلاقة الوطيدة بين الديني والسياسي إلى الحد الذي لا يمكنك الفصل بينهما، وفي وسط من دول مجاورة تصدر فتاوى تكفير الإباضية ومن شايعهم، ومع تزايد وتيرة الإسلام السياسي السنّي من خلال الأفغان العرب ودورهم في السياسة الإقليمية وخاصة في الحرب الباردة بين الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، وأحداث الحرم المكي، والإسلام الشيعي؛ الذي وصل ذروته بالإطاحة بنظام الشاه القوي وقيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ كل ذلك حدث في غضون عام واحد وهو العام ١٩٧٩. ولكون عُمان بلداً يقع بين دولتين تمثلان قطبي الإسلام السياسي (إيران والسعودية)؛ فإن أمراً من قبيل الاستفزاز المذهبي لا بد وأن يستشعر أو يوظف سياسياً بطريقة أو بأخرى، بل تجاوز الأمر هذه المرحلة عندما سعت الحكومة العمانية إلى تكثيف اهتمامها بالمذهب وأتباعه وذلك من خلال تمويل بناء المساجد، وإنشاء المعاهد الإسلامية لإعداد جيل من الوعّاظ والمرشدين والقضاة الشرعيين وفق منهج معدٍّ بشكل مهني، يشرف عليه ديوان البلاط السلطاني مباشرة؛ مع توظيف عدد كبير من مخرجات هذا التعليم في مؤسسات الدولة المختلفة[٧٢].

ولد التنظيم في بداية الثمانينيات. وكان الهدف من تأسيسه «تعزيز المبادئ الأصيلة للمذهب في نفوس الناشئة»[٧٣]. «إلا أن وهم الخط السياسي وغرس قيم الإمامة بدأت تداعب أذهان البعض»[٧٤]. تكوّن التنظيم من مجلس أعلى مكون من ٨ أشخاص؛ مهمته رسم خطط واستراتيجيات التنظيم، ومن مجلس تنفيذي دوره متابعة تنفيذ تلك الخطط من خلال مجموعات صغيرة متوزعة على عدد من مناطق السلطنة، تتخذ من الندوات والمحاضرات والمراكز الصيفية والمعسكرات الشبابية وسائل عملية للاستقطاب. وهناك مجلس ولايات يتابع مناشط الولايات العمانية. كما التزم أعضاء التنظيم بدفع اشتراكات من رواتبهم

---

(٧١) انظر: مقبيل، **عمان بين التجزئة والوحدة، ١٩١٣ ـ ١٩٧٦**.

(٧٢) إيكلمان، «الهوية الوطنية والخطاب الديني في عمان».

(٧٣) **الشبيبة**، ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٥.

(٧٤) المصدر نفسه.

بلغت نسب الاستقطاع ٥ بالمئة؛ استثمرها المجلس الأعلى للتنظيم في قطاعات حيوية ومدرّة للأرباح كالشركات العاملة في العقار وإقامة مدارس خاصة ومكتبات عامة وتجارية(٧٥).

ويبرز في طليعة الأسماء التي ضمّها التنظيم كلٌّ من: صالح سليم الربخي، ويوسف إبراهيم السرحني، ومحمد سليمان الشعيلي، وحميد محمد اليحمدي، وصالح راشد المعمري، وخميس بن راشد العدوي، وكهلان نبهان الخروصي(٧٦).

وأوضحت الاعترافات المنشورة أنه «في مطلع عام٢٠٠٠ ابتعدت مجموعة كبيرة عن العمل السري، وفضّلت أن يتحول التنظيم إلى دعوة عامة. إلا أن أحداث ١١ من أيلول/سبتمبر؛ أعادت المداولات الرئيسية للواجهة؛ حيث تم الاتصال ببعض الأسماء الفاعلة لتدارس آثار الحدث على الدعوة والإسلام، وما تمثله بعض المذاهب من تطرف ديني، علينا تجنّبه في مذهبنا وفي بلادنا»(٧٧)، حسب إفادة بعض أعضاء التنظيم.

إلا أن اللافت في اعترافات الكثير من أفراد التنظيم؛ هو الجدل الواضح بينهم بشأن محورية فكرة الإمامة؛ ورعايتها والمضي فيها في ظل النظام السياسي القائم؛ فأحد الأفراد «أوضح لهم خطورة ترويج فكرة الإمامة»، وآخر «عارض تشكيل إمامة لما له من مفاسد دينية ودنيوية»، وثالث يقول «نظام الإمامة قام في عمان فترة وانتهى ومجتمع اليوم لا يمكن أن تكون فيه إمامة؛ فالظروف مختلفة والحياة المعاصرة لا تسمح بذلك، والأمور تعقدت وذلك مستحيل من المنظور العقلي»(٧٨).

كما أكدت جميع الاعترافات هذا النوع من النقاشات والحوارات الفكرية داخل التنظيم، ولم ينكرها أحد، بل إن الغالبية لم يدافعوا عن الفكرة (أي إقامة الإمامة) بل بيّنوا بوضوح أنها غير ملائمة لأوضاع عمان اليوم. وهذا أمر يقودنا إلى التساؤل؛ هل كان هذا التصريح بسبب التطلع إلى العفو الذي أصدره السلطان قابوس في ٩ حزيران/يونيو٢٠٠٥، أم هي قناعة نامية لدى أعضاء التنظيم تؤكد

---

(٧٥) المصدر نفسه.

(٧٦) نص الحكم المنشور، في: **عمان**، ٣/ ٥/ ٢٠٠٥.

(٧٧) **الشبيبة**، ٢٠/ ٤/ ٢٠٠٥.

(٧٨) المصدر نفسه.

ما أوضحناه سلفاً من واقعية سياسية تميز الفكر السياسي عند الإباضية؟

وقضت المحكمة بعد ثلاث جلسات استماع سمحت خلالها الحكومة العمانية لأول مرة بتصويرها وبحضور أهالي المعتقلين وذويهم، وبعض أعضاء مجلسي الدولة والشورى، وشيوخ القبائل؛ بإدانة ٣٠ من المتهمين الـ ٣١ وجميعهم عمانيون تتراوح أعمارهم بين ٣٠ و٥٠ عاماً بـ «التحضير لقلب نظام الحكم القائم في البلاد بقوة السلاح بقصد إقامة حكم الإمامة بدلاً منه»، كما أدانتهم بـ «إنشاء تنظيم سري محظور اشتمل على مجلس أعلى ومجالس ولجان فرعية أخرى موزعة على العديد من ولايات السلطنة عمل من خلالها المجلس الأعلى على وضع أهداف التنظيم واستراتيجيته لقلب نظام الحكم».

وقد حكم على ٦ متهمين اعتبروا قيادة التنظيم، بالسجن ٢٠ عاماً، وجاء في نص الحكم «تقلد المتهمون (الستة) مناصب قيادية» في التنظيم، وعملوا مع باقي المتهمين على «إدارة الحلقات التنظيمية والاجتماعات السرية بهدف وضع الخطط والآليات الكفيلة بتحقيق أهداف التنظيم لقلب الحكم القائم».

وأضاف نص الحكم «وأقاموا في إطار ذلك ميادين للتدريب العسكري، فضلاً عن تسليح الأعضاء بأسلحة نارية مختلفة الأنواع والأحجام تم اقتناؤها بطريق غير مشروع، كما ساهموا مالياً باستقطاع نسب محددة من رواتبهم (الأعضاء) لتمويل مصاريف عمل وأنشطة التنظيم السرية والعلنية، واتخذوا من الندوات والمحاضرات وبعض المكتبات والمراكز الصيفية واجهات علنية للنشاط السري للتنظيم بهدف إعداد جيل متشبع بفكرة الإمامة ليكون مهيئاً لإقامة إمامة الظهور»[٧٩].

كما حكمت المحكمة على ١٢ متهماً بالسجن ١٠ سنوات، وحكمت المحكمة على متهم واحد بالسجن مدة عام واحد بعد أن أدانته بحيازة أسلحة بدون رخصة وبرّأته من تهمة السعي إلى قلب النظام.

في المقابل رأى كثير من العمانيين أن الموضوع فيه مبالغات كبيرة؛ من قبل الحكومة من حيث «إن كل شيء كان يحدث تحت أنظارهم، فلما هذا التصرف الغريب»[٨٠]، ويقول آخر «لا تتعدى الحالات المعتقلة المستوى

(٧٩) المصدر نفسه.

(٨٠) مقابلة شخصية أجراها الباحث مع ناشطة حقوقية عمانية في مسقط بتاريخ ٢٥/ ٣/ ٢٠١٠.

الاجتماعي السائد للتدين في البلاد، وليس هناك مخاطر حقيقية لأيّ تورط في قضايا عمل مسلح أو إرهاب»[٨١]، بل صرح مسؤولون رفيعو المستوى في الحكومة العمانية بأن ما حدث ليس له علاقة بالإرهاب؛ «هناك أخطاء ارتكبت من البعض، والاعتقالات لا علاقة لها بالإرهاب»[٨٢]. أما الوزير المسؤول عن الشؤون الخارجية[٨٣] فقال «إن القضية لا علاقة لها بالسياسة والإرهاب، وأن التنظيم السري لا يهدف إلى الإطاحة بنظام الحكم، وأن المعتقلين حلّوا تنظيمهم قبل الاعتقالات بفترة»، وأكد بأنه «لولا السرية فإن ما قاموا به ليس فيه مخالفة للقانون وأن وجهة نظرهم دينية وليست سياسية»؛ وهو تصريح يثير تساؤلاً مشروعاً حول مصداقية ما أقدمت عليه الأجهزة الأمنية والقضائية العمانية، وما صاحب القضية من الاعتقالات والتحقيقات والمحاكمات «شبه العلنية»، ومناشدات دولية وغيرها مما يثيره عادة هذا النوع من القضايا.

خاتمة

بعد هذا التطواف في اجتهادات العمانيين في النشاط السياسي الإسلامي؛ يمكننا تلخيص الموضوع في التالي:

ـ كشفت التجربة العمانية قدرة الفرد على التفاعل مع الأفكار القومية والإسلامية بشكل نشط ومتواصل، وهذا أمر إيجابي، وطبيعي كان بالإمكان أن يثري جهود التنمية الشاملة للبلاد سياسياً ومدنياً؛ إلا أن الحكومة العمانية كان لها فهمها الخاص والمبني على تجربة تعاملها مع اليسار في بداية السبعينيات.

ـ لم تصنف جميع الحركات الإسلامية في عمان السلطة المركزية «كخصم سياسي»؛ يجب محاربته ورفع السلاح في وجهه، بل يمكننا القول إن جلّها اعتبر الحكومة «متربصاً سياسياً يقظاً» لم يهدأ له بال حتى أسقط كل الأفكار التنظيمية لهذه الجماعات.

ـ لجأت جميع هذه التنظيمات إلى السرية مكرهة؛ نظراً إلى ما تميزت به

(٨١) ناشط حقوقي مُبدياً شهادته في بيان اللجنة العربية لحقوق الإنسان، <http://www.achr.nu/achr.ar>.

(٨٢) «السيد فهد بن محمود آل سعيد نائب رئيس الوزراء لشؤون مجلس الوزراء،» **عمان**، ١٥/ ٣/ ٢٠٠٥.

(٨٣) «يوسف بن علوي بن عبد الله الوزير المسؤول عن الشؤون الخارجية،» **الوطن** (قطر)، ٢٧/ ٦/ ٢٠٠٥.

البلاد من تعقيدات سياسية وأمنية، لم تسعف الدولة بمؤسساتها الرسمية ولا الأهلية في دعم ثقافة سياسية منفتحة، تستوعب هذا الحراك المدني الطبيعي الذي يعرف به أي مجتمع حي وسليم.

ـ كان هناك استخدام غير موضوعي لأدوات سياسية كالاحتواء، والإقصاء، والمشاركة؛ وذلك عند تعاطي السلطة مع هذه التنظيمات؛ إذ كان بالإمكان تغليب آلية المشاركة لبعض الأفكار أو مع أفراد هذه التنظيمات، بدلاً من استخدام أسلوب الإقصاء المولّد للشعور بالظلم، أو أسلوب الاحتواء، الذي لا يؤثر مؤسسياً، وينحصر تأثيره في المستوى الفردي.

كما أن تطلعات **أفراد** هذه التنظيمات ـ وفق ما أوضحته المقابلات الشخصية مع عدد منهم ـ تطلعات تتوافق مع بعض ملامح التطوير السياسي الذي يسعى إلى تكريسه السلطان قابوس. فهم ينطلقون من واقع أنهم مواطنون على الأقل يتطلعون إلى مشاركة سياسية حقيقية، وفاعلة عبر مجالس تشريعية ورقابية، وإلى ضمانات أكثر عملية للحريات العامة بكل صنوفها، إضافة إلى مزيد من الاستقلال للسلطة القضائية، مع تعزيز مبدأ الفصل بين السلطات الثلاث، مع الحرص على العدل الاجتماعي ورعايته بتشريعات تقطع الطريق على أية اجتهادات شخصية.

ولعله من نافلة القول الإشارة هنا إلى إدراك العمانيين اليوم بأن وحدتهم الوطنية ثابت محوري لا يقبلون بإجماعهم المساس به أو المساومة عليه تحت أي مبرر؛ لا من قبل الحكومة وأجهزتها، ولا من قبل الأفراد أو الجماعات؛ فالجميع له الحق الكامل في أن يجتهد في تنمية وتعزيز ثقافة سياسية مسؤولة. كما يتنامي وعيهم بأن مجتمعهم في حراك دؤوب وجهد متقدم؛ الأمر الذي يتطلب تيقظاً وثراءً في التجربة، وانفتاحاً سياسياً وفكرياً مسؤولاً ومتواصلاً؛ عمودياً مع التاريخ الثري والجغرافيا المؤطرة، وأفقياً مع الأفكار والرؤى والتأثيرات التي تتسابق الدول المحيطة لعرضها واختبار أثرها في المجتمعات والشعوب.

٦٦ ـ الحركات الإسلامية في السعودية

هاني نسيرة

مقدمة

ـ ١ ـ

لا توجد حركات أو تنظيمات معلنة في المملكة العربية السعودية، وخاصة ذات الطابع السياسي حيث يجرّم العمل الحزبي المعلن أو السرّي، ولكن هناك أشكال مختلفة من النشاط الإسلامي، عرفت منذ السبعينيات ونشطت في أوائل التسعينيات، كالسرورية أو السلفية الحركية التي حاولت المزج بين السلفية الوهّابية والحركية الإخوانية، والجامية التي قامت ردّ فعل عليها، كما كانت هناك مجموعات كالإخوان المسلمين في السعودية ـ التي عرضنا لها في مكان آخر. كما نشطت السلفية الجهادية تطوراً عن السلفية واتخاذاً لخط المواجهة مع الحكومة السعودية والخليجية بعد الغزو العراقي للكويت ودخول قوات الحلفاء للأراضي الخليجية، واتخذت من الأثر النبوي «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»[1]، وتمثلت في تنظيم القاعدة في جزيرة العرب الذي أعلن عن تأسيسه في عام ٢٠٠٣، واتخذت سبيل المواجهة المسلحة مع الحكومة السعودية وكذلك مع الأهداف الغربية في الخليج، كما ظهر العديد من التيارات والاتجاهات الدعوية المتأثرة بتجربة الإخوان السعوديين الذين قضى عليهم الملك عبد العزيز آل سعود في معركة السبلة سنة ١٩٢٧، ثم تجددت دعوتهم مع حركة جهيمان العتيبي الذي احتل الحرم النبوي الشريف وقتل فيه سنة ١٩٧٩، وهناك ما يعرف بإخوان بريدة الذين يعيشون في صبغة سلفية غير عصرية بالمطلق، ويشتهر منهم الداعية المسجون عبد الكريم الحميد، وهذه

(١) رواه البخاري (٣١٦٨) ومسلم (١٦٣٧).

الحركات تقترب كثيراً من أفكار القاعدة في تغيير المنكر والنهي بالمعروف والصدام بالدولة وغير ذلك، ولكن نجحت الضربات الوقائية والاستباقية للدولة السعودية وأجهزتها الأمنية في القضاء عليها نظراً إلى خطرها ونقدها اللاذع لها.

ويزيد من هذا الخطر وفاعليته في المملكة العربية السعودية تحديداً من كون المملكة، الدولة السعودية الثالثة، منذ تأسيسها عام ١٩٣٢ قامت على الشرعية الدينية الوهابية الموروثة، منذ الدولة السعودية الأولى (١٧٤٤ ـ ١٨١٨) والثانية (١٨٢٣ ـ ١٨٩١)، حيث كان التحالف بين آل سعود والإخوان الوهابيين الأساس الذي قامت عليه الدولة منذ قيامها وعمود الثقافة المجتمعية الغالبة بالأساس، وقد شكلت الوهّابية أساس مناهج التعليم والسياسة الدينية فيها منذ هذا التاريخ. ويدرك النظام السعودي هذه الشرعية ويحافظ عليها عبر تطبيق الشريعة وحماية التقاليد الاجتماعية التي لازالت تمنع المرأة من قيادة السيارة، وإن صدر قرار ملكي في ٢٥ أيلول/سبتمبر سنة ٢٠١١ بالسماح لها بالمشاركة في مجلس الشورى، والانتخابات البلدية بقرار ملكي، كما يحافظ على هيئات تاريخية كهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإن كان يسعى دائماً إلى تطويرها، ولكن بهدوء وتدرّج لا يصطدم مع الثوابت الاجتماعية العامة وقوة المؤسسة الدينية في هذا المجتمع.

ـ ٢ ـ

مع تأزم الفكر الوهابي وبُعدِه عن التعاطي مع مستجدات العصر، والسياسي الشاغل للمجتمع السعودي منذ الخمسينيات والستينيات، تولّد فكر جديد يسمى الفكر السروري يعد الأكثر نشاطية وفاعلية على مستوى المملكة العربية السعودية وربما الخليج، حيث بدأ هذا التيار ما يمكن تسميته بمرحلة «تسييس الإسلام الوهابي» ويُعَدُّ جسر الصلة بين فكر ابن عبد الوهاب من جهة وفكر القاعديين السعوديين بعد ذلك، ولا زال هذا الفكر يمارس دوره وحضوره وممارسته في مختلف المؤسسات الاجتماعية والمشاركة السياسية في المملكة، ومنذ بدايته نجح ممثلوه في الاحتفاظ بدرجة من المرونة تتيح لهم التوافق مع واقعهم الثقافي والاجتماعي، والسلطة السعودية الحاكمة.

فبحلول أواخر التسعينات من القرن العشرين، أصبحت الساحة السعودية مستقطبة، بين تيارين رئيسيين هما:

ـ **الإصلاحيون**: ويضمهم تحالف واسع لتيارات مختلفة، أبرزها بعض عناصر التيار الصحوي السرورية، الذي يتمتع بشعبية واسعة وحضور كبير في المملكة العربية السعودية، و بعض بقايا إخوان بريدة وطلاب العلم من أتباع شيوخ المؤسسة الدينية، كذلك ما يعرف بالإسلاميين الليبراليين، أو التقدميين السنة والليبراليين والنشطاء الشيعة الذين ينشطون بين حين وآخر، ونجحت الدولة في استيعاب العديد منهم والمصالحة مع مرجعيتهم في القطيف السيد حسن السقاف، كما تنشط مجموعات سلفية الطاعة التي يمثلها ويتزعمها الشيخ د. ربيع بن هادي المدخلي بعد أن أسسها الشيخ الراحل د. محمد أمان الجامي أوائل التسعينيات، ونشطت فيما بعد.

ـ **المتشددون**: وفي مقدمتهم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب ـ الذي عرضنا له عند الحديث عن تنظيم القاعدة وفروعها ـ الذي نشط بشكل بارز منذ أوائل عام ٢٠٠٣ وأعلن التنظيم عن نفسه في أيار/مايو من نفس العام[٢]، وقيامه بمجموعة من الهجمات استهدفت المصالح الغربية، وخصوصاً مصالح الولايات المتحدة. ولعل تيارات المتشددين الآخرى كالمتأثرين بتجربة جهيمان العتيبي وغيره والفكر الجهادي المصري والقطبي تمثل رافداً مهماً للقاعدة والأفكار العنفية في المملكة.

ولكن لا يمكن الحديث عن غير تيارين فكريين إسلاميين في المملكة العربية السعودية الآن، هما التيار السروري والتيار الجامي. وبينما يتميز الأول بالحركية والنشاطية والصعود خاصة في دول الربيع العربي، يظل الاتجاه الثاني رد فعل عليه ومضاد له، ويتميز بمنحاه الفكري والكلامي بشكل رئيسي، وهو ما سنعرض له فيما يلي.

---

(٢) كان القاعديون يشيرون إلى أنفسهم باسم «المجاهدين في جزيرة العرب»، ولم يُستَخدم تعبير تنظيم «القاعدة في جزيرة العرب» إلّا بعد تاريخ ٢٢ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٣، كما استخدموا عدداً من الأسماء لوصف الوحدات الفرعية أو الأفرع التابعة للتنظيم، وقد بدأ بروز العييري نفسه كمنظّر للتيار وخبير عسكري منذ حرب أفغانستان، ومنذ عام ٢٠٠٠ وحتى وفاته أواخر أيار/مايو ٢٠٠٣ كان وسيلة الاتصال الرئيسية لأسامة بن لادن بالسعودية. لعب دوراً أيديولوجياً هاماً كمدير لموقع مركز الدراسات والبحوث الإسلامية، وألّف عدّة دراسات في حركية التنظيم، ومارَسَ الجدل مع بعض رموز التيار الصحوي، ويُعْتَقَد أنه مهندس الحملة الإرهابية التي شُنَّت في السعودية في أيار/مايو ٢٠٠٣.

أولاً: السرورية أو السلفية الحركية

ظل الصحويون السروريون التيار الأكثر حضوراً وتطوراً على مختلف المستويات في المملكة العربية السعودية، وفي رأي البعض الأكثر خطراً، لأنه بميله إلى تكفير المخالفين واتخاذ مواقف سلبية من النظام السعودي، وهو ما يمثّل بيئة خصبة لنشاط أفكار القاعديين. ويفرق بينهما البعض بالإشارة إلى الأول بالفكر التخديري والثاني بالفكر التكفيري، وأن كليهما مرتبط بالآخر بشكل كبير، خاصة فيما يخص المرجعيات والأدوات الفكرية، وإن اختلفا وتفارقا بعد نشاط القاعدة وقيامها بالتفجيرات في مناحي مختلفة من المملكة، وبخاصة العاصمة التي ينشط فيها تجنيد القاعديين، وتعتبر في الوقت ذاته معقل السروريين أو الصحويين. من هنا تأتي أهمية التعريف بالتيار والفكر السروري ومراحله وعلاقاته بالحركات الإسلامية المختلفة وتأثيره فيها.

١ ـ السرورية: نسبتها

تنسب السرورية إلى الإخواني السوري المنشق الشيخ محمد سرور بن نايف زين العابدين. وقد كان محمد بن سرور عضواً في تنظيم «إخوان دمشق» الذي يقوده عصام العطّار، ثم تركه منضماً إلى تنظيم مروان حديد المُسَمّى «الطليعة المقاتلة»، الذي اختار العنف منهجاً في مقاومة النظام السوري لحافظ الأسد والصراع معه. ويعتبر مروان حديد من مرجعيات القاعدة والأفغان العرب مع عبد الله عزام وأبي محمد المقدسي، وقد تربى في تنظيمه مصطفى عبد القادر ست مريم المعروف بأبي مصعب السوري أحد منظّري القاعدة[٣]، كما تربى في إطار السرورية أثناء إقامته بالخليج أبو محمد المقدسي، وهي تمثل المرحلة الانتقالية بين الفكر الإخواني وفكر القاعدة، مروراً في المنتصف بمحطة السلفية الجهادية.

تاريخياً رحل محمد سرور إلى المملكة العربية السعودية سنة ١٩٦٥ تقريباً، بعد اشتداد الوطأة الأمنية ورحيل من بقي من الإخوان السوريين في الخارج، لكنه انفصل بعد ذلك كلية عن الإخوان، وسعى إلى إنشاء تنظيمه الخاص الذي صار يطلق عليه «السرورية» فيما بعد نسبة إليه، وهي تسمية يرفضها أصحابها، كما يرفض الجاميون النسبة إلى الجامي أو المدخلي، ولكن

(٣) حمد بن إبراهيم العثمان، «المرجعية للجماعة التكفيرية،» القبس، <http://www.alqabas.com.kw/writersarticlesdetails.php?aid=1841>.

يعرف في أدبياتها بالتيار الصحوي أو السلفية الإصلاحية أو الحركية، كما يرحب الجاميون بوصف الجامية فقط.

انتقل الشيخ محمد سرور زين العابدين بعد فترة من إقامته بالسعودية إلى الكويت، ومنها إلى بريطانيا، حيث أسس «المنتدى الإسلامي» في لندن سنة ١٩٨٦ مع الشيخ محمد العبده أحد رموز السرورية السعوديين[٤]، ثم أسس في برمنغهام «مركز دراسات السنة النبوية»، الذي أصدر مجلة **السنة**، التي صارت المنبر الذي يعبّر عن موقف السرورية من مختلف القضايا السياسية والفكرية في العالم العربي والإسلامي، وقد ذاع موقفها عقب الغزو العراقي للكويت حيث اتخذت موقفاً مضاداً وعنيفاً لموقف الدولة السعودية والعلماء السعوديين الرسميين. وتعتبر مواقف محمد سرور وتياره، التي وصلت إلى تكفير النظام السعودي عقب حرب الخليج سنة ١٩٩١، الأساس النظري والفكري لخروجات أسامة بن لادن والسلفية الجهادية وفكر القاعدة فيما بعد.

حين هبط الرجل السعودية، كان مناخ كلا التيارين الكبيرين بها «الإخوان والوهّابية» متأزماً، ويقول أحد المراقبين أنه يبدو أن الشيخ محمد سرور «بعد أن دلفَ إلى الأراضي السعودية مبكراً وجد أن «تهميش» الخلاف العقدي سيثير عليه الوهابيون التقليديون، فأبقى على شعار «العقيدة أولاً» كما هو شعار الوهابيين، ذرّاً للرماد في العيون، ولكنه أضاف إليها «السياسة» ضمنياً، وجعلها في النتيجة «عاملاً» عقدياً لا فقهياً، يتوازى في «أهميته» مع الشأن العقدي حسب التفسير الوهابي، رغم أن الوهابيين تقليدياً يفرقون بين الشأن السياسي الذي هو من اختصاص «ولي الأمر» والشأن العقدي الذي هو من اختصاص (أهل الذكر)، وهذا ما يتجلى بوضوح في تاريخ هذا الفكر، وتحديداً في تاريخ الحقبات الثلاث للدولة السعودية القائمة الآن. وبقيت الحركة السرورية تعمل تحت الأرض، وتنتشر انتشار النار في الهشيم في أرجاء المملكة، وبالذات بعد أن دخلَ العالم العربي و الإسلامي حقبة «الصحوة الإسلامية»، أو ظاهرة «الإحياء الديني»، الذي كان أسياد شقّها السنّي، والمؤثرون الحقيقيون فيها، وحاملو لواءها، حتى خارج المملكة، هم السروريون على وجه التحديد»[٥].

---

(٤) راجع موقع المنتدى الإسلامي على شبكة الإنترنت.

(٥) انظر: محمد عبد الله ناب، «مشاحنات بين السروريين والجاميين في السعودية،» **إيلاف** (٢٠ أيار/ مايو ٢٠٠٥).

وقد استلهم الشيخ محمد سرور في دعوته نفس الوسائل الإخوانية في الدعوة إلى جماعته وفكرته، فكان الاهتمام بساحات التعليم والطلاب النابهين ودعوتهم إلى الفكر السروري منهجاً فاعلاً في جذب الأنصار والأتباع، خاصة أن محمد سرور نفسه قد عمل أول ما عمل بالسعودية معلماً في معهد بريدة العلمي[٦]، في منطقة القصيم السعودية، وتنقّل في عدد من المناطق. ويعتبر التدريس والمناخ التعليمي مناخاً مناسباً لنشر الدعوات وتجنيد الأتباع. ورغم أن سرور كان يدرس مادة الحساب والرياضيات، إلّا أنه كان يأتي بكتاب زاد المعاد معه، الكتاب الأشهر لابن قيم الجوزية أحد رموز الحنبلية الجديدة ومرجعيات محمد بن عبد الوهاب، يدرّسه للطلبة، كما يشهد الشيخ سلمان العودة أحد من تعلّموا على يديه، ثم انتقل بعد فترة إلى التدريس في المعهد العلمي التابع لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، حيث نجح في أن يكون لأفكاره قاعدة جماهيرية أكبر. ويعرف عن سرور أنه شخصية تنظيمية وكتومة إلى حدّ بعيد، لا يحبّذ الظهور الإعلامي، فهو «لم يجر مقابلة واحدة مع أي وسيلة إعلامية منذ أكثر من ١٥ عاماً»، وقيل إن التكتم بين أبناء جماعته وصل إلى درجة أنه لا توجد له صورة واحدة منشورة في أي جريدة عربية أو دولية من قبل، وأن سرور بطبيعته لا يحب اللقاءات الصحافية[٧].

٢ ـ السرورية خليط من الوهّابية والقطبية

السرورية أو التيار الصحوي الإسلامي، هي كبرى التيارات الإسلامية في السعودية والخليج العربي الآن، حسب آراء معظم المراقبين. وقد ولدت السرورية في المجتمع السعودي في السنوات الأخيرة من الستينيات وبداية السبعينيات. كانت الساحة السعودية خلواً من الخبرة الإسلامية الحركية، حيث

(٦) تُعَدُّ مدينة بريدة مدينة التناقضات السعودية فهي التي شهدت مولد التيار السروري وتُعتَبر معقله، كما أن من أبنائها عدداً كبيراً من الرموز السعودية من مختلف الاتجاهات، فمنها عبد الله القصيمي المفكّر السعودي المعروف الذي توفّي في بداية التسعينيات والذي تحوّل إلى الإلحاد آخر حياته، وهو صاحب تعبير «العرب ظاهرة صوتية» الذي عنون به أحد كتبه، كما أن منها الشيخ حمود بن عقلا الشعيبي مفتي القاعدة والذي رثاه بن لادن والقاعدة فيما بعد، وقد ساعدت السرورية في أول ظهوره، ومنها المفكر والكاتب السعودي تركي الحمد وغيرهم. حول مدينة بريدة، انظر: طارق الحميد، «بريدة المدينة السعودية التي لم يفهمها أحد،» **الشرق الأوسط**، ١٩/ ١١/ ٢٠٠٢.

(٧) **الشرق الأوسط**، ١٥/ ١١/ ٢٠٠٤.

كان الاتجاه الإخواني[٨] الذي سبقه إليها في شبه شلل نتيجة الطعونات الوهّابية عليه، التي تصرّ على تصورات الحنبلية الجديدة الفقهية كممثل لأهل السنّة والجماعة والفرقة الناجية، وتبديع كل مخالف، ورفض أي اجتهاد مع النص، كما لم ينجح الفكر الإخواني في التواؤم مع ثقافة المجتمع السعودي القائمة على تصورات الوهّابية بشكل بعيد، كما زاد من الانكماش الإخواني حرص الإخوان السعوديين على التحرك داخل حدود علاقتهم بالسلطة السعودية، التي شملتهم برعايتها، بعد هجرتهم إليها فراراً من قمع الأنظمة الثورية التي تختلف سياساتها الإقليمية مع النظام السعودي[٩].

وفي نفس الوقت كان الاتجاه الوهابي منصبّاً على دراسة العقيدة وعلوم الحديث، غير منشغل بالسياسة أو التفاعلات الاجتماعية والمستجدات العصرية، مكتفياً بنفوذ مقولاته ورؤاه العقدية والفقهية، الرأسي والأفقي، في السلطة والمجتمع السعودي، وارتباطه الوطيد بالسلطة السعودية الذي يؤرخ له البعض بتولي الشيخ عبد العزيز بن باز منصب الإفتاء في المملكة في عام ١٩٦٧ حيث يعتبر نقطة تحول كلية في التبعية الوهّابية الأقوى للنظام.

ووسط هذين الطرفين المتناقضين والمأزومين، كانت الولادة الحركية للسرورية، التي نجحت في أن تملأ الفراغ الحادث، بتحقيقها التوافق مع الوهّابية التي تمثل التصورات الدينية السائدة في المجتمع السعودي، وفي صيغة حركية وثورية أكثر من الإخوان يسميها البعض القطبية تمييزاً لهم من الإخوان

---

(٨) كانت الاعتبارات العملية، وحاجة المملكة إلى العديد من الكوادر التعليمية والفنية أحد الأسباب في جذب الإخوان إليها. فهي كانت بحاجة ماسّة إلى مهنيين مدرّبين في عهد من التحديث السريع الذي دفعت إليه الوفرة النفطية. أصبح الإخوان المسلمون يلعبون دوراً رئيسياً في الإدارة الجديدة والموسعة خصوصاً في مجال التعليم، حيث قاموا بإعداد المناهج في المدارس والجامعات وشكّلوا الجزء الأكبر من الهيئات التدريسية فيها. السياسات الإقليمية كانت سبباً آخر، فقد استخدمت الرياض النسخة المسيسة للإسلام التي يتبنّاها الإخوان المسلمون كسلاح في نزاعها العقائدي ـ السياسي مع جيرانها الناصريين والبعثيين، فمعظم الكتب الموجودة في المكتبات في السبعينيات من القرن الماضي كانت من تأليف أعضاء في جماعة الإخوان المسلمين.

(٩) وقد أسّس الإخوان وساهموا في تأسيس بعض المنظّمات التي كانت قنوات ومسارب لأنشطة دولية لهم، «مثل هيئة الإغاثة الإسلامية» و«رابطة العالم الإسلامي»، وجريدة **المسلمون**، وبرزَ الوجود الدولي لبعض القيادات الإخوانية بعد الهجرة من خلال العمل فيها مثل محمد سعيد رمضان ودوره في تأسيس جريدة **المسلمون**، ومحمد مهدي عاكف، المرشد الحالي «الندوة العالمية للشباب الإسلامي» الذي كان مسؤولاً عن مخيمات الندوة في مختلف أنحاء العالم. ولكن ظلّ بعضهم محلّ استياء شعبي محلّي، وكذلك افتقاد القضية المركزية التي يجد الإخوان فيها مجالهم وهو الدعوة إلى تحكيم الشريعة حيث الشريعة تطّبق في السعودية، ويغلب على السلوك الاجتماعي التزام السنّة النبوية بشكل كبير.

المسلمين الذين يوصفون في سياق التصنيف بـ «البنّاوية» نسبة إلى حسن البنّا».

واستطاع الشيخ محمد سرور بهذا المنهج التوفيقي أن يملأ الفراغ، وأن يتجاوز بشكل كبير النقد الموجة من كل تيار من التيارين السابقين للآخر، وبالتالي سحب البساط من كليهما، كما أن أسلوب الرجل يتسم بدرجة عالية من التمويه والمرونة التي تجعل مواقفه دائماً محل اشتباه، مما يكفيه الصدام في أحيان كثيرة مع السلطة أو مع من هم ضدها من القاعديين أو الوهّابية التقليدية.

ويمكن تفسير الصعود السروري بالتحول الراديكالي، الذي أصاب مختلف الحركات الإسلامية بعد صراعها مع الأنظمة الثورية القومية، وغلبة توجهات السلفية المتشددة على بعض منها، وغلبة التوجهات التكفيرية والجهادية على بعض آخر، وتحول الاتجاه من تأسيس حسن البنّا الحركي السلمي والتوفيقي إلى حد كبير، إلى ثورية سيد قطب ودعوته الانقلابية لقيام الدولة بالجهاد الذي تقوم به الطليعة المؤمنة والجيل القرآني الجديد، كما لايمكن فصله عن تأثيرات ماجرى في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي، إذ يمكننا أن نرصد بعد إعدام سيد قطب شنقاً ـ في التاسع والعشرين من آب/أغسطس سنة ١٩٦٦ ـ ثلاثة تطورات مهمة، على مستوى المنهج والخطاب الإسلامي للحركات الجديدة تبلورت بشكل واضح على مدار الثلاثة عقود التالية، وبخاصة في مصر وسورية هي:

ـ الدمج بين دعوة الحكم الإسلامي، وصحة الاعتقاد، أي الدمج بين الحاكمية والإيمان على مستوى مختلف هذه الحركات، والتوسع في مجالات التكفير.

ـ توسع الجماعات الراديكالية الجديدة في استخدام العنف الديني على المستوى الاجتماعي، وخيارات المواجهة المسلحة مع الأنظمة القومية، وهو ما تكوّنت خبرته والقناعة به داخل سجون هذه الأنظمة، ورؤية صراعات الأنظمة معها صراعاً بين الإيمان والكفر، وبين حكم الله وحكم الطاغوت يتم تفسيره غالباً وفق نظرة تآمرية كلية.

ـ الاستفادة من التحالفات والصراعات بين الفكرة القومية الثورية التي تمثلها أنظمة الحكم القومي في كلٍّ من مصر وسورية، والنظام السعودي ودائرته الخليجية، حيث نشطت هجرة كوادر هذه الجماعات إلى المملكة العربية السعودية، ووجدت العون والحماية بها وبسائر دول الخليج، وبدأ التقريب من

قبل البعض ـ شأن السروريين ـ بين المنهج الوهابي والتصورات القطبية، التي يشترك كلاهما في ربط الحكم بالاعتقاد؛ وهو ما يعتبر بداية تشكّل ما يعرف بتيارات السلفية الجهادية التي يمثّل كلٌّ من سيد قطب والحنبلية الجديدة، أي «الإحياء الحنبلي الثاني على يد ابن تيمية وتلميذه ابن القيم» المنظّرين المؤسسين لها.

تعتبر السرورية حركة إسلامية جديدة نسبياً، وهي تُعرَّف تعريفاً تبسيطياً من قبل البعض بأنها خلطة توفيقية مطوّرة من الإخوانية وتحديداً منظوراتها القطبية ومن الوهّابية، ويوصف مؤسسها الشيخ محمد سرور بأنه أقام خلطة تتكون من ثلاثة عناصر، هي حركية الإخوان وثورية قطب وسلفية ابن تيمية، ويسمّيها البعض الآخر بالقطبية حيث قامت على كتب سيد قطب، وأخيه محمد قطب الذي غلب على بعض توجهاته الأخيرة بعد إقامته في المملكة التوجهات السلفية، وإن كان هناك تراجع عن تأكيد الانتساب إلى سيد قطب، بعد الحملات الوهّابية، وتحديداً الجامية[١٠]، على سيد قطب والمودودي ومحمد سرور نفسه (المراجع الرئيسية للسرورية). ويطيب إلى المنتسبين إلى السرورية تسميتها بالتيار الصحوي[١١]، أو السلفية الحركية، أو السلفية الإخوانية، وتسمّى في الكويت السلفية العلمية. بينما يعتبرها البعض هي التشكل الأول للسلفية الجهادية التي تعد المرجعية الفكرية والأصولية لتوجهات القاعدة، قبل أن تمتلك القاعدة لاحقاً، منظّريها وكتبها، التي تعيب على السرورية عدم تجاوز هذه المسافة الضيقة بين الفكر الجهادي الحركي والجهاد العملي في الحرب على الأنظمة.

وقد نشطت هذه الحركة خارج المملكة العربية السعودية بشكل واضح،

---

(١٠) الجامية تيّار سلفي يُنْسَب إلى عالِم سعودي يُدعى محمد أمان الله الجامي، يُقال بأنه من أصل حبشي. كان مدرِّساً في الجامعة الإسلامية في المدينة، وكذلك في المسجد النبوي. له مؤلفات وأبحاث ومحاضرات كثيرة، كلّها لا تختلف كثيراً مع الفكر الوهابي السائد في المملكة، ولكنها لا تعتد بالمذاهب الفقهية، وتنحو إلى التعامل مع الأحاديث بشكل مجرّد عن الآراء المذهبية السنيّة، فما صحّ منها في معاييرهم وقياساتهم اعتمدوه، من دون أن يُبالوا بأساسيات وأقوال أئمة المذاهب والراجح من اختياراتهم. وبعد رحيل الجامي دبّ الشقاق بين ممثّلي التيار مثل الشيخ محمد بن ربيع المدخلي والشيخ فالح الحربي وعبد الله المآربي، ممّا أضعف من قوّته بعد أن كان التيار الرئيسي الثاني بعد السرورية، خاصة وأنه محسوب على الوهّابية التقليدية، ويرى البعض أن ضعفه أتى من تخلّي السلطات السعودية عنه بعد أن أدّى دوره في تأكيد نظرية الطاعة لها.

(١١) انظر: سعود القحطاني، «الصحوة الإسلامية السعودية: الحلقة الأولى،» **إيلاف** (٢٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٣)، ومقابلة د. محسن العواجي أحد رموز السرورية ضمن برنامج «بلا حدود» على قناة «الجزيرة الفضائية»، في ٥/ ١١/ ٢٠٠٣.

وصار لها تجليات يمكن رصدها في أفكار حزب الأصالة السلفي في مصر، واقتربت منها السلفية العلمية المصرية التي تحولت إلى العمل السياسي. ويرى بعض الباحثين أن تيار الشيخ حازم أبو إسماعيل الإخواني المنشق عن الإخوان يمكن أن يمثّل الشكل المصري الجديد من السرورية، كما ينشط بعض رموزها السوريون في مصر بعد هجرتهم من الخليج مثل الشيخ محمد العبده، و«مركز دراسات البيان»، ومجلة «السنّة»، وجريدة «المصريون» التي تضم مع محررها جمال سلطان عدداً من ممثلي هذا التيار وبعض المتحولين إليه ـ قصداً وبدون قصد ـ مع تحول كلٍّ من الجهادية للسياسة والعمل السلمي وكذلك تحول السلفيين.

٣ ـ أسس الفكر السروري

تميزت دعوة السرورية من سواها، بمضمون يقوم على الجمع بين حركية سيد قطب وتصوراته العقدية حول الحاكمية والجاهلية، وبين الأسس العقدية والفقهية والمنهجية الوهابي في التعاطي مع الأصول ومصادر التشريع. وكما كان للتيارين السابقين الوهابي والإخواني تأثيره في السرورية، كان للسرورية كذلك تأثيرها في كليهما، حيث زادت الجرعات الأصولية عند الإخوان، كما زادت الجرعات الحركية والسياسية عند الوهابيين. ولكن يظل اشتراك السروريين في عدد من الأفكار الرئيسية هي:

أ ـ الحاكمية وشمول الإسلام: يقول د. الشيخ سفر الحوالي زعيم التنظيم حالياً في السعودية: «نستطيع أن نرى حكم الله في العلمانية بسهولة ووضوح، إنه باختصار: نظام طاغوتي جاهلي يتنافى مع لا إله إلا الله من ناحيتين أساسيتين متلازمتين: أولاً: من ناحية كونها حكماً بغير ما أنزل الله. ثانياً: من ناحية كونها شركاً في عبادة الله»[12]. ولأن الحكومة السعودية تركز على نقطة الشرعية الدينية فقد كان موقف السروريين معها متأرجحاً بين المهادنة والمصانعة والمجابهة حسب لحظات ضعفها وقوتها، فقد دخلت السرورية ومعها السلفية الجهادية الناشئة من عباءتها حينئذ معركة ضد النظام السعودي والنخبة الليبرالية

(١٢) سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «العلمانية.. نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة،» ص ٢٧٧، موقع الحوالي، <http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&contentID=219>.

والحداثية التي رأت الاستعانة بالقوات الأجنبية في حرب صدام حسين الذي كان على بعد يومين من الرياض، وساعات من الظهران.

ب ـ **تكفير المخالفين والشدة عليهم**: فالسرورية في نهجها القطبي السلفي لا تتورع عن إلصاق تهم التكفير بمخالفيها، وإن توقف بعضهم في مسألة تكفير «المتعين» أي الشخص، ولكن الوصف بالكفر كثير في كتاباتها، يقول د. سفر الحوالي في كتابه «كشف الغمّة عن علماء الأمّة» تعبيراً عن هذا المنحى لديهم: «لقد ظهر الكفر والإلحاد في صحفنا، وفشا المنكر في نوادينا، ودُعي إلى الزنا في إذاعتنا وتلفزيوننا، واستبحنا الربا حتى أن بنوك دول الكفر لا تبعد عن بيت الله الحرام إلا خطوات معدودات. أما التحاكم إلى الشرع ـ تلك الدعوى القديمة ـ فالحق أنه لم يبق للشريعة عندنا إلا ما يُسمّيه أصحاب الطاغوت الوضعي الأحوال الشخصية وبعض الحدود التي غرضها ضبط الأمن»[١٣]. ولم يسلم من التكفير والتسفيه عند السروريين من يعتبرهم الآخرون دعاة الإصلاح والنهضة، مثل عبد الرحمن الكواكبي، الذي يعتبرونه «أول من نادى بفكرة العلمانية حسب مفهومها الأوروبي الصريح».

ج ـ **الولاء والبراء**: وهو ركن أصيل في المنهج السلفي، فيكون الولاء في الدين والمنهج وليست الوطنية عندهم إلا بدعة استعمارية غربية، لا معنى لها، فالقومية خطر غربي، صدّره الغرب لنا، بل صدّر جامعة الدول العربية كذلك؛ يقول سفر الحوالي في كتابه القومية: «.. وفي هذا السياق يأتي تصور السرورية للمجال العام والممارسة السياسية مرتبطاً بالعقيدة والولاء والبراء، وحتى بالنسبة إلى المشاركة السياسية والدخول في انتخابات البلدية السعودية، فإن الشيخ ناصر العمر يُلحّ على اشتراط الولاء والبراء، لدى المرشحين والمنتخبين على السواء، حتى تجوز المشاركة، ومما قاله في رؤيته لهذه المسألة، أنه عند النظر في تحقيق المصالح ودرء المفاسد من خلال المشاركة في هذه المجالس لا بد من اعتبار ما يلي:

ـ بيان أن حق التشريع مقصور على الوحي، ولا يجوز لأحد من البشر مزاحمة هذا الحق.

ـ أنها لا تلغي مبدأ الولاء والبراء؛ بل يجب أن تكون هذه المجالس ميداناً

(١٣) انظر: سفر بن عبد الرحمن الحوالي، «كشف الغمّة عن علماء الأمّة،» موقع الحوالي، ص ٦١.

لبيان هذه القضية وتحقيقها والصدع بها حسب مقتضيات المصلحة الشرعية.

ـ أن المشاركة ليست بديلاً عن المنهج النبوي في إقامة دولة الإسلام وتغيير الواقع الكفري، وإنما هي من أجل تحقيق المصالح وتخفيف المفاسد.

ـ أن المشارك في هذه المجالس يجب أن يُظهر للناس أن مشاركته لا تستلزم الرضا بواقع هذه الأنظمة المخالفة للشرع ومؤسساتها الديمقراطية[١٤].

وقد حدث العديد من المنازعات بين السروريين والإخوان المسلمين في عدد من المناطق، أثناء الانتخابات البلدية في المملكة عام ٢٠٠٥، حيث نجح الإخوان في حصد أغلب الأصوات في الرياض معقل السروريين، مما استفز السروريين الذين فازوا عليهم في أغلب الدوائر الأخرى، واتبعت في هذه الانتخابات وسائل التكذيب المتبادل ومحاولة مصانعة كل تيار للقبيلة التي تملك كتلاً تصويتية أكبر.

وبعامة **يتميز المنهج السروري بعدد من السمات الفارقة من سواه من** التيارات الأخرى:

١ ـ إمكانية استيعابه وانفتاحه على مخالفيه، وبخاصة في نطاق العمل المشترك، رغم شدته الخطابية عليهم، وهو ما يرفضه السلفية والجامية ويعتبرونه قبولاً بأهل البدع.

٢ ـ عدم رفض العنف ضد الأنظمة من منظور ديني أو فقهي، ولكن من منظور أنه ضد مصلحة الدعوة، وهو تحفظ السرورية على أفعال تنظيم القاعدة في جزيرة العرب؛ يقول الشيخ سرور: «إنني ومنذ ما يزيد على ربع قرن أستنكر وأشجب هذه المغامرات أو المجازفات التي يسمونها جهاداً»، ويعلّل موقفه هذا بقوله: «المتضررون من مسلسل الانفجارات التي تَحْدُثُ في كل مكان، ليس عدونا، بل نحن المتضررون، وأعني بكلمة «نحن»: الشعوب الإسلامية حيثما كانت..»

ومثل هذا «الخطاب السروري» لا يغضب النظم الحاكمة كما لا يغضب القاعدة وأنصار التكفير الجهادي، ولكنه لا يتخذ موقفاً مبدئياً من العنف.

---

(١٤) فتوى الشيخ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، منشورة على موقع المسلم الذي يديره ويشرف عليه الشيخ ناصر العمر.

٤ ـ السرورية والسلفية الجهادية

لا شك أن حرب الخليج الأولى (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) تعد أهم الحوادث على الإطلاق في تاريخ الحركات الإسلامية السعودية، والعامل الذي يساعد في تفسير سياسات محلية لاحقة. لقد ردت الرياض على غزو العراق للكويت في آب/أغسطس ١٩٩٠ بدعوة قوة متعددة الجنسيات بقيادة الولايات المتحدة للتمركز في أراضيها، وهو قرار أدى إلى زعزعة التوازن الداخلي في المملكة ودفع إلى مزيد من التسييس والتطرف لجماعة الصحوة. لم يعد وعاظ الإصلاحيين يقصرون انتقاداتهم على المثقفين الليبراليين أو المؤسسة الوهّابية بل بدأوا بالاستهداف المباشر للدولة ومؤسساتها[١٥].

فهي المخاض الذي ولدت منه السلفية الجهادية وتنظيم القاعدة، حيث العمليات الإرهابية العابرة للقارات، وعلى المستوى السعودي والخليجي كان نشاط السروريين هو الأبرز في حركة هذا المخاض، فقد قام كل من سلمان العودة وسفر الحولي وناصر العمر وعائض القرني، وهم من رموز السرورية بإلقاء خطب حماسية تنتقد الدولة لسماحها لجيش من الكفار بدخول الأرض السعودية. تصاعدت إثر ذلك شعبية هؤلاء، ولا سيما العمر والقرني، وأخذت أعداد هائلة من أشرطتهما بالانتشار في سائر أنحاء البلاد، وفي تحد علني للنظام استغلا السخط الشعبي وحظيا بمصداقية شعبية تفوق بكثير تلك التي يتمتع بها رجال الدين التابعين للنظام في المؤسسة الدينية الوهّابية التقليدية، وارتفع جدلهم بقوة مع العلمانيين والليبراليين، الذين وافقوا النظام السعودي في هذا الإجراء، وبخاصة د. غازي القصيبي الذي كتب في الرد على شرائطهم كتابه «حتى لا تكون فتنة»، وردّ عليه عائض القرني بمجموعة شرائط سماها «سهام في عين العاصفة»، وقد سجن رموز الفكر السروري نتيجة هذا الموقف الذي اتخذوه عدداً من السنين، وتم تجاوز هذه المسألة، ولكنها لم تنته حيث أفرخت السلفية الجهادية والقاعديين.

هذه العلاقة الملتبسة بين السروريين والمعارضين السعوديين منذ حرب الخليج، جعلت البعض من المحللين السعوديين يؤكد أنه بينما كان الوهابيون

---

(١٥) انظر: «المملكة العربية السعودية: من هم الإسلاميون،» تقرير المجموعة الدولية لإدارة الأزمات (٢١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٤)، ص ٥.

«بناة الدولة وحماتها كان الصحويون على عكس ذلك، أو بعبارة أخرى يمكن القول: إن التقليديين يطوّعون النصوص لحماية الدولة، وذلك على عكس الصحويين الذين يقومون بتطويع النصوص لهدمها»(١٦). كما صارت الحلقة السرورية في تاريخ الحركات الإسلامية السعودية التفسير السائد للتحول من السلفية الوهّابية المساندة للدولة إلى السلفية الجهادية المناهضة لها(١٧)، حيث تكون السرورية هي حلقة الوصل بين ابن عبد الوهاب وأسامة بن لادن.

ولعل العلاقة بين السروية والسلفية الجهادية يمكن أن توضحها أربع نقاط رئيسية، وهي:

١ ـ صورة سيد قطب: فهي واحدة سواء عند السرورية أو السلفية الجهادية، التي تمثل المرجعية النظرية للتكفيرية القتالية. فصورة ومكانة سيد قطب واحدة عند الجانبين، يصفه أيمن الظواهري في حديثه لهاني السباعي بقوله: «إنه تأثر أول ما تأثر بكتابات سيد قطب وحادثة الحكم بإعدامه (١٩٦٦). تأثر بمشروع هذا الرجل (قطب) من خلال القراءات والكتابات البليغة والوضوح في تشريح الواقع». يستطرد الظواهري واصفاً سيد قطب بأنه «مثل الطبيب الشرعي الذي يشرّح الجثة بمهنية وتقنية عالية وكأنه يعرفها بأدق تفاصيلها»(١٨)، وهو نفس ما نجده عند محمد سرور الذي يصف سيد قطب بقوله: «كان متجرداً لا يتعصب لمذهب من المذاهب، أو حزب من الأحزاب... لا أعرف كاتباً في العصر الحديث عرض مشكلات العصر كسيد قطب فقد كان أميناً في عرضها، وفي وضع الحلول المناسبة لعلاجها، وبعيداً عن الغلو.. كانت له جولات وصولات في شرح معاني «لا إله إلا الله محمد رسول الله، وتوضيح مدلولات الألوهية والتحذير من الشرك والنفاق»(١٩).

---

(١٦) محمد بن عبد اللطيف آل الشيخ، «بن لادن ودعوة محمد بن عبد الوهاب: التضاد،» **الحياة**، ٢١/٣/٢٠٠٢.

(١٧) فقد ألحى الأمير نايف بن عبد العزيز وزير الداخلية السعودي باللائمة بشكل رئيسي على جماعة الإخوان المسلمين محمّلاً إياها المسؤولية في معظم ما يعانيه العالم الإسلامي من عنف وتطرّف، قائلاً: «إن الإخوان هم أصل البلاء ومصدر كلّ المشكلات»، في: غراهام فولر، الجزيرة نت (٦ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٢).

(١٨) حوار مع هاني السباعي في: **الحياة**، ١/٩/٢٠٠٢ ـ ٤/٩/٢٠٠٢، ومنشور على موقع منبر التوحيد والجهاد وموقع مركز المقريزي الذي يديره هاني السباعي.

(١٩) انظر: محمد سرور بن نايف زين العابدين، **دراسات في السيرة النبوية** (كتاب إلكتروني)، ص ٣٢١.

٢ ـ إن السرورية في دمجها بين السلفية الوهّابية والحركية الإخوانية، نجحت في كسب الجماهير والكوادر نحوها، مما جعل الكثير من كوادر تنظيم القاعدة وبخاصة تنظيمها في جزيرة العرب، يدينون الكثير من الإجلال والتقدير لشيوخ السرورية؛ نجد هذا مثلاً في رسالتي يوسف العييري أول رئيس لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، ومنظّرها في ذات الوقت، إلى كلٍّ من الشيخين سفر الحوالي وسلمان العودة اللذين يمثلان رمزي السرورية في المملكة بتعبيرات الأستاذ والشيخ وإبداء التقدير والحب في الله، رغم أن الرسالتين أتيتا في سياق النقد[٢٠].

٣ ـ الميل إلى التكفير، فتعبيرات النظام الكفري والردة والزنادقة هي تعبيرات مشتركة وعلامة الممارسة الخطابية عند الفصيلين، ولكن الفارق أن الجهاديين امتدوا بقواعد التكفير نحو الخروج والمواجهة، بينما توقف الجناح المتشدد في السرورية عند الممارسة الخطابية لها.

٤ ـ عدم اتخاذ مواقف عنيفة من ممارسات القاعدة، سواء في المملكة أو في خارجها، فمثلاً يوافق د. ناصر العمر على ممارسات الزرقاوي والقاعديين في العراق، ولا يرى ثمة توقفاً على قتل المدنيين أو العزل، محيلاً الأمر كلّه إلى القائمين في العراق، حيث إنهم أدرى بها[٢١]، كما لم ير الشيخ محمد سرور وكذلك ناصر العمر وغيره خطأً لدى الإسلامية العنفية في الجزائر سوى استعجال النتائج، من دون التربية العلمية والسلفية الصحيحة.

ولكن يظل موقف السروريين قادراً على التواؤم والتورية، والتطور، ويتميز بالتركيز على نقطتين مهمتين أكثر من السلفية الجهادية هما:

ـ نقد الشيعة والكتابة المكثرة في هذا الاتجاه، وهو ما يعدّ اهتماماً رئيسياً لدى السرورية بدءاً من شيخهم محمد سرور إلى ناصر العمر الذي يعتبرهم شر من وطئ الحصى، وسفر الحوالي. ويعدّ أكثرهم اعتدالاً بدرجة ما في هذا الاتجاه الشيخ سلمان العودة، خاصة بعد ميله الاعتدالي بعد فترة

---

(٢٠) يوسف العييري هو أوّل رئيس لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وله بعض المؤلفات والكتيّبات الصغيرة، وقد قُتِلَ في اشتباكات أمنية مع قوّات الأمن السعودية عام ٢٠٠٥. والرسالتان منشورتان على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(٢١) «لقاء جريدة الرأي العام مع فضيلة الشيخ د. ناصر العمر،» موقع صيد الفوائد، <http://saaid.net/leqa/40.htm>.

سجنه، وهو ما تجلّى في بعض مواقفه من الداعية الشيعي السعودي الأشهر الشيخ حسن الصفار.

ـ نقد العلمانية والعلمانيين، فقد أدار السروريون والإخوان المسلمون معركة طويلة أثناء سنوات الثمانينيات حول الحداثة والعلمانية مع العلمانيين والليبراليين السعوديين، لا زالت قائمة، ينتهون فيها إلى تكفير وتخطئة الأخيرين ودعوة النظام السعودي والخليجي بعامة لمواجهتهم[٢٢].

بعد اهتزاز شرعية وشعبية المؤسسة الدينية الوهّابية الرسمية وجد النظام في اختلاف السروريين (الصحويين) مع السلفية الجهادية سبيلاً ممكناً ومطلوباً للتعاون، كما أخذ كلٌ من سلمان العودة وعائض القرني وسفر الحوالي (من رموز التيار السروري) بالتقليل من انتقاداتهم للحكومة، في حين أخذ النظام ينظر إليهم بطريقة أكثر تسامحاً. ونجح عائض القرني الذي تولى دوراً رسمياً في جمع ثلاثة من الوعّاظ المتشددين (وهم ناصر الفهد وعلي الخضير وأحمد الخالدي) وجعلهم يتراجعون، على شاشة التلفزيون الوطني، عن فتواهم التي كانت تحثّ المواطنين السعوديين على عدم مساعدة السلطات في القبض على جماعات الميليشيات المطاردة، إضافة إلى سحب اتهامهم للحكومة بالردّة عن الإسلام. وهناك آخرون مثل العودة حافظوا على إبقاء مسافة بينهم وبين نظام الحكم، ولكنهم شاركوا في مؤتمر الحوار الوطني الأول الذي رعاه وليّ العهد. خلال الحرب على العراق عام ٢٠٠٣ رفض متبنّو كلا التوجهين السابقين الدعوة إلى الجهاد، وحثّوا الشباب السعوديين على تجنب أي أعمال قد تعكر الأمن الداخلي[٢٣]. أما الحوالي فقد ظل متوتراً على عصبية خطابه المشدود، حيث اتسم بالنقد الشديد للنظام ـ ولكن ضمن حدود ـ ورفض حضور مؤتمر الحوار الوطني لمشاركة الشيعة فيه، وتناوب في تفهم دوافع الجهاديين تارةً، وشجب أعمالهم تارةً أخرى.

وفي هذه الحالة التي أكدت فيه السرورية معارضتها للسلفية الجهادية

---

(٢٢) Mamoun Fandy, *Saudi Arabia and the Politics of Dissent* (New York: Saint Martin's Press, 1999), p. 48.

(٢٣) قام العودة في آذار/ مارس ٢٠٠٣ بإعداد بيان بعنوان: «الجبهة الداخلية والتحدي الحالي: وجهة نظر قانونية» بيّن فيه أن الجهاد لا يمكن إعلانه إلا من قبل سلطات دينية مستقرة. انظر: <http://www.islamtoday.net>.

وللقاعدة، عارض الأخيرون تحول قادة جماعة الصحوة إلى الاعتدال، ووسموهم بكل الأوصاف الاتهامية من التراجع والجبن، إلى غير ذلك من أوصاف، كما أخذوا يدللون على تحولاتهم من كتبهم وتصريحاتهم السابقة قبل فترة التقارب مع النظام، التي ما زالت موجودة في كتبهم ورسائلهم، (كما يذكر يوسف العييري في رسالته لكلٍّ من العودة والحوالي)[٢٤].

ويكاد يجتمع السروريون على مقاومة أي إصلاح اجتماعي يتعلق بحقوق المرأة، خارج نطاق الشريعة والفقه الوهابي، كما اتسم رد وُعاظ جماعة الصحوة بالفزع تجاه اقتراحات بضرورة إعادة مراجعة أوضاع النساء. وكان حضور لبنى العليان (أغنى وأبرز سيدة أعمال سعودية) لمؤتمر جدة الاقتصادي بدون نقاب، إيذاناً بانطلاق ردود فعل عصبية من المؤسسة الدينية الرسمية وجماعة الصحوة[٢٥].

ورغم معارضة السروريين للإصلاح الاجتماعي فيما يتعلق بأوضاع المرأة بالخصوص، وكذلك معارضتهم وتحفظهم تجاه مشكل إصلاح مناهج التعليم في المملكة العربية السعودية، حيث انتشر كثير من الرؤى التي تراها بيئة خصبة للأفكار الإرهابية القاعدية، فإنهم (السروريون) ينشطون بدرجة أكبر في مواجهة أي عمليات إرهابية في المملكة العربية السعودية وفي معاركهم مع التيارات الأخرى، وبخاصة بقايا الجامية، كما يشاركون في الحراك السياسي الدائر في المملكة حول الإصلاح السياسي الذي يمثل لهم مساحات ممكنة للحركة والتجدد، بعد الانحسار الذي أصاب الحركة وقواعدها في التسعينيات من القرن الماضي، عقب حرب الخليج الأولى.

ثانياً: الجامية أو المدخلية في المملكة العربية السعودية (رد الفعل)

تنسب إلى الشيخ الراحل محمد أمان الله الجامي، وأحياناً لخليفته في زعامة هذا التيار ربيع بن هادي المدخلي، الذي تحول إلى هذا الفكر بعد أن

(٢٤) منشورتان على موقع منبر التوحيد والجهاد.

(٢٥) صرّح المفتي العام في السعودية، عبد العزيز الشيخ، بعد عدّة أيام من وقوع هذه الحوادث قائلاً: «لقد تتبّعنا ما حدث في مؤتمر جدّة الاقتصادي، ويجب علينا أن نشجب وندحض ذلك. . إني، تبعاً لذلك، أدين بأقصى قوّة ممكنة هذه التصرفات التي أعلن أنها ضدّ الشريعة السماوية وأحذّر من أنه سيكون لها عواقب وخيمة». انظر: **إيلاف** (٢٠ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٣). أيّد العودة المفتي العام، مع السعي في الوقت نفسه إلى تهدئة الأحوال والحثّ على عدم اتخاذ إجراءات مضادة للنساء.

كان مسؤولاً عن جماعة الإخوان المسلمين في المدينة المنورة، وتسمى أحياناً سلفية المدينة أو سلفية الطاعة. ومعلوم أن تسمية «الجامية» لم تأتِ من «التيار» نفسه؛ بل إنها تسمية جاءت من خارجه؛ وهي التسمية التي يرفضها عدد من رواد هذا «الاتجاه»؛ معتبرين أنها «لفظ تنفيري على دعوة الحق السلفية»[٢٦].

وكما صعدت وبرزت السرورية في أوج أزمة الخليج الثانية سنة ١٩٩٠، كذلك برز رد فعلها الجامي على يد الشيخ محمد أمان الله الجامي الذي مثّل مع شركائه في هذا التيار نقداً لاذعاً لمختلف الحركات الإسلامية، حتى من ثبت ثناؤه عليها في وقت سابق كجماعة التبليغ والدعوة، أو من انضم إليها بعضهم كالإخوان المسلمين التي كان ربيع بن هادي المدخلي أحد رموزها! وقد التحق بالجامي في البداية وفي نفس التوجه عدد من الشيوخ، كعبد العزيز العسكر وفريد المالكي وعبد اللطيف باشميل وصالح السحيمي، وربيع ومقبل بن هادي المدخلي، وكذلك سعد الحصين، ويمكن حساب عبد اللطيف التويجري، صاحب الكتاب الأشهر في نقد جماعة التبليغ والدعوة، على هذا التيار.

ولا يختلف تراث الجامي كثيراً عن الفكر الوهابي السائد في المملكة، ولكن الجامية لا تعتد بالمذاهب الفقهية. وللمحدث الراحل ناصر الدين الألباني، الذي قام بالتدريس كذلك في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تأثير خاص فيها، وإن تميز الجاميون بأنهم يتعاملون مع الأحاديث بشكل مجرد عن الآراء المذهبية السنّية، فما صح منها في معاييرهم وقياساتهم اعتمدوه، من دون أن يبالوا بأساسيات وأقوال أئمة المذاهب، والراجح من اختياراتهم[٢٧].

وفي الوقت الذي أفتى بعض العلماء الكبار، مثل الشيخين الراحلين عبد العزيز بن باز ومحمد العثيمين؛ بإمكانية الاستعانة بالقوات العسكرية الأمريكية لصد المخاطر الناجمة عن أزمة الخليج الثانية؛ كان هناك عدد من المشايخ الذين رفضوا الأمر واعتبروه مخالفاً لتعاليم الشريعة الإسلامية، مما يجعلهم

---

(٢٦) عبد العزيز بن ريس الريس، «الجامية والوهّابية والحشوية: ألقاب تنفيرية،» منتديات نور اليقين (شعبان ١٤٢٦هـ)، ص ١١.

(٢٧) محمد عبد الله ناب، «مشاحنات بين الجاميين والسروريين في السعودية،» **ايلاف** (٢٠ أيار/مايو ٢٠٠٥). <http//www.elaph.com/elaphweb/politics/2005/5/63497.htm>.

يمثلون دعماً معنوياً وفقهياً كبيراً لهذا التيار بحكم شرعينهم المؤسساتية والعلمية في صفوف طلاب العلم والتعليم السلفي، في وجه الجماعات النشطة بعد حرب الخليج.

وقد بدا أقطاب «الاتجاه الجامي» من المتحمسين للخيار الأول؛ مبررين ذلك بأن البلاد أصبحت أمام خيارين: «إما أن نواجه العدو بأنفسنا ولا قدرة لنا على ذلك، فعليه قد نخسر أنفسنا وأموالنا وأعراضنا، وإما أن نستعين بالقوات الأجنبية الأمريكية، فنخسر شيئاً من حطام الدنيا في مقابل إبقاء الأكثر، وأهم من ذلك حفظ الدين والنفس والعرض»[٢٨].

اهتم دعاة ومشايخ «الاتجاه الجامي» بمسألة الجرح والتعديل للدعوات والدعاة المعاصرين، سواء التاريخيين منهم كحسن البنّا مؤسس جماعة الإخوان، أو سيد قطب منظّر الفكر الجهادي والانقلابي، أو مؤسسي دعوة التبليغ الهندية أو غيرهم من المعاصرين كالقرضاوي وسفر الحوالي وسلمان العودة وغيرهم، واشتهر منهم في هذا السياق بشكل واضح الداعية والشيخ اليمني الراحل مقبل بن هادي الوادعي الذي ألّف العديد من الكتب في نقد مختلف الدعاة الإسلاميين المعاصرين. ونتيجة للجرأة التي ميّزت روّادها، وعدم التضييق عليهم من قبل الحكومة؛ انتشر «الاتجاه الجامي» بصورة ملحوظة في مناطق عدة من البلاد، ودول مجاورة أخرى كمصر واليمن، وكانت التسعينيات تمثل فترته الذهبية في المملكة.

ولكن بعد رحيل الجامي، ونظراً إلى شدة المدخلي والوادعي حتى على من يخالفونهم من تلامذتهم، انشقت الجامية إلى عدد من الأجنحة، فانشق فريق الحدادية الذي تزعمه محمود الحداد، وحدث انشقاق حاد في اليمن بين أبي الحسن المأربي ومقبل بن هادي الوادعي، كما قاد فالح الحربي انشقاقاً آخر داخل فضاء الجامية.

تبدو «الجامية» في تشكيلها أقرب إلى السلفية العلمية منها إلى الحركية، بسبب البعد الشرعي لدى مشايخهم، الذين ينتمون إلى مدرسة الحديث والاهتمام العقدي في دروسهم ووجود كثير من المنتسبين إليها من طلاب العلم الشرعي، ويصح وصفهم بسلفية الطاعة مع المؤسسة الدينية في السعودية

---

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١١ ــ ١٢.

وصبغته، أو سمته الحركية لا تأتي إلا من نقد التيارات الإسلامية الأخرى كالسروريين والإخوان وغيرهم.

تقوم الجامية على مجموعة من الأسس؛ من قبيل توظيف نصوص السمع والطاعة في تشريع وتبرير السلطة المطلقة للحاكم؛ واعتماد مفاهيم ملتبسة للجهاد، ورفض الفتنة، وتقسيم المسلمين إلى جماعات دينية، والجرح والتعديل للدعاة والدعوات، ورفض الخروج بغير إذن الحاكم. وهذا المفهوم هو الأثبت في السلفية والتراث السلفي من سواه، التي لم تتحول إلا فترات نادرة لفكرة الخروج ذاتها، في بعض فترات التدهور داخل المذهب الحنبلي وبعض فترات حياة شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته[٢٩].

من هنا تكرر تحذير فقهاء «الجامية» من «الجماعات الحزبية» كجماعة الإخوان المسلمين، ومن توظيف الجهاد أو الأعمال الخيرية لأغراض تكفيرية و«منحرفة»، واتسمت آراؤهم في شيوخ الحركات الإسلامية بالشدة والجرأة والتبديع غالباً.

ففي باب «تغيير المنكر»؛ يلحّ الشيخ محمد بن أمان بن علي الجامي على عدم تمييع هذه المهمة من خلال التحريم وتنفير الناس؛ ولذلك فهو ينصح الشباب بعدم التسرع في التكفير والتبديع والتضليل[٣٠]؛ ويؤكد حفظ الدرجات وعدم إنكار الفرد للمنكر باليد في غير سلطته[٣١]؛ وهذا أمر مهم إذا استحضرنا خطورة الفكر التكفيري، ورفضه لثقافة الحوار والاختلاف والتسامح، واتجاهه إلى العنف أحياناً لفرض قناعاته وأفكاره، أما فيما يتعلق بالسياسة التي يدعو إليها الاتجاه؛ فهي السياسة الشرعية؛ مع التشديد على رفض السياسة العصرية المخالفة لتعاليم الإسلام[٣٢].

---

(٢٩) في ذلك، انظر: مايكل كوك، **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**، ترجمة رضوان السيد وعبد الرحمن السالمي وعمار الجلاصي (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩).

(٣٠) محمد بن أمان بن علي الجامي، **٢٨ سؤالاً في الدعوة السلفية** (نسخة إلكترونية)، تفريغ محمد مصطفى الشامي، سلسلة تفريغات محاضرات؛ ١ (القدس: مكتبة المغرب الأقصى الإسلامية، ١٤٢٧هـ/ [٢٠٠٦م])، ص ١١، <http//www.akssa.info>.

(٣١) محمد بن أمان بن علي الجامي، **الأجوبة الذهبية على الأسئلة المنهجية** (نسخة إلكترونية)، تفريغ محمد مصطفى الشامي، سلسلة تفريغات محاضرات؛ ٣ (القدس: مكتبة المغرب الأقصى الإسلامية، ١٤٢٧هـ/ [٢٠٠٦م])، ص ١٤.

(٣٢) الجامي، **٢٨ سؤالاً في الدعوة السلفية**، ص ١٣.

ومن هذا المنطلق؛ فالسياسة التي يؤمن بها «التيار»، هي «السياسة الشرعية الهادئة الهادفة التي تعرف أين تضع الكلمات؛ فالسياسة هي التي تقدر مسؤولية الكلمة، والسياسي هو الذي يعرف كيف يدخل وكيف يخرج، وكيف ومتى يخاطب، ومتى يتكلم ومتى يمسك، ومن يعادي ومن يسالم؛ أما التهييج والسبّ واللعن والتكفير والتبديع فهذه سياسة هوجاء للجهّال»، ولذلك يعتبر الشيخ محمد أمان الجامي أن دارسي الشريعة هم الأولى من غيرهم من دارسي الهندسة والحقوق، بأن يوصفوا بالسياسة[٣٣].

ويذكر شيخ «الجامية» في سياق آخر أن «حكّام هذا البلد يعتبرون السلطة التنفيذية فقط وليس سلطة تشريعية»؛ ويضيف بأنه «لا توجد عندنا السلطة التشريعية ولا ينبغي أن توجد؛ بل لا يجوز لدى كل المسلمين أن توجد السلطة التشريعية التي تشرع مع الله»[٣٤].

وعن تقييمه للسرورية يشير إلى أنها تنسب إلى «محمد سرور زين العابدين» المعروف ـ بحسب رأي الشيخ ـ بعدائه لكتب التوحيد وعدائه لأهل التوحيد، ومعروف بتزهيده للشباب في كتب التوحيد، ومحاربته لكتب التوحيد»[٣٥]. ومن جهة أخرى؛ يعتبر الشيخ الجامي بأن «التمثيل حرام بإجماع أهل العلم، والأناشيد مشغلة»[٣٦].

ورفضاً للحزبية والبيعة وهياكل الحركات الإسلامية الجديدة، يرى أن السلفية «هي المفهوم الصحيح للإسلام»؛ أما الجماعات الأخرى سواء كانت حركات سياسية أو نزعات صوفية؛ فيعتقد بأنها أثرت في كثير من السذّج؛ فالحركات السياسية من منظوره «قامت بدعاية وغلفت دعوتها بغلاف إسلامي، وسيّست الدعوة تسييساً؛ فلبّست على الناس وأوهمت الناس أنها تدعو إلى الإسلام؛ وكل ما فعلت هذه الحركات السياسية مخالف للإسلام وليس من الإسلام في شيء»[٣٧].

---

(٣٣) محمد بن أمان بن علي الجامي، **قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية** (نسخة إلكترونية)، تفريغ محمد مصطفى الشامي، سلسلة تفريغات محاضرات؛ ٢ (القدس: مكتبة المغرب الأقصى الإسلامية، ١٤٢٧هـ/ [٢٠٠٦م])، ص ٧.

(٣٤) الجامي، **٢٨ سؤالاً في الدعوة السلفية**، ص ١٣.

(٣٥) الجامي، **الأجوبة الذهبية على الأسئلة المنهجية**، ص ١٤.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٣٧) الجامي، **قرة عيون السلفية بالإجابات على الأسئلة الكويتية**، ص ٦.

وفيما يتعلق بموقفهم من الجهاد؛ فيعتبرون أنه يكون مشروعاً كلما سخّر «لإعلاء كلمة الله، وحفظ دماء المسلمين وأعراضهم، فإذا كان القيام به يضرّ أكثر ممّا ينفع؛ فإنه يترك وذلك في حال الضعف؛ كما كان الحال من رسول الله (ﷺ)، لما كان في مكة فإنه لم يشرع له الجهاد لضعفه»[٣٨].

وحافظت الجامية دائماً على علاقات قوية مع المؤسسة الدينية، واستفادت من دعمها ورؤى رموزها، واقتربوا من عدد من مسؤوليها وعلمائها مثل الشيخ صالح الفوزان صاحب العديد من الفتاوى التحذيرية من (جماعة الإخوان) ومن (سيد قطب) الذي يعتبره أحدهم المبتدع الضال والمضل الأكبر في تاريخ الحركات الإسلامية المعاصرة، بدعوته للحاكمية وغيرها من القاموس الأصولي البعيد عن تأصيلات السلفية الأولى.

وكجزء من المعركة الإعلامية مع السروريين يتهم كل مسؤول ديني ضد الحزبية والتنظيمات الإسلامية في المملكة العربية السعودية بأنه جامي من باب التنفير، والعكس يتهم الجاميون من يشجع هؤلاء بأنه سروري.

(٣٨) الريس، «الجامية والوهّابية والحشوية: ألقاب تنفيرية،» ص ٢١.

٦٧ ـ الحركات الإسلامية في اليمن

نبيل البكيري

مقدمة

تُعد البيئة اليمنية واحدة من أخصب البيئات الاجتماعية لنمو الأفكار ونشوء الجماعات والمذاهب والتيارات قديماً وحديثاً، فعبر تاريخها الطويل كانت اليمن محط أنظار جميع دعاة المذاهب والفرق الإسلامية، والأديان السماوية يهودية أو مسيحية.

ربما ذلك لما يتميز به اليمني بأنه بطبيعته «متشيّع» للوافد إليه ضيفاً عابراً أو مقيماً من الأشخاص والأفكار، ربما كتعبير يعكس حقيقة ما عُرف عن اليمنيين واشتهروا به من كرمهم الزائد للضيف وحسن استقباله والترحاب به.

وهو ربما ما تجلى تاريخياً وانعكس بقيام دول ونشوء جماعات ودعوات عدة عبر التاريخ، ففي تاريخها الإسلامي، وفدت إليها الدعوة الإسماعيلية، والزيدية الهادوية وغيرها من المذاهب الإسلامية فقهية كالشافعية والحنفية والمالكية، أو عقائدية كالصوفية والإباضية.

وأما حديثاً، فقد تأسس على أرض اليمن أو وُجدت تفرعات ربما لكل التيارات والأحزاب السياسية والفكرية والدينية، في الوطن العربي، ابتداءاً بالإخوان المسلمين وجماعة التبليغ وحزب التحرير والسلفية بشقّيها الجهادي والعلمي، والتشيّع السياسي، كما نشأت ربما فروع لمعظم أحزاب ظهرت في الستينيات والسبعينيات في القرن الماضي من البعث والقومية والاشتراكية بشقيها الماركسي والعلمي، الماوية واللينينية.

هذه العلاقة التاريخية والحميمية بين اليمني والوافد من الأفكار

والأشخاص والتصورات هي التي لا زالت حاضرة اليوم وبقوة في ذهنيته، ولا زالت تؤثر كثيراً في مسار التطورات السياسية والاجتماعية والثقافية في حاضر اليمن مثلما شكّلت ماضية القريب والبعيد.

وإننا من خلال هذه المحاولة البحثية سنسلط الضوء على أهم جماعات تلك الأفكار الدينية التي سترسم حاضر اليمني ومستقبله، وخاصة بعد ثورة اليمنيين التي يعيشونها اليوم في ظل ما يطلقون عليه بالربيع العربي.

ولا شك أن أهم تلك الجماعات وكبراها جماعة الإخوان المسلمون، ربما تليها الجماعات السلفية التقليدية والحركية، والجهادية أو ما تعرف بـ «القاعدة»، والجماعات الزيدية، وأهمها الجماعة الحوثية حديثة النشأة والوجود، وحزبا الحق واتحاد القوى الشعبية، فضلاً عن جماعة الدعوة والتبليغ، وحزب التحرير ولاية اليمن، عدا عن جماعات التصوّف المختلفة.

سنقترب من خلال دراستنا هذه من هذه الجماعات لنبحث في نشأتها وبدايتها وأفكارها وخارطة مسارها التاريخي وانتشارها الجغرافي، وتأثيرها وعناصر قوتها وضعفها، وموقفها من المجال السياسي شؤونه وشجونه، علّنا نخرج برؤية واضحة وموضوعية عن الظاهرة الإسلامية في اليمن، وسنبدأ بحركة الإخوان المسلمين كبرى هذه الجماعات وأقدمها.

أولاً: الإخوان المسلمون في اليمن

تمثّل حركة الإخوان المسلمون[1] واحدة من أقدم وأكبر الحركات الإسلامية في اليمن، منذ تأسيسها في أربعينيات القرن الماضي، على يد مجموعة من الأساتذة المصريين العاملين في اليمن، والطلاب اليمنيين العائدين من الدراسة في مصر.

يميز الباحثون لتاريخ إخوان اليمن، ثلاث مراحل، مرّت بها الحركة منذ التأسيس وحتى اللحظة، المرحلة الأولى، وهي ما قبل ثورة ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢م، والمرحلة الثانية، ما بعد ثورة أيلول/ سبتمبر، والثالثة مرحلة ما بعد

(١) هناك بحث تفصيلي موسّع ضمن هذه الموسوعة عن حركة الإخوان المسلمين في اليمن، وإنما اقتصرت هنا على المرور بشكل سريع على أهم مراحل التأسيس والتطورات كمدخل لتلك الدراسة الشاملة التي أعدّها أحد الزملاء الباحثين في شؤون هذه الحركة.

قيام الوحدة اليمنية في أيار/مايو ١٩٩٠م، مرحلة ما عُرف بالتجمع اليمني للإصلاح.

فـ **المرحلة الأولى**، بدأت قُبيل قدوم المفكر الجزائري الفضيل الورتلاني[٢] إلى اليمن، كمبعوث خاص لمرشد الإخوان حسن البنّاء عام ١٩٤٧م، للإشراف على الحركة هناك، فضلاً عن مساعدة اليمنيين على إنجاح بوادر ثورة كانت تعتمل ضد سلطة الإمام يحيى حميد الدين، قُدّر لها أن تبدأ وتفشل في غضون شهر شباط/فبراير ١٩٤٨م.

لكن بفشل ثورة ١٩٤٨م الدستورية، ونجاح ولي العهد الإمام أحمد بسحق الثورة، كان الإخوان كغيرهم من الأحرار على موعد مع مصير سيئ حينها، توزعوا بين المنافي والسجون والإعدامات، فأُعدم كل من زيد الموشكي، ومحمد صالح المسمري، وحسين الكبسي، ونجا منهم محمد محمود الزبيري[٣] والفضيل الورتلاني اللذان غادرا اليمن.

---

(٢) الفضيل الورتلاني: مفكّر وداعية إصلاحي، من أعلام الجزائر. ومن أعلام جماعة الإخوان المسلمين. وُلِدَ الفضيل بن محمد بن حسين الورتلاني رحمه الله في بلدية بني ورتلان بولاية سطيف في الجزائر يوم ٢ حزيران/يونيو ١٩٠٠ لأسرة عريقة في العلم، والثقافة الإسلامية، حيث حفظ القرآن الكريم، ودَرَسَ مبادئ العربية والعلوم الشرعية، انتقل بعد ذلك إلى مدينة قسنطينة، عاصمة الشرق الجزائري، سنة ١٩٢٨ حيث دَرَس على يد الإمام عبد الحميد بن باديس، وأصبح منذ العام ١٩٣٢ مساعداً له في التدريس، ومتجوّلاً لصالح مجلة **الشهاب**. توجه عام ١٩٤٠ إلى القاهرة حيث آثر الانتساب إلى الأزهر، فحصل على شهادته العالمية في «كلية أصول الدين والشريعة الإسلامية» مواصلاً جهاده القومي الوطني، للتعريض بالاستعمار الفرنسي في الجزائر وخدمة «القضية الجزائرية»، وقضايا المسلمين عموماً، فأسّس عام ١٩٤٢ «اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر»، كما أسّس عام ١٩٤٤ «جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا»، ثم مكتب جمعية العلماء المسلمين في القاهرة عام ١٩٤٨ الذي استقبل فيه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عام ١٩٥٢، وقد صار عضواً في تنظيم حركة الإخوان المسلمين حتى اتّهم بالمشاركة في ما عُرِفَ في اليمن بالثورة الدستورية في شباط/فبراير ١٩٤٨، التي قُتِلَ فيها يحيى حميد الدين إمام اليمن (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨). فرّ، حينها، تاركاً اليمن حيث كان قد بعثه مرشد عام الإخوان الإمام حسن البنّا، لتفقّد واستكشاف وضعها ومناسبتها لتأسيس عمل دعوي لحركة الإخوان هناك التي كان قد سَبَقَ تأسيس عمل فيها، لكنه انتهى به الأمر إلى قيادة ثورة الدستور التي أُفشِلَت بعد شهر من قيامها.

(٣) محمد محمود الزبيري (١٩١٠ ـ ١٩٦٥)، هو كاتب ومفكّر وشاعر أُطلِقَ عليه لقب أبي الأحرار، لدوره الكبير في ثورات اليمن، وأحد أبرز أعلام حركة الإخوان في اليمن. تولّى مهام الحركة بعد عودته من منفاه الاختياري في باكستان، وإقامته في القاهرة، التي ظلّ فيها حتى قيام ثورة ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٦٢، ليعود بعدها إلى اليمن، ويتولّى وزارة المعارف، لكنه ما لبث أن خرج من الحكومة ولجأ إلى مناطق القبائل، احتجاجاً على ما أسماه انحراف الثورة عن أهدافها، بفعل التدخّل المصري الكبير في شؤون هذه الحكومة، وسعى إلى تشكيل جبهة معارضة كبيرة، تحت مسمى «حزب الله» ضد حكومة الرئيس عبد الله السلال، وسعى إلى عقد مؤتمرات معارضة كمؤتمري عمران ومؤتمر خمر، لكنه اغتيل قبل انعقاد مؤتمر خمر عام ١٩٦٥.

وتميزت الحركة في تلك المرحلة بنضج فكري كبير، ورؤية سياسية متقدمة، بطرحها لفكرة الدستور، فضلاً عن حضور فكرة الدولة في خطاب الحركة لتلك المرحلة بشكل كبير.

المرحلة الثانية، وهي الممتدة من بعد قيام ثورة ٢٦ أيلول/سبتمبر ١٩٦٢، وكان أبرز أعلامها القاضي محمد محمود الزبيري، الذي اغتيل في نيسان/إبريل ١٩٦٥، كما كان من أبرزهم أيضاً محمد عبده الخلافي[٤]، وعبد المجيد الزنداني[٥]. تميزت هذه المرحلة باندماج الحركة في الحياة السياسية، وتجنّب الصدام مع الأنظمة الحاكمة، التي عملت هي على احتوائهم، كما في عهد الرئيس إبراهيم محمد الحمدي.

خلال هذه الفترة، ركز الإخوان جلّ نشاطهم في المجالين، التربوي والدعوي، مع تخفيف حضورهم ونشاطهم السياسي، لذا عززوا تواجدهم في وزارتي التربية والتعليم والتوجيه والإرشاد، فكان من ثمرة ذلك، قرارا الرئيس الحمدي، بإنشاء الهيئة العامة للمعاهد العلمية وهيئة الدعوة والإرشاد، اللتين تسلّم الإخوان إدارتهما، فساعدهم ذلك على نشر أفكارهم وتمددهم تنظيمياً وثقافياً، لتنمو الحركة بشكل متسارع وكبير، لتصبح بمثابة التيار رقم واحد في الساحة اليمنية.

وكان من أهم نتائج هذه المرحلة وأكبر إنجازاتها بالنسبة إلى الحركة الإخوانية، بعد إسهامها في وضع دستور الجمهورية العربية اليمنية، هو إسهامها

---

(٤) محمد عبده الخلافي: مفكّر ومصلح يمني (١٩٣٧ ـ ١٩٦٩) أحد أبرز مؤسّسي جماعة الإخوان المسلمين اليمنية في مرحلتها الثانية بعد عودته من القاهرة، التي دَرَسَ فيها وأسَّسَ فيها ما عُرِفَ بالطليعة العربية الإسلامية، كمظلّة لعمله الحركي والدعوي وفق منهج جماعة الإخوان التي كانت تعيش مرحلة صدام مع نظام الرئيس عبد الناصر حينها، عاد إلى مسقط رأسه محافظة تعز وأسّس المركز الإسلامي، وعُيِّنَ مديراً عاماً لمكتب التربية فيها عام ١٩٦٦، واختير لعضوية المجلس الوطني وفي لجنة صياغة الدستور التي صاغت دستور الجمهورية العربية اليمنية. لقيَ حتفه في حادث مروري غامض وهو لا يزال في قمّة عطائه الحركي في منطقة يريم محافظة ذمار ١٩٦٩.

(٥) عبد المجيد الزنداني: داعية إسلامي وأحد أبرز مؤسّسي حركة الإخوان اليمنية، وهو مؤسّس جامعة الإيمان الشرعية باليمن، ومؤسّس الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسُّنة في مكّة المكرمة، ورئيس سابق لمجلس شورى «حزب التجمع اليمني للإصلاح». عاد إلى اليمن بعد قيام الثورة اليمنية قادماً من مصر، التي كان يدرس فيها الصيدلة التي لم يُنهها. تولّى مسؤولية الحركة الإخوانية بعد وفاة أ. محمد عبده الخلافي، حتى خروجه من اليمن إلى السعودية عام ١٩٧٥، حيث تولّى مسؤولية الحركة أ. ياسين عبد العزيز القباطي، الذي لا يزال حتى اللحظة مرشداً للحركة وعضواً في هيئة «حزب الإصلاح العليا».

في وضع مناهج التعليم المدرسي، التي تمكّنت من خلالها أن تسهم في رسم هوية المجتمع اليمني، الذي كان تتنازعه هويات مذهبية ومناطقية ضيقة.

ومما شهدته الحركة في تلك المرحلة، منذ بداية الثمانينيات حتى منتصفها، هو حروب المناطق الوسطى[٦] مع بداية عهد الرئيس علي صالح، التي كان للحركة دور كبير فيها، فضلاً عن دورهم الكبير في تشكيل ما عُرف بالمؤتمر الشعبي العام[٧] في ١٩٨٢، ووضع الميثاق الوطني.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي لا زالت مستمرة حتى كتابة هذا المبحث، وبدأت هذه المرحلة مع إعلان قيام الوحدة اليمنية، في ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٠، وإصدار دستور دولة الوحدة، الذي تضمّن إقراره بالتعددية السياسية والثقافية، وقيام نظام ديمقراطي. وفي هذه الفترة قرر الإخوان بعد حوار داخلي وخارجي طويل مع بعض القوى[٨] الاجتماعية والقبلية والتجارية، أن يخرج

---

(٦) حروب المناطق الوسطى: كانت بدافع فكرة توحيد اليمن بالقوة، التي كانت تراود قيادة الحزب والدولة في جنوب اليمن كثيراً بعد فشل حربين متتاليين مع حكومة شمال اليمن، بين عامي ١٩٧٢ و١٩٧٨، ولكن تلك الحروب كانت لا تحقق انتصاراً لأحد، بفعل التدخل الإقليمي والدولي لإيقافها. فعمدت قيادة الحزب والدولة بالجنوب إلى أسلوب حرب الجبهات، فدعموا يساريي شمال اليمن لتأسيس جبهة مسلّحة، أُطلِقَ عليها «الجبهة الوطنية»، ومدّوها بالمال والسلاح لإسقاط نظام صنعاء، بمبرّر توحيد اليمن تحت التوجّه اليساري للحزب الاشتراكي الذي كان مدعوماً من قِبَل المنظومة الاشتراكية وحلف وارسو، فتصدّى الإخوان المسلمون لهذه الجبهة بقوة، مدفوعين برعب تلك المرحلة، التي تزامنت مع الجهاد الأفغاني وسيطرة حرب القطبين على أجواء تلك المرحلة، فكانت الجبهة الوطنية والحزب الاشتراكي تمثّل للإخوان امتداداً للوجود السوفياتي في كابل، في ظلّ دعم أمريكي بغطاء سعودي لنظام الجمهورية العربية اليمنية الضعيف، للقضاء على الجبهة الوطنية، التي شكّل الإخوان بموازاتها الجبهة الإسلامية، التي خاضت حرباً توّجت بالتفاوض السياسي الذي بموجبه انضمّت الجبهة إلى السلطة، شريطة إعلان وقف الحرب.

(٧) تأسّس المؤتمر الشعبي العام الحاكم في آب/أغسطس ١٩٨٢، كإطار سياسي فكري جامع لكلّ الفرقاء السياسيين، الذين كانوا يعملون في السرّ، كالناصريين والبعثيين والإسلاميين والقوميين واليساريين، ليكون بمثابة مظلّة جامعة لكل الأحزاب، كخطوة لاحتوائها، وجعلها تحت نظر الرقيب السياسي. وبعد قيام الوحدة اليمنية، خَرَجَ كلّ الفرقاء، ليعلن كلّ تيار عن نفسه في حزب سياسي مستقل، وبقي المؤتمر حزباً للرئيس صالح، ومن تبقّى معه من المستقلين وأصحاب المصالح، كبعض شيوخ القبائل والتجار والتكنوقراط.

(٨) القوى القبلية، وتمثّلت بضمّ عدد من شيوخ القبائل اليمنية، وخاصة الشيخ عبد الله بن حسين الأحمر شيخ قبيلة حاشد، التي تمثل الثقل الأكبر في نظام الحكم منذ صعود الرئيس صالح للسلطة، وكان الشيخ الأحمر حليفاً قوياً للإخوان منذ أيام أ. محمد محمود الزبيري، وحتى وفاة هذا الشيخ عبد الله الأحمر في نهاية كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٨، وظلّ على مدى عقدين رئيساً للهيئة العليا للتجمع اليمني للإصلاح، لما يقارب أربع دورات، في مخالفة صريحة للنظام الأساسي للحزب الذي لا يسمح باستمرار أيٍّ من قياداته في منصبه أكثر من ثلاث دورات.

ذلك الحوار بتشكيل حزب سياسي، يكون واجه سياسية للإخوان، فأُعلن عن تشكيل التجمع اليمني للإصلاح في ١١ أيلول/سبتمبر ١٩٩٠.

شارك الإصلاح في كل الدورات الانتخابية، ليسجل حضوراً كبيراً، حيث احتل في انتخابات نيسان/أبريل ١٩٩٣ المرتبة الثانية بعد حزب المؤتمر الشعبي، وشارك في تشكيل الحكومة على ضوء تلك النتائج، لكن ما لبث الوضع أن تغير نتيجة خروج الحزب الاشتراكي من المشهد السياسي بفعل نتائج حرب صيف ١٩٩٤[٩]، التي انتهت بهزيمة الاشتراكي، التي كانت تعني أن الإصلاحيين في طريقهم إلى نفس المصير الإقصائي من قبل نظام الرئيس صالح.

لكن التحول الكبير في فكر الإصلاح السياسي، حدث بعد انتخابات ١٩٩٧، التي غاب عنها الاشتراكي، وقاطعتها بقية الأحزاب، ممثلاً بتلك النقلة النوعية في التفكير الذي حول نظرة العداء والصراع بين الاشتراكي والإصلاح إلى نظرة الشراكة والتحالف الوطني، الذي تم تدشينه بإعلان ما عُرف بتكتل أحزاب اللقاء المشترك، الذي يُعد التجربة الأولى عربياً.

موقف حزب الإصلاح من الثورة اليمنية كما هو موقفه من ثورات الربيع العربي. لكن لا يخفى على المراقب أن حزب الإصلاح، كان مرتبكاً في

---

(٩) بعد إعلان الوحدة، تمّ الإعلان عن فترة انتقالية للحكم، يتمّ خلالها إعادة هيكلة الجيشين والأجهزة الأمنية والمدنية، في كِلا الشطرين، وإعادة دمجها، على أن يتمّ بعد ذلك إجراء انتخابات برلمانية، وهو ما تمّ فعلاً، لكن من دون أن تحقّق الفترة الانتقالية هدفها في إعادة ترتيب أجهزة الدولة ودمجها في جهاز واحد. جرت الانتخابات عام ١٩٩٣، التي كانت، بحسب المراقبين، الأكثر نزاهةً، لكن الذي حدث أن الحزب الاشتراكي لم يحصل على مرتبة متقدمة كما كان يأمل، ليأتي ترتيبه بعد حزب الإصلاح الإسلامي، فضلاً عن أنّ كثيراً من القضايا التي تمّ التوقيع عليها لم يتمّ تنفيذها، كهيكلة الجيش وسحبه من المدن. وكذا قضايا الانفلات الأمني الذي راح ضحيته عدد كبير من قيادات الحزب الاشتراكي، ممّا عقّد الأجواء ليقرّر نائب الرئيس وأمين عام الحزب الاشتراكي علي سالم البيض، فشل تنفيذ وثيقة العهد والاتفاق، التي تمّ التوقيع عليها من قِبَل الطرفين الرئيس علي صالح ونائبه علي سالم، برعاية الملك الأردني الحسين بن طلال، في ١١ شباط/فبراير ١٩٩٤، ليمثّل فشل التنفيذ سبباً لاشتعال حرب صيف ١٩٩٤، التي استمرّت شهرين، انتهت بهزيمة الحزب الاشتراكي، الذي كان قد أعلن الانفصال، قبل نهاية الحرب التي انتهت بهزيمة الاشتراكي وخروجه من مربّع توازن القوى السياسية والحزبية في المشهد السياسي اليمني، ممّا أدّى إلى إفراغ العملية السياسية والديمقراطية من مضمونها بسيطرة الرئيس صالح وحزبه على هذا المشهد طوال العشرين سنة الماضية، بعد أن أقصى حلفاءه في حزب الإصلاح الإسلامي، الذي تحوّل من حزب مشارك في السلطة إلى حزب معارض، حتى الآن لحظة قيام الثورة الشعبية السلمية ضمن ثورات الربيع العربي ٢٠١١.

موضوع الثورة، وأن شبابه الذين خرجوا مبكراً جرّوه إلى ساحات الثورة ليتصدّر مشهدها بقوة، بل غدا كأنه هو صاحب الثورة المتفرد بها والمهيمن عليها.

ثانياً: الجماعات السلفية في اليمن

١ ـ جماعة جمعية الحكمة اليمانية

نشأت هذه الجماعة السلفية مع بداية عقد التسعينيات كردة فعل أولية على الأفكار السلفية المتشددة التي يحملها الشيخ مقبل بن هادي الوادعي[١٠] حول عدد من المسائل، في مقدمتها مسألة تأسيس الجمعيات الخيرية التي كان يرى فيها الشيخ مقبل بأنها من قبيل العمل الحزبي المحرم برأيه[١١]. ففي نهاية عام ١٩٩٠، كان الاتفاق من قبل عدد من تلامذة الشيخ، في مقدمتهم الشيخ محمد المهدي والشيخ عبد المجيد الريمي والشيخ عقيل المقطري وعبد العزيز الدبعي، على الإعلان عن تأسيس «جمعية الحكمة اليمانية» في ١/٣/١٤١١هـ الموافق ٢١/٨/ ١٩٩٠م، كإطار عام يضم شتات السلفيين الذين ضاقوا بأفكار الشيخ مقبل المتشددة.

لا يخرج المنهج التربوي والفكري لمدرسة جمعية الحكمة اليمانية في جوهره في بدايات مرحلة التأسيس ـ على وجه الخصوص ـ عن الاتجاه السائد في بلاد الحرمين بالعربية السعودية، حيث التركيز على مباحث التوحيد الشهيرة في هذه المدرسة، من ألوهية وربوبية، وأسماء وصفات، مع تركيز بيّن على مبحث الألوهية، والموقف الحدّي مع المخالف، حتى في إطار المدرسة السنيّة ذاتها.

وتتموضع هذه الجمعية جغرافياً بشكل أساسي في محافظة تعز حيث مقرها

---

(١٠) مقبل بن هادي الوادعي (١٩٣٥ ـ ١٩٩٩): هو مؤسّس الدعوة السلفية في اليمن، التي عاد إليها مع نهاية سبعينيات القرن الماضي، قادماً من المملكة العربية السعودية، عقب حادثة جماعة جُهيمان الشهيرة التي أقتحم فيها الحرم المكي، عام ١٩٧٩، وعاد مؤسساً لمعهد دماج للحديث، الذي يُعَدُّ نواة الدعوة السلفية كلّها، حيث تخرّج ودَرَسَ فيه عدد من مشايخ الدعوة السلفية الذين انشقّوا عن الشيخ مقبل مؤسسين جماعات سلفية أخرى مثل جماعة الحكمة والإحسان، وجماعة محمد الإمام والمأربي والوصابي وغيرهم، توفّي الشيخ مقبل ليخلفه الشيخ يحيى الحجوري في إمامة دار الحديث بدماج، الواقع في محافظة صعدة بالقرب من الحدود الجنوبية للعربية السعودية.

(١١) نبيل البكيري، «السلفية اليمنية،» إسلام أون لاين.

الرئيسي، وكذا محافظة إب، حيث يمثلها الشيخ محمد المهدي، فأمانة العاصمة، فضلاً عن فروع لها في كلٍّ من حضرموت حيث يمثلها هناك الشيخ أحمد المعلم، وكذا عدن والحديدة وبعض المحافظات ذات المذهب الشافعي.

تحصر المؤسسة عملها في الجانب الخيري والدعوي بحسب أدبياتها المنشورة من خلال جمعية الحكمة اليمانية الخيرية، وكان لها عدد من المراكز العلمية التي كانت تعمل من خلالها على استقطاب الشباب وإعدادهم شرعياً ليتم بعد ذلك توزيعهم في مساجد كانت تقوم بإنشائها على نفقاتها الخاصة من أجل نشر ما تسميه الجمعية بالعقيدة الصحيحة.

وكان أشهر هذه المراكز هو معهد الفرقان للعلوم الشرعية في تعز، الذي ضُم كغيره من المراكز الأخرى إلى إطار التعليم الحكومي بعد عام ٢٠٠٢ عند تفعيل قانون التعليم الذي أُجّل النظر فيها منذ صياغته في ١٩٩٢ عقب قيام الوحدة اليمنية إلى ما بعد أحداث الـ ١١ أيلول/سبتمبر.

تمتلك الجمعية مركزاً للبحوث والدراسات الشرعية، وهو «مركز الكلمة الطيبة» في صنعاء، الذي يصدر بدوره مجلة **المنتدى** الدورية، التي يرأس مجلس إدارتها أ. عمر عبده قائد، ويرأس تحريرها أ. الخضر الشيباني.

للجمعية علاقة تواصل جيدة بجمعية إحياء التراث الكويتية الخيرية، وهو ما يظهر من خلال العلاقة الفكرية المتناغمة، وهو ما يعني هنا أيضاً أن هذه العلاقة الفكرية المعلنة هي مدخل إلى علاقة مالية بين الطرفين، حيث تعتمد الحكمة في جزء كبير من تمويلها المالي في مشاريعها على جمعية إحياء التراث.

على المستوى الفكري تعد هذه الجماعة أكثر انفتاحاً تجاه التيارات الإسلامية الأخرى، وخاصة تيار الإخوان في الإصلاح، وتبدي تناغماً سريعاً مع المتغيرات السياسية والفكرية كموضوع الديمقراطية الذي كانت تُكفّره من قبل هذه الجماعة كما هو الحال لدى التيار السلفي العام، وتبدي هذه الجماعة اهتماماً ما بقضايا المسلمين، وخاصة قضية فلسطين، وذلك من خلال خطابها الإعلامي.

لهذه الجماعة موقف واضح من الثورة اليمنية السلمية وكل ثورات الربيع العربي، باستثناء موقفها مما يحدث في مملكة البحرين، إذ لا يختلف موقفها

كثيراً عن موقف جماعة الإخوان ممثلة في حزب التجمع اليمني للإصلاح.

٢ ـ جماعة جمعية الإحسان الخيرية (السروريون)

خرجت هذه الجماعة من رحم جمعية الحكمة اليمانية بعد عامين من التأسيس، أي في العام ١٩٩٢ على إثر خلاف(١٢) بين المؤسسين حول عدد من القضايا التي كان في مقدمتها بحسب المنشقين التبعية الكاملة فكرياً لتيار الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق(١٣) وجمعيته إحياء التراث الكويتية.

تُعدُّ جماعة الإحسان امتداداً فكرياً لما بات يُعرف في أوساط الإسلاميين بالتيار السروري(١٤)، حيث ترتبط جمعية الإحسان مالياً وفكرياً بجماعة المنتدى الإسلامي في لندن الذي يُعَدُّ بمثابة القيادة المركزية لهذه الجماعة، التي تمتلك مقدرات مالية كبيرة من خلال عدد من الاستثمارات فضلاً عن التبرعات التي تحول لصالح مشاريع هذا المنتدى الذي يصدر عنه إعلامياً مجلة **البيان** اللندنية الشهيرة التي تعد بمثابة الناطق الرسمي باسم هذا التيار، فضلاً عن مجلة **الجمعة** الناطقة بالإنكليزية.

---

(١٢) ترتكز نقاط الخلاف التي أدّت إلى هذا الانقسام في مسألة التعامل مع الأنظمة الحاكمة، وخاصة الأنظمة الديمقراطية كما هو الحال في اليمن، التي كانت تُعَدُّ مسألةً جوهريةً في مسألة الانشقاق هذا، فضلاً عن قضايا الانتخابات والقول بجوازها وشرعية المشاركة فيها، أو تأييد من يقول بها كالإخوان في الإصلاح الذين كان يُبدي تيار الحكمة تعاطفاً ما معهم، وكان من أبرز المنشقّين عن الحكمة لتأسيس الإحسان الشيخان عبد المجيد الريمي والشيخ محمد بن موسى العامري البيضاني صهر الشيخ الوادعي ومؤلف كتاب **الشيخ الوادعي مواقفه العلمية ورؤاه الفقهية**.

(١٣) عبد الرحمن عبد الخالق اليوسف: داعية مصري (١٩٣٩م ـ) مُقيم في الكويت. دَرَسَ في الجامعة الإسلامية في المدينة المنوّرة، ويُعَدُّ المؤصّل الأول لفكرة العمل الجماعي والسياسي عند السلفيين، الذين كانوا يحرّمون ذلك، وهو صاحب تأسيس تيار سلفي يرى بأهمية القبول بآلية العمل السياسي تحت مظلّة الديمقراطية والانتخابات والتعددية السياسية، تلك المنظّمة التي يكفّرها التيار السلفي التقليدي، ويُعَدُّ تيار عبد الرحمن عبد الخالق، بمثابة التيار السلفي الأول قبولاً وخوضاً للعمل السياسي، كما هو حاصل في كلٍّ من الكويت والبحرين.

(١٤) يُنسَب تيار السرورية إلى الشيخ السوري الإخواني السابق محمد بن نايف زين العابدين بن سرور، الذي أنشقّ عن الإخوان وغادر سورية إلى الإقامة في المملكة العربية السعودية، مع بداية ستينيات القرن الماضي، حيث عمل هناك مدرساً لمادّة الرياضيات في معهد بريدة الثانوي. يُعَدُّ سرور صاحب فكرة مزج حركية الإخوان بنقاء عقيدة السلف، وهو اليوم مسؤول عن تيّار حركي سلفي يُدعى السرورية، وإن كان سرور ينفي حقيقة هذه التسمية. أسّس الشيخ مركز برمنغهام لدراسة السنّة، الذي كان يصدر عنه **مجلة السنّة**، بداية تسعينيات القرن الماضي، يقيم حالياً في الأردن، بعد مغادرته لندن عام ٢٠٠٣.

لجماعة الإحسان مركز دراسات في صنعاء هو «مركز الجزيرة للدراسات والبحوث»، وكان يصدر في البداية صحيفة **الرشد** التي لم تستمر طويلاً في الصدور، وتوقفت بعد أربعة أشهر من إصدارها ٢٠٠٧، لكنها عاودت الصدور بداية هذا العام ٢٠١١ من حضرموت كصحيفة أهلية خاصة. ولمركز الجزيرة إصدارات أخرى غير منتظمة، فضلاً عن إقامة بعض الحلقات النقاشية.

تدير الجمعية عدداً من المشاريع والمؤسسات العلمية، أبرزها مركز الدعوة العلمي في صنعاء الذي تم إخضاعه للإشراف الحكومي بموجب قانون التعليم، وكذا تتبع الجماعة جامعة الأندلس الأهلية، فضلاً عن مركز وجمعية الصديق التي يدبرها الشيخان محمد حسان والشيخ محمد الوادعي.

للجماعة جملة محددات فكرية تميزها من جماعة الحكمة التي تتمثل بحدّية طرحها الفكري المفاصل لكلّ ما هو قائم من أفكار سياسية كالديمقراطية والانتخابات والتعددية السياسية، وهذا الطرح يقرّبها كثيراً من طرح القاعدة الجهادي مع فارق بسيط جداً متمثل بإعلان القاعدة لأفكارها والعمل على إنزالها على أرض الواقع بما تتبناه من أعمال قتالية في سبيل سعيها إلى ترجمة هذه الأفكار، بعكس التيار السروري الذي يرى أن الوقت ليس ملائماً لترجمة هذه الأفكار على أرض الواقع[١٥].

ومن هنا ربما لم نر لهذه الجماعة موقفاً واضحاً من مسألة الثورة اليمنية السلمية أو غيرها من ثورات الربيع العربي، إذ لم تتبن هذه الجماعة أو أيٌّ من شيوخها موقفاً ما يساند أو يدعم هذه الثورة، بل الأغرب هو أن أحد شيوخها وهو الشيخ عبد المجيد الريمي، حرر رداً طويلاً يرد به على رأي مؤسس هذه الجماعة الشيخ محمد زين العابدين بن سرور، الذي يرى وجوب دعم هذه الثورات.

٣ ـ الجماعات السلفية التقليدية

الجماعات السلفية في اليمن خرجت كلها من رحم هذه الجماعة الأم، وهي جماعة الشيخ مقبل بن هادي الوادعي، فتميز بخروج كلٍّ من الحكمة والإحسان ما يُطلق عليه بالتيار السلفي الحركي، ليظل هنا التيار السلفي

(١٥) نبيل البكيري، «خارطة الجماعات السلفية في اليمن،» إسلام أون لاين (بتصرّف).

التقليدي الذي بات يمثله اليوم عدد من الجماعات السلفية الصغيرة، كجماعة دماج بقيادة الشيخ يحيى الحجوري، وجماعة محمد الإمام في معبر بمحافظة ذمار، وجماعة محمد بن عبد الوهاب الوصابي في الحديدة، والشيخ البُرعي في إب والشيخ العدني في لحج، والمأربي أبو الحسن المصري في محافظة مأرب.

بيد أن هذه الجماعة الأخيرة التابعة لأبي الحسن المصري تعيش تحولات فكرية كبيرة في طريقها إلى التحول واللحاق بالعمل المؤسسي على غرار الحكمة والإحسان، وخاصة بعد الصراع المحتدم بين المأربي من جهة، والحجوري ومحمد الإمام ومحمد الوصابي من جهة أخرى، وشروع الشيخ أبي الحسن بتأسيس جمعية البراء الخيرية وإصدارها مجلة البراء المتقطعة الصدور.

وتُعد هذه المجاميع السلفية نخبوية وعديمة الجماهير والتأثير الشعبي نتيجة ما تعيشه من صراع بيني محتدم مع بعضها البعض، أو ضد الجماعات الأخرى كالحكمة والإحسان أو بقية الإسلاميين، حيث يتمحور نشاط هذه الجماعات بشكل مكثف على سلسلة من النقد الدائم الذي خرج عن معناه العلمي كثيراً ليصبح مجرد خلافات شخصية بحتة يتم استغلالها من قبل أجهزة أمنية معينة وقتما تريد أن تحقق شيئاً ما.

فكرياً لا تقبل هذه الجماعات بالآخر المختلف معه في الرأي في إطار الجماعة نفسها، فكيف بالآخر المختلف معه فقهياً، أو الآخر البعيد المختلف معه ديناً وعقيدة. وترتكز هذه الجماعات على جملة أفكار تكفيرية، رغم نفيهم التكفير من قبلهم، لكن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها أن هذه الجماعات بأفكارها تمثل بيئة خصبة للتكفير والمفاصلة مع المجتمع.

من المفارقات في هذه الجماعات هو تكفير هذه الجماعات للنظام الجمهوري والدستور الذي تعدّه كفراً وخروجاً على شرع الله مقصوراً بالقرآن والسنّة النبوية، وتكفر الديمقراطية، والحزبية، في الوقت الذي ترى فيه القائمين على هذا النظام كرئيس الجمهورية ولياً لأمر المسلمين، رغم تكفيرها لشكل نظامه الجمهورية الحاكم، ولصيغته الديمقراطية.

أما بخصوص الموقف من ثورات الربيع العربي، فتُعدّ هذه الجماعات السلفية التقليدية بمثابة ورقة الشرعية الدينية الوحيدة التي لا تزال في أيدي

الأنظمة الحاكمة، حيث إن لهذه الجماعات رأياً واضحاً في الثورة مطلقاً، كونهم يرون في أي ثورة كانت، خروجاً حراماً ضد ولي الأمر «الحاكم المسلم»، وأن هذا الخروج «فتنة» بحسب مفهوم عقيدة «طاعة ولي الأمر» التي تستوجب تكفير الخارجين على الحكّام بالمطلق، ما لم يروا في الحاكم كفراً بواحاً[١٦].

٤ ـ السلفية الجهادية «القاعدة»

السلفية الجهادية أو ما بات يُطلق عليها بالقاعدة، في اليمن[١٧] تعود فكرة نشأتها إلى «فترة مبكرة سابقة لفترة تأسيس التنظيم بصيغته العالمية الحالية التي أعلن عنها في شباط/فبراير ١٩٩٨ أي قبل هذا التأريخ بأكثر من تسع سنوات، وهي فترة الجهاد الأفغاني، الذي كان الشيخ أسامة بن لادن[١٨] أبرز قيادييه.

ويُعَدُّ الجهادي أبو مصعب السوري[١٩]، أبرز المنظّرين الجهاديين، لتنظيم القاعدة، في مسألة اعتبار اليمن أنسب مكان للتنظيم. وكان أبو مصعب، أهم المقربين من زعيم التنظيم أسامة بن لادن، الذي لديه هو الآخر رؤية خاصة

---

(١٦) شاركت جماعات هذا التيار التقليدي بإصدار فتوى مؤيّدة للرئيس علي صالح ضدّ الثورة التي قامت ضدّه، وحرّضوه فيها على قتل الثوار الذين تصفهم فتواهم بالخوارج، انطلاقاً من موقف هذه الجماعة المعروف بتحريم الخروج على الحكّام ولو كانوا ظلمة وجائرين في حقّ شعوبهم، مستندين إلى حديث تحريم الخروج الذي ثار حول صحته جدل كبير.

(١٧) نبيل البكيري، «تاريخ القاعدة في اليمن،» منبر الحرية (كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٩).

(١٨) أسامة بن لادن: هو أسامة بن محمد بن عوض بن لادن، ولد في ٨ شعبان ١٣٧٦هـ الموافق فيه ١٠ آذار/مارس ١٩٥٧، تمّ اغتياله يوم الاثنين ٢٨ جمادي الأولى ١٤٣٢هـ الموافق فيه ٢ أيار/مايو ٢٠١١، من قِبَل وحدة كوماندوس أمريكية خاصة، بعد سنوات من تعقّبه ومطاردته. وأسامة هو نجل الملياردير السعودي الحضرمي محمد بن عوض بن لادن. وترتيب أسامة بين إخوانه وأخواته هو ١٧ من أصل ٥٢ أخاً وأختاً. دَرَسَ في جامعة الملك عبد العزيز في جدّة وتخرّج ببكالوريوس في الاقتصاد ليتولّى إدارة أعمال شركة بن لادن. ترك أبوه ثروة تقدّر بـ ٩٠٠ مليون دولار فمكّنته ثروته وعلاقاته من تحقيق أهدافه في دعم المجاهدين الأفغان ضدّ الغزو السوفياتي لأفغانستان. وهو مؤسّس وزعيم تنظيم القاعدة الدولي، في شباط/فبراير ١٩٩٨، تحت مسمّى «الجبهة الإسلامية العالمية لمحاربة اليهود والنصارى»، الذي كان قبل هذا التاريخ، عبارة عن تيار سلفي جهادي تأسّس إبّان فترة الجهاد الأفغاني في أفغانستان عام ١٩٨٨، فيما عُرِفَ إعلامياً بعد الاجتياح الأمريكي لأفغانستان عام ٢٠٠٣، بتنظيم القاعدة. انظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة (بتصرّف).

(١٩) هو عمر عبد الحكيم، كنيته أبو مصعب، كان يُلَقَّب حركياً بمصطفى ست مريم، سوري الجنسية، صاحب كتاب **مسؤولية أهل اليمن تجاه مقدسات المسلمين وثرواتهم** وكتاب **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية**، وله عدد من الكتب في الشأن الجهادي، تمّ اعتقاله من قِبَل المخابرات الباكستانية عام ٢٠٠٥.

تجاه اليمن، عمل أبو مصعب على تأصيلها دينياً وفكرياً من خلال كتابه «مسؤولية اليمنيين»[٢٠].

ومن خلال تتبع مراحل الاهتمام القاعدي باليمن يتضح لنا أنها تنقسم إلى ثلاث مراحل، تبدأ **الأولى** منذ ما قبل قيام الوحدة اليمنية أيار/مايو ١٩٩٠، ولكنها أجلت إلى فترة ما بعد تحقيق الوحدة حتى عام ١٩٩٤ الذي شهد حرباً طاحنة بين الحزب الاشتراكي اليمني وحليفه في تحقيق الوحدة المؤتمر الشعبي العام.

وتمتد هذه المرحلة إلى ما قبل قيام الوحدة اليمنية، ولكن ظرف وتحضيرات الإعلان عن قيام الوحدة بين شطري اليمن حينها، ساهما في تأخير مبادرة[٢١] الشيخ أسامة وخطته بالسعي نحو إعلان الجهاد في الجنوب اليمني التي كان يعدُّ لها، العدّة، ولم يبق إلا مرحلة التنفيذ وهي التي تأجلت لاحقاً إلى ما بعد إعلان قيام الوحدة اليمن في ٢٢ أيار/مايو ١٩٩٠.

وتعد هذه المرحلة هامة بالنسبة إلى القاعدة التي كانت تبلور حينها فكرة كفرية دستور دولة الوحدة، وكفرية الدولة التي تعمل به، ومن ثم وجوب مقاتلة هذه الدولة ورئيسها وهو ما يمكن تمييزه هنا بتحول المشروع الجهادي لدي بن لادن من إسقاط نظام جنوب اليمن الماركسي إلى مشروع الاستيلاء على اليمن الموحدة كلها بفعل هذا الدافع الشرعي الذي توفر من خلال كفرية هذه الحكومة.

أما المرحلة **الثانية** فهي تمتد من عام ١٩٩٤ حتى ٢٠٠٦، وخلال هذه المرحلة تم الإعلان عن تدشين مرحلة الجهاد العالمي تحت مسمّى «الجبهة الإسلامية العالمية لمقاتلة اليهود والصليبيين» في شباط/فبراير ١٩٩٨، وهي ما تعرف اليوم بالقاعدة والتي أعلن عنها من خلال إعلان انضمام جماعة الجهاد

---

(٢٠) يُعَدُّ كتاب **مسؤولية اليمنيين وواجبهم تجاه مقدسات المسلمين وثرواتهم** بالنسبة إلى تنظيم القاعدة أساس «رؤيتها الجيوسياسية» تجاه اليمن، والاهتمام الزائد بها من قِبَل القاعدة. ومن خلال قراءة أهم محاور هذا الكتاب الذي بُني على استنتاجاته التي ارتكزت على عدّة عوامل، يأتي العامل الديني في مقدّمتها، الذي تمثّل بعدد من الأحاديث والبشارات النبويّة المتعلّقة باليمن والتي تجعل من اليمن بمثابة المنطلق الرئيسي للجهاد، فضلاً عن عامل الموقع الجغرافي الاستراتيجي لليمن، وكذا العامل الديمغرافي الذي يميّز اليمن بكثرة سكّانها وخاصة في الفئة العمرية الشابة التي يتراوح أعمار شبابها بين الخامسة عشرة والثلاثين عاماً. كل هذه العوامل جعلت من اليمن محطّ اهتمام القاعدة الأول.

(٢١) وبحسب القيادي الجهادي والمنظّر أبي مصعب في كتابه الإلكتروني **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية** الصادر في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٤، فإن المشروع الجهادي للشيخ أسامة كان يقتضي إحداث حركة جهادية كبرى في جنوب اليمن وخاصة بعد ضعف وتضعضع جمهورية الرفاق الاشتراكية بعد صراعهم الدامي في كانون الثاني/يناير ١٩٨٦.

المصرية بقيادة د. المصري، (الذي خلف أسامة بن لادن في قيادة القاعدة) مع مجاميع الجهاديين تحت إمرة الشيخ أسامة بن لادن الذين تم إعدادهم بعد انتهاء الجهاد الأفغاني بانسحاب السوفيات من أفغانستان لهذه المهملة.

وتمتد هذه المرحلة من بعد حرب صيف ١٩٩٤، أي من بداية ١٩٩٥ وحتى عام ٢٠٠٦، وهي المرحلة التي تم خلالها الإعلان عن الشكل الرسمي للجهاد العالمي من خلال الإعلان عن تشكيل ما بات يُعرف بالقاعدة أو قاعدة الجهاد التي تشكلت في شباط/فبراير ١٩٩٨ في أفغانستان.

وفي تلك المرحلة نشط المشروع الجهادي في اليمن، ولكنه من خلال استراتيجية أخرى ومختلفة هذه المرة من خلال التركيز على محاربة رأس الأفعى كما يسميها أسامة بن لادن أي أمريكا، حيث كان يقتضي الجهاد ضد الأمريكان عدم الانجرار في مواجهات مع عملاء الأمريكان وهم من تقصد بهم القاعدة، الأنظمة العربية الحاكمة.

ويُعَدُّ أبو الحسن المحضار[٢٢] أبرز رجال المرحلة الثانية، فهو الذي سعى إلى تكوين جيش عدن أبين بتجنيد الشباب وتدريبهم على مختلف أنواع السلاح في منطقة المراقشة بين محافظتي شبوة وأبين حيث انضم إليه في هذا المعسكر أكثر من ٢٠٠ شاب، وبدأوا أولى عملياتهم باختطاف ١٦ سائحاً غربياً إلى منطقة المراقشة، مطالبين الحكومة بإطلاق سراح عدد من الجهاديين المحتجزين لدى السلطة مقابل إطلاق سراح هؤلاء السيّاح.

ومع اشتداد الصراع بين القاعدة وخصومها الذين غدا النظام اليمني أبرزهم في هذه المرحلة، بدأت تبرز المواجهات بمقتل أبي علي الحارثي الذي عرف حينها بالزعيم الأول للقاعدة في اليمن والذي تمّ التخلّص منه من قبل طائرة أمريكية قيل إنها بدون طيار في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٢ في صحراء مأرب، وهي العملية التي ردّت عليها القاعدة باستهداف ناقلة النفط الفرنسية لامبرج، وتم

---

(٢٢) أبو الحسن زين العابدين المحضار، مؤسّس ما عُرِفَ بجيش عدن أبين الإسلامي أواخر عام ١٩٩٧، يُقال إنه لم يلتقِ قط بأسامة بن لادن إلّا من خلال اتصال هاتفي سُجّلَ له مع بن لادن. هو من مواليد شبوة عام ١٩٦٩، أُلقي القبض عليه عقب عملية تحرير الرهائن الغربيين المختطفين، تلك التي عُرفت بعملية جبل حطاط في محافظة أبين، التي سقط فيها أربعة سياح بريطانيين، وتمّت محاكمته وحُكِم عليه بالإعدام ونُفِّذَ الحكم عام ١٩٩٩، تمّت تعزيته بمناسبة احتفالية في أفغانستان من قِبَل أسامة بن لادن الذي أشاد به وبأعماله الجهادية حينها في اليمن، وتمّ الانتقام لأبي الحسن من خلال تدمير المدمّرة الأمريكية يو إس إس كول قبالة سواحل عدن في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٠.

أيضاً اعتقال المسؤول المالي للتنظيم أبي عاصم الأهدل بعد فترة في صنعاء.

المرحلة الثالثه، وهي المرحلة التي لا زالت مستمرة حتى الآن والتي بدأت بإعلان اندماج تنظيمي القاعدة في كلٍّ من السعودية واليمن، في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٩م، تحت مسمى «تنظيم القاعدة في جزيرة العرب» التي أعلن فيها مبايعة، أبي بصير ناصر الوحيشي[٢٣] ٣٣ عاماً، أميراً للتنظيم، وسعيد الشهري السعودي نائباً له، مع بروز شخصية الداعية الأمريكي من أصل يمني، أنور العولقي[٢٤] كأبرز منظّري القاعدة في هذه المرحلة.

وخلال هذه الفترة نشط التنظيم ووسّع من عملياته التي بدأت تستهدف هذه المرة أهدافاً عسكرية يمنية، ولم تقتصر على استهداف المصالح الأجنبية فحسب بل تم ضرب حقول النفط ومعسكرات الأمن في مأرب وحضرموت، وتنفيذ عدد من العمليات ضد السفارات الأجنبية كالأمريكية والبريطانية ومصالح غربية مختلفة.

لكن يبقى موضوع القاعدة، ملفاً ملتبساً وغامضاً في ظل وجود أطراف تستفيد من وراء تضخيمه، لجلب المزيد من الدعم المالي والعسكري، فضلاً

---

(٢٣) ناصر الوحيشي: أُدرِج اسم ناصر عبد الكريم عبد الله الوحيشي (أبو بصير)، في قائمة مجلس الأمن بتاريخ ١٩ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٠ وهو مواطن يمني من محافظة شبوة بالجنوب. كان قد أُلقِيَ القبض عليه في إيران ثم سُلِّمَ إلى اليمن عام ٢٠٠٣ وهَرَبَ من سجن يمني مع ٢٢ آخرين عام ٢٠٠٦، وعقب هروبه، أصدَرَت المنظمة الدولية للشرطة الجنائية (الإنتربول) إشعاراً برتقالياً من أجل الوحيشي. عُيِّنَ أميراً لتنظيم القاعدة في جزيرة العرب منذ عام ٢٠٠٨ وحتى اللحظة.

(٢٤) نور العولقي (١٩٧١ ـ ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١) المولود في نيومكسيكو في أمريكا لأبوين يمنيين، بات على رأس قائمة المطلوبين لليمن والولايات المتحدة في قضايا الإرهاب، وكان ينظر إليه مكتب التحقيقات الفدرالي (أف بي آي) بوصفه المُلهِم الروحي لتنظيم القاعدة. عادت عائلة العولقي إلى اليمن حيث درس أنور العولقي في مدارس آزال الحديثة، شغل والده منصب وزير الزراعة ورئيساً لجامعة صنعاء. يشار هنا، إلى أن علي محمد مجور رئيس وزراء اليمن منذ آذار/ مارس ٢٠٠٧، هو خال أنور العولقي.

عاد العولقي أنور إلى كولورادو عام ١٩٩١ لحضور الكلية. وهو حاصل على B.S في الهندسة المدنية من جامعة ولاية كولورادو (١٩٩٤)، أي حصل على تأشيرة طالب أجنبي، وعلى منحة دراسية من الحكومة اليمنية. حصل أيضاً على شهادة الماجستير في القيادة التربوية من جامعة ولاية سان دييغو. وقد عمل على درجة الدكتوراه في تنمية الموارد البشرية في جورج واشنطن وكلية الدراسات العليا، جامعة التربية والتعليم والتنمية البشرية. أُتهِمَ من قِبَل أجهزة المخابرات الأمريكية بعلاقته بتنظيم القاعدة، وخاصة بارتباطه بمنفّذ عملية قاعدة بلاك هوت الضابط الأمريكي من أصل فلسطيني نضال حسن، وكذا علاقته بالنيجيري عبد المطلب الذي حاول تفجير طائرة بان أمريكان عشية أعياد ميلاد ٢٠٠٩. قُتِلَ العولقي في ٣٠ أيلول/ سبتمبر ٢٠١١ بعد قصف سيارته بطائرة بدون طيار على يد القوات الأمريكية بمساعدة يمنية. انظر: ويكيبيديا، الموسوعة الحرّة، (بتصرّف).

عن جلب مزيد من الدعم السياسي، كشرعية إضافية للأنظمة التي ليس لديها أي مشروعية إنجازية أو ديمقراطية، سوى انضوائها تحت لواء الحرب الكونية الأمريكية على مسمى الإرهاب، وهو ما انكشف بشكل كبير مع هبوب رياح التغيير في الوطن العربي، الذي بدوره عرّى ورقة القاعدة.

أما بالنسبة إلى تأثير مقتل أنور العولقي في القاعدة في اليمن، فربما قد لا يؤثّر كثيراً في هذا التنظيم الغامض والمتداخل في تعقيدات المشهد اليمني - بقدر ما سيؤثر فيها نجاح ثورة الشباب السلمية - كون العولقي لم يكن يمثل أي مسؤولية قيادية عليا في هذا التنظيم، فضلاً عن توجسات قيادة القاعدة الأمنية منه، كونه قادماً من الغرب، عدا عن أن القاعدة ترتكز أساساً على منظومة فكرية، لا على أشخاص، تنتهي أو تتأثر بموتهم.

موقف القاعدة في اليمن من مسألة الثورة اليمنية الشعبية السلمية، التي انطلقت شرارتها الأولى من مدينة تعز الجنوبية في الـ ١١ شباط/ فبراير ٢٠١١م، فهو موقف يتقاطع مع موقف الثوار اليمنيين، لكنه يختلف معهم في الوسيلة والهدف، حيث إن القاعدة هي في الأساس فكرة ثورية تسعى إلى التغيير والإطاحة بالأنظمة الحاكمة بقوة السلاح، وإقامة دولة الخلافة الإسلامية التاريخية، فيما الثوار، ثورتهم سلمية تسعى إلى التغيير من أجل إقامة الدولة اليمنية المدنية الديمقراطية الحديثة.

ثالثاً: جماعات الزيدية السياسية

١ ـ الحوثيون

هم جماعة دينية يمنية، انبثقت من داخل إطار المذهب الزيدي[٢٥] في اليمن، وتنسب إلى مؤسسها حسين بد الدين الحوثي[٢٦]، الذي قُتل إثر

---

(٢٥) الزيدية: مذهب فقهي ينسب إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب (توفي عام ١٢٢هجرية)، يُصنف كخامس المذاهب الإسلامية الفقهية، وهو أقرب في كثير من أصوله إلى المذاهب السنية الأربعة، مع أنه يُعَدُّ ضمن فرق شيعة آل البيت، وتأسّس هذا المذهب في اليمن منذ قدوم الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم الرسي، إلى اليمن عام ٢٨٢ هجرية، حيث أخذ المذهب الزيدي منحىً أخر، متمثلاً بدخول نظرية الإمامة السياسية والدينية كأصل من أصوله، وحصر هذه الإمامة في ذرية الآل، أو ما يسمى بالبطنين، أي أولاد الحسن والحسين بن علي بن أبي طالب، وقد حَكَمَ الأئمة الزيدية اليمن ما يُقارب ألف عام، وفقاً لهذه النظرية حتى قيام الثورة اليمنية ضد نظام الإمامة الزيدية في ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢.

(٢٦) حسين الحوثي: هو حسين بدر الدين الحوثي (١٩٥٦ ـ ٢٠٠٤)، وُلِدَ في بلدة الرويس بمحافظة =

الجولة الأولى من المواجهات المسلحة بين أنصاره وقوات الحكومة اليمنية عام ٢٠٠٤م[٢٧].

يدور جدل كبير حول هوية هذه الجماعة وأفكارها وأيديولوجياتها، نظراً إلى ظهورها الإعلامي المفاجئ بهذا الاسم، إبّان اندلاع الحرب ضدها من قبل القوات اليمنية في يوليو/تموز ٢٠٠٤.

لكن البعض[٢٨] يقول: إن هذه الجماعة تنتسب إلى إحدى فرق الزيدية الهادوية وهي الجارودية[٢٩]، فيما ينكر الحوثيون هذا التوصيف بالانتماء إلى الجارودية، قائلين: بحسب عبد الملك الحوثي[٣٠]، «إنهم مجاميع شعبية تتحرك سلمياً لمعارضة الهجمة الأمريكية عبر الشعار[٣١] والدعوة إلى مقاطعة البضائع الأمريكية، ونشر الثقافة القرآنية، ومواجهة الغزو الفكري، وهم ليسوا حزباً سياسياً»[٣٢].

= صعدة اليمنية، تلقّى تعليمه الأوّلي على يد والده بدر الدين الحوثي، يُعَدُّ المؤسس الرئيسي للحركة الحوثية، وحصل على شهادة الماجستير في جامعة الخرطوم بالسودان، توفّي قتلاً على يد قوات الحكومة اليمنية.

(٢٧) خاضت جماعة الحوثي ما يقارب ست جولات من القتال الدامي ضدّ قوات الحكومة اليمنية منذ ١٨ حزيران/يونيو ٢٠٠٤ وحتى ٢٠٠٩، وكانت تخرج الجماعة في كل جولة من الصراع وهي أقوى من سابقتها، وهناك الكثير من وجهات النظر حول حقيقة هذه الحرب، التي ظلّ يجهل أسبابها معظم اليمنيين حتى اللحظة، لأنها كانت تندلع وتتوقف بقرار سياسي، أو كما اشتهر هنا في اليمن، بأن هذه الحروب كان يتمّ إيقافها في عدد من جولاتها باتصال تلفوني بين رئيس الجمهورية وزعيم هذه الجماعة عبد الملك الحوثي.

(٢٨) أحمد محمد الدغشي، **الحوثيون: الظاهرة الحوثية: دراسة منهجية شاملة** (صعدة: مكتبة خالد بن الوليد، ٢٠١٠).

(٢٩) الجارودية: هي إحدى فرق الزيدية الثلاث، ولكنها تتميّز بمسألة سبّ الصحابة، وتنسب إلى زياد بن أبي الجارود، وتتّفق كثيراً في أفكارها مع فرقة الشيعة الجعفرية، باستثناء أن هذه الأخيرة تقصر الإمامة عند اثني عشر إماماً، فيما الزيدية الجارودية تقول إن الإمامة في ذرية البطنين «الحسن والحسين» حتى قيام الساعة.

(٣٠) عبد الملك الحوثي: هو الزعيم الثاني والقائد الميداني لجماعة الحوثي، بعد مقتل أخيه الأكبر المؤسّس حسين بدر الدين الحوثي، ويعتقد البعض أنه بتولّي عبد الملك الحوثيين، لقيادة الجماعة فإن تغيرات كبرى طرأت على هذه الجماعة، وطرائق تفكيرها وأسلوبها السياسي في تعاملها مع الأوضاع الداخلية والخارجية، مما يُعتقد أنها المرحلة الثانية من طور نشأة هذه الجماعة.

(٣١) الشعار: هو «الله أكبر، الموت لأمريكا، الموت لإسرائيل، النصر للإسلام»، وهو شعار ترفعه الجماعة حتى ضمن أذكار الانتهاء من صلاة الفريضة اليومية، وخاصة عقب صلاة الجمعة أو العيدين، ويُعَدُّ هذا الشعار بالنسبة إلى هذه الجماعة شعاراً مقدّساً لا يمكن التنازل عنه تحت أيّ ظرف كان، ولوحظ تمسّكهم بهذا الشعار، في كلّ مراحل التفاوض مع الحكومة، فكانت تأتي مسألة الشعار في أعلى سُلّم أولوياتهم، التي يطالبون بها، من ممارسة لشعائرهم الدينية.

(٣٢) **الأخبار** (بيروت)، ٤/٧/٢٠٠٨.

يذهب عبد الملك العجري، كباحث مقرّب من الحوثية، إلى أن الحوثية جماعة إسلامية تجديدية، كغيرها من جماعات الإحياء الإسلامي، قائلاً: «الحوثية بالإضافة إلى كونها حركة فكرية هي كيان اجتماعي وجماعة مسلحة خاضت ست جولات من الصراع مع النظام اليمني»[٣٣].

فالحوثية، كجماعة دينية أصولية، هي ربما النسخة شبه النهائية، لما يُعرف بـ «الإحيائية الزيدية»[٣٤] التي مرّت بعدة مراحل، فتمثلت في الثمانينيات بمرحلة تيار الشباب الذي أسسه العلاّمة صلاح فليتة، ومرحلة التسعينيات، التي تمثّلت وتزامنت في ذات الوقت بحزب الحق، ومنتدى الشباب المؤمن.

ويميز الباحثون في الظاهرة الحوثية، بين مرحلتين، مرحلة المؤسّس حسين بدر الدين الحوثي، ومرحلة خلفه في قيادة الحركة، أخيه الأصغر، عبد الملك الحوثي، حيث يلاحظ أن المرحلة الأولى، كان فيها تفكير الجماعة وخطابها، أقرب إلى المخيال المذهبي المؤدلج، مما أوقع الجماعة في مواجهات عدة مع الدولة، بينما المرحلة الثانية، وهي مرحلة ظهرت فيها الحركة أقرب إلى الجماعة الحركية السياسية، تمارس السياسة ببرغماتية عالية.

انضم الحوثيون إلى ثورة الشباب السلمية، وأعلنوا تأييدهم لها، مدفوعين بمبدأ الخروج على الحاكم الظالم، الذي يقوم عليه مذهبهم الزيدي، عدا عن دافع الثأر ربما ضد نظام الرئيس علي عبد الله صالح الذي قاتلهم ست سنوات.

يلتفت البعض من المراقبين إلى أن للحوثيين مطالب لا تستقيم بل تتناقض مع مبدأ الإمامة السياسية والأفضلية العرقية التي يرتكز عليها مذهبهم الفقهي، حيث يطالبون ككل اليمنيين، بإقامة دولة ذات نظام ديمقراطي مدني.

٢ ـ اتحاد القوى الشعبية اليمنية

اتحاد القوى الشعبية اليمنية تنظيم سياسي شوري ديمقراطي قائم على

---

(٣٣) عبد الملك العجري، كاتب يمني من حيحان صعدة، وكادر في الحزب الاشتراكي اليمني، له العديد من الدراسات والمقالات منها: «رهاب الإمامة والثقافة الواهمة»، و«الزيدية بين الانتماء المذهبي والولاء الوطني» وغيرها. . لمزيد من التفاصيل، انظر مدوّنته على الإنترنت: < http://alejri.wordpress.com >.

(٣٤) بدأ نشاط هذا التيار على يد مجموعة من علماء الزيدية، منذ ثمانينيات القرن الماضي، بإحياء تعاليم مذهبهم الزيدي وتدريسه للنشء، كردّة فعل على المدّ السلفي «الوهابي» في محافظة صعدة، كرسي الزيدية، كما يصفونها.

أساس الاتحاد الطوعي لأعضائه من جميع فئات المجتمع اليمني، بدون تمييز بينهم على أساس مذهبي أو قبلي أو سلالي أو عشائري أو مناطقي، من أجل هدف واحد هو بناء وطن حر قائم على مبادئ الإسلام الحنيف في العدالة والمساواة والحرية واحترام حقوق الإنسان[٣٥].

وينصّ الاتحاد في ميثاقه الأساسي «بأنه كتنظيم يعتبر الوصول إلى مجتمع الشورى الإسلامي أعلى درجات الديمقراطية، حيث لا مجال في هذا المجتمع لغلبة القوة على الحق، ولا الطغيان على العدل، ولا الفساد على العفة والنزاهة[٣٦].

وبرغم خطاب الاتحاد الإسلامي المنفتح، إلا أنه، لم يستطع التمدد والانتشار بفعل مذهبية المؤسسين، وظل محصوراً في بيئته الاجتماعية الزيدية ـ مع استثناءات نخبوية بسيطة ـ مع أن الحزب يُعد أيضاً، أول محاولة تجديدية إحيائية في المذهب الزيدي، منذ وقت مبكر، إذ تعود إلى ما قبل قيام ثورة الـ ٢٦ من أيلول/ سبتمبر.

تم الإعلان عن تأسيس النسخة الأولى من الحزب تحت مسمّى «حزب الشورى» عام ١٩٥٦، مع أنه لم يكتب له النجاح، لتتحول الفكرة إلى مشروع حزب اتحاد القوى الشعبية اليمنية، الذي أصدر بيانه الأول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٠.

ظل الحزب طوال فترة الستينيات والسبعينيات والثمانينيات مجرد فكرة في أذهان أصحابها، إلى أن تم الإعلان عن قيام الجمهورية اليمنية ١٩٩٠، وإعلان دستور يكفل حرية التعبير عن الرأي، وتشكيل الأحزاب. فظهر الاتحاد كغيره من الأحزاب السياسية اليمنية، التي كان معظمها يعمل في السر.

شارك الاتحاد بالانتخابات البرلمانية الأولى بعد الوحدة عام ١٩٩٣، التي لم يحصد فيها الاتحاد سوى أصوات قليلة جداً، لم تمكنه من دخول البرلمان، مع أنه يُعد من أقدم الأحزاب اليمنية نشأةً، وامتنع عن المشاركة في الانتخابات اللاحقة، باستثناء انتخابات ٢٠٠٣ و٢٠٠٦.

---

(٣٥) اتحاد القوى الشعبية اليمنية، «موجز النشأة والأهداف،» موقع صوت الشورى الناطق باسم الحزب.

(٣٦) المصدر نفسه.

يُعَدُّ إبراهيم بن علي الوزير[٣٧]، من أبرز مؤسّسي الاتحاد، وينتمي إلى أسرة الإمام عبد الله الوزير الذي بُوْيع إماماً دستورياً لليمن، في ثورة ١٩٤٨. وتُعدُّ أسرة الوزير من البيوت الكبيرة المتنافسة في حينها مع بيت حميد الدين على إمامة اليمن. يعيش الآن معظم آل الوزير خارج اليمن منذ فشل ثورة ١٩٤٨.

أما قضية التجديد التي تبنّى مؤسسو الاتحاد ومفكّروه من آل الوزير تجديدها في إطار مذهبهم الزيدي، فقد تمثلت في مسألة «الإمامة» كأصل رئيسي في أدبيات هذا المذهب، صلب قضايا التجديد تلك، لما تمثله هذه المسألة من إشكالية معقدة بالنسبة إلى الزيدية كمذهب يجمع بين الفقه و«نظرية الإمامة السياسية» وآلياتها الديناميكية الصارمة[٣٨].

ساهم الحزب بشكل كبير في إثراء المشهد السياسي والثقافي من خلال صحيفته «الشورى»، التي أحدثت حراكاً فكرياً وسياسياً كبيرين، مما جعل الحزب عرضة لغضب السلطة الحاكمة التي حاولت شق الحزب بحزبٍ آخر وأغلقت صحيفته «الشورى»، التي عاودت نشاطها باسم «صوت الشورى»، ولكنها أغلقت مرات عديدة.

لا يختلف موقف الاتحاد عن موقف تكتل أحزاب اللقاء المشترك[٣٩]، التي ينضوي فيها، من مسألة الثورة الشبابية الشعبية السلمية، التي انخرط فيها معظم اليمنيين، في صورة لم يشهد لها مثيل في تاريخ اليمن المعاصر.

---

(٣٧) هو إبراهيم بن علي الوزير، وُلِدَ في مدينة تعز عام ١٣٥١هـ، وتنقّى تعليمه في المدرسة العلمية بصنعاء، ثم طوّر معارفه في المعتقل إثر فشل ثورة ١٩٤٨ الدستورية، وفي مصر العربية ١٩٥٤، حصل على دبلوم عالٍ في الأدب واللغة، ودبلوم إخصائي اجتماعي في «اليونسكو». يُعَدُّ أحد أبرز مؤسّسي حزب اتحاد القوى الشعبية، يقيم حالياً في الولايات المتحدة الأمريكية.

(٣٨) ترتكز نظرية الإمامة السياسية عند الزيدية على تأويل النص الديني، القائل بالحق الإلهي في الحكم، ممّا جعل هذه النظرية أقرب في توصيفها إلى النظرية الثيوقراطية، التي تُعلي من قيمة الفرد الحاكم بمنحه صلاحيات مطلقة، تجعله حاكماً مستبداً، يستمدّ شرعيته من السماء، ولا سلطان لأهل الأرض عليه، وهذا ما يتنافى مع مبدأ الشورى الإسلامي بالمطلق.

(٣٩) تكتل أحزاب اللقاء المشترك، هو تكتّل لعدد من الأحزاب السياسية اليمنية المعارضة، يضمّ فيه مجموعة من الأحزاب مختلفة التوجه الأيديولوجي، من إسلامية كتجمع الإصلاح الإخواني، وحزبي الحق والاتحاد، وقومية كالتنظيم الوحدوي الناصري وحزب البعث الاشتراكي جناح سورية، وكذا الحزب الاشتراكي اليمني. تشكّلت هذه الأحزاب كجبهة سياسية معارضة لنظام الرئيس صالح، منذ نهاية التسعينيات من القرن الماضي، في تجربة تُعَدُّ الأولى من نوعها عربياً.

٣ ـ حزب الحق

حزب الحق، هو حزب سياسي إسلامي يمني، يتخذ من المذهب الزيدي مرجعاً له، أُعلن عن تأسيسه في ربيع أول ١٤١١ هجرية/أيلول/سبتمبر ١٩٩٠م، من قبل مجموعة من علماء الزيدية[٤٠]، إبان قيام الوحدة اليمنية في أيار/مايو ١٩٩٠م، بفعل دستور الوحدة الذي كفل التعددية السياسية والثقافية.

يورد البرنامج الداخلي لحزب الحق، تعريفاً آخر، يقول فيه إن حزب الحق، «حزبٌ يمني المنشأ وإسلامي الهوية، شعاره وإطاره ودثاره الإسلام بأحكامه الثلاثة»[٤١].

لا يخرج الحزب بحسب مراقبين عن ظاهرة الإحيائية الزيدية، وإن كان موضوع التأسيس وتوقيته أتى تزامناً مع إعلان قيام الوحدة اليمنية. ومن بين مؤسسي هذا الحزب العلاّمة بدر الدين الحوثي وولده حسين مؤسس الحوثية، الذي قدم استقالته من الحزب في ١٩٩٧، متوجهاً إلى تأسيس ما عُرف لاحقاً بـ «الحركة الحوثية».

ما يُلاحظ على حزب الحق أنه بقي مشدوداً إلى تراثه الفكري والفقهي كمرجعية لا يمكن الانفكاك عنها، وخاصة ما يتعلق بمسألة «الإمامة» وشروطها المعروفة لدى الزيدية، ممثلة بـ «الحق الإلهي في الحكم» وفقاً لشرط ما يعرف بالبطنين زيدياً ـ أي ذريتي الحسن والحسين ـ وبقية ما تسمّى بالشروط الاكتسابية من العلم والشجاعة والخروج وغيرها.

يتميز حزب الحق بالمرجعية العلمائية، كقيادة مرشدة وموجهة، ويدعو إلى إخضاع كل القوانين بمختلف موضوعاتها في الدولة والقرارات والأحكام لسلطة الشريعة الإسلامية[٤٢]. ويرى الحزب أن الانحرافات العديدة التي حصلت في المجتمعات الإسلامية هي نتيجة لغياب دور العلماء، كما يرى

---

(٤٠) أبرزهم المرجعان الزيديان؛ مجد الدين المؤيدي؛ بدر الدين الحوثي؛ العلاّمة أحمد محمد الشامي، والعلاّمة حمود عباس المؤيد.

(٤١) نقلاً عن: **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن** (صنعاء: مكتبة عبادي، ١٩٩٨)، ص ١٣٩.

(٤٢) عبد الله علي صبري، **الإسلاميون والديمقراطية في اليمن: دراسة مقارنة** (صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ٢٠٠٠).

أيضاً أن السياسة هي إدارة عامة للبلاد والعباد، وأن العلماء هم أحق بها[٤٣].

هناك التباس في رؤية الحزب لمسألة الإمامة والشورى، وثار كثير من النقاش حول هذه القضية، ليذهب البعض إلى القول إن الحزب لم يعد يؤمن بالإمامة ومن ثم العودة إلى الملكية، كون الحزب يضع الحفاظ على النظام الجمهوري في صدارة أهدافه[٤٤]. بينما تذهب الباحثة أشواق غليس، إلى القول إن هنالك تخوفاً من حضور الإمامة «كفكر» يعتمد عليه حزب الحق، مستدلة على ذلك بالشروط التي يفرضها حزب الحق، وينبغي توافرها فيمن يتولى الرئاسة، وهي شروط لا تخرج بالأساس عن الشروط الاكتسابية التي تشترطها الزيدية فيمن يتولى الرئاسة[٤٥].

شارك الحزب بالمحطات الانتخابية التي بدأت أولها في نيسان/ أبريل ١٩٩٣، وحصد دائرتين انتخابيتين، وفي انتخابات ١٩٩٧ لم يحصل الحزب على أيّ مقعد، لكنه شارك في الحكومة بحقيبة وزارية، وفي انتخابات ١٩٩٩ الرئاسية امتنع عن المشاركة، التزاماً بالموقف الذي اتخذته أحزاب مجلس التنسيق المتحالف معها.

ظل العلاّمة أحمد محمد الشامي أميناً عاماً للحزب منذ التأسيس إلى عام ٢٠٠٩، إذ قرر تجميد الحزب من طرف واحد، لكن عدداً كبيراً من أعضاء الحزب، من بينهم حسن محمد زيد، الأمين العام الحالي للحزب، رفضوا القرار وواصلوا العمل تحت إطار الحزب، الذي يصدر صحيفة **الأمة** وهي أسبوعية ناطقة باسمه، لكنها متقطعة الصدور.

يفتقر الحزب إلى القاعدة الحزبية، وإلى العمل المؤسسي، وانحصاره في إطار دائرة المذهب الزيدي، بل في دائرة أضيق وهي دائرة الأسر والبيوت الهاشمية[٤٦]، وبتالي ليس للحزب حضور فاعل باستثناء الحضور الذي يكتسبه

---

(٤٣) أشواق غليس، **التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧)، ص ١٧٨.

(٤٤) صبري، المصدر نفسه.

(٤٥) غليس، المصدر نفسه.

(٤٦) الهاشمي أو السيد، أو الشريف، في اليمن، مسمّيات مختلفة بمعنى واحد، ويُطلَق على كلّ من ينتسب إلى آل البيت من ذرية الحسن والحسين، رضي الله عنهما، واكتسب هذا النَّسَب مكانةً هامةً يمنياً بفعل المكانة السياسية التي كان يحظى بها الهاشميون أو السادة أو الآل في الحياة السياسية اليمنية على مدى قرون من الزمن بفعل نظرية الإمامة التي منحتهم الحق بالحكم والسلطان، والتي ظلّت فكرة سائدة حتى قيام ثورة ٢٦ أيلول/ سبتمبر ١٩٦٢. ضدّ نظام المملكة المتوكّلية اليمنية التي كان يحكمها آل حميد الدين.

بفعل تحالفاته ضمن ما يسمّى بـ «أحزاب اللقاء المشترك»، وهو حضور وفاعلية مؤقتة ستنتهي بانتهاء هذا التحالف السياسي.

رابعاً: التبليغيون

التبليغيون، أو جماعة الدعوة والتبليغ، في اليمن، لا تخرج عن الإطار العام لهذه الجماعة الإسلامية الأكبر انتشاراً وتواجداً في العالم، والأكثر غموضاً على الباحثين من حيث طبيعة منظومة أفكارها الشفهية[٤٧] التي تعكسها منهجية عملية سهلة ومبسطة[٤٨]، تُبعد الجماعة عن التنظير الفلسفي المجرد، كغيرها من الجماعات الإسلامية الأخرى، مما جعلها أكثر قبولاً وانتشاراً بين الناس الأقل تعليماً أو الأميين منهم.

أما بخصوص النشأة والبداية الأولى للجماعة في اليمن، فلا تكاد توجد معلومات دقيقة وموثقة عن هذه البداية، كما هو حال معظم فروع هذه الجماعة، وكل ما هُنالك مجرد روايات شفهية لدى البعض من أعضائها، الذين يغلب عليهم قلّة التحصيل العلمي، أو يعاني البعض الآخر منهم أمية القراءة والكتابة.

ويرجع تاريخ بداية تواجد وانتشار هذه الجماعة في اليمن إلى مرحلة نهاية الستينيات وبداية السبعينيات، حيث نشط أحد أبرز دعاة هذه الجماعة

---

(٤٧) غلبة الصيغة الشفهية على مخيال هذه الجماعة، صعَّب المهمّة على الباحثين في هذا المجال وعقّده أكثر، نظراً إلى عدم توافر أدبيات مكتوبة عن هذه الجماعة تاريخياً أو ثقافياً، ممّا جعل موضوع البحث عن هذه الجماعة ورصدها وتحليل وقراءة تاريخ ومسيرة الجماعة في كلّ قطر أو بلد، مهمّة شبه مستحيلة، لما ذكرناه من عدم اهتمام الجماعة بهذه الأمور أو لزهدها بكتابة أدبياتها فكراً وتاريخاً؛ فليس هنالك مصدر معلوماتي واحد، بحسب بحثي أنا عنه، يتحدّث عن الجماعة، لواحد من أبنائها، أو مرجع عام يتناسب مع حجم التطور الهائل في وسائل المعرفة المختلفة، كموقع إلكتروني مثلاً يسهم بالتبشير بأفكار هذه الجماعة، لما قلناه عن منظومة عملية مبسّطة، تتركّز عليها الجماعة، ممّا لا يتح معه مجالاً للكتابة والتأليف، لتبقى كل الكتابة عنها أقرب إلى الانطباعات الشخصية منها إلى أي شيء آخر.

(٤٨) وتتركز هذه الجماعة على ستّ صفات يسعون إلى تحقيقها وهي: (١) اليقين على أنه لا إله إلّا الله محمد رسول الله؛ (٢) الصلاة ذات الخشوع والخضوع؛ (٣) العلم والذكر؛ (٤) إكرام المسلمين وحسن الخلق؛ (٥) إخلاص النيّة لله في جميع الأعمال وتصحيحها لله، و(٦) الدعوة إلى الله والخروج في سبيله. وقالوا لن تتأتّى هذه الصّفات في حياتنا إلّا بالمحافظة على الخروج ٣ أيّام كلّ شهر و٤٠ يوماً في السنة و٤ شهور في العمر، وذلك بعد ترتيب الأحوال وتدبير النفقات ما يكفي للخروج وللأهل، إلى جانب المحافظة على الأعمال اليومية وهي: (١) المشورة اليومية في كافة الأمور؛ (٢) حلقتا تعليم، واحدة في المسجد وأخرى في المنزل؛ (٣) تلاوة جزء من القرآن الكريم؛ (٤) الأذكار الصباحية والمسائية؛ (٥) القيام بساعتين زيارات يومياً في الله، و(٦) المحافظة على الخمس صلوات في اليوم مع حضور تكبيرة الإحرام.

ومؤسسيها الشيخ أحمد علي الهتاري[٤٩]، وعلي عليوه[٥٠] في مدينة عدن التي كانت تحت الاستعمار البريطاني، والتي كانت مدينة عالمية مفتوحة وخاصة لمواطني الكومنولث البريطاني حينها كالهنود، حيث نشأة هذه الجماعة.

تتواجد هذه الجماعة في اليمن ولها أنصار كثيرون جداً، وتقيم مؤتمراً سنوياً في مقر الجماعة الرئيسي في مدينة الحديدة الساحلية، يحضر هذا الاجتماع عشرات الآلاف من أعضائها، الذي يتوزعون بعد انقضاء مؤتمرهم في كلّ أرجاء اليمن، مدنه وقراه، فيما يُبتعث البعض منهم إلى دول أخرى خارج اليمن، كالهند أو باكستان وبنغلادش وأفغانستان وغيرها من دول أوروبا وأفريقيا.

خامساً: حزب التحرير

كغيره من الجماعات الدينية يُعَدُّ حزب التحرير، أحد مظاهر الحالة الدينية في اليمن. لكن ما يميز هذا الحزب الذي يعدّ امتداداً لحزب التحرير الذي أسسه القاضي الفلسطيني، عبد القادر النبهاني في خمسينيات القرن الماضي، هو أنه، في اليمن، يُعدُّ أصغر هذه الجماعات، وأقلّها حضوراً.

تعود نشأة حزب التحرير في اليمن إلى مرحلة التسعينيات من القرن الماضي، في تلك الفترة التي أعلنت فيها التعددية السياسية والثقافية، بفضل دستور دولة الوحدة الذي كفل ذلك، فقد شارك في تأسيس هذا الحزب بعض الفلسطينيين المقيمين في اليمن، لكنه لم يُعرف تحديداً من قام بفكرة تأسيس هذا الحزب في اليمن.

ليس لهذا الحزب أي حضور سياسي أو ثقافي فاعل على الساحة اليمنية، عدا بعض الأنشطة الإعلانية على الجدران، التي يرفعها بين فينة

---

(٤٩) أحمد علي الهتاري: داعية تبليغي يمني، يُعتَبَر من أبرز مؤسّسي جماعة التبليغ في اليمن الشمالي، حيث بدأ تركيز نشاطه الدعوي بعد خروجه من عدن عام ١٩٧٠ في مسقط رأسه مدينة الراهدة ومنطقة حيفان في محافظة تعز جنوب اليمن، انتقل بعد ذلك إلى مدينة الحديدة، حيث استقرّ به المقام، وتحوّل هذه المدينة إلى مركز لنشاط جماعة التبليغ في اليمن حتى اللحظة.

(٥٠) علي عليوه: داعية يمني تبليغي، يُعَدُّ أحد أبرز مؤسّسي جماعة التبليغ في اليمن، جنوبها تحديداً، الذي كان حتى عام ١٩٦٧ تحت الاحتلال البريطاني، حيث عانى عليوه كثيراً في ظلّ الاحتلال البريطاني الذي سجنه في بداية ستينيات القرن الماضي لنشاطه في هذه الجماعة، أُطلِقَ سراحه بعد ذلك. ينتمي عليوه إلى محافظة شبوة اليمنية، التي توفي فيها، وهذا كل ما استطعنا الحصول عليه من معلومات عن هذا الشخص.

وأخرى، مع ملاحظة أنه خلال عامي ٢٠١٠ و٢٠١١، أقام الحزب فعاليات علنية تمثّلت بمؤتمر صحفي وندوة سياسية حول موقف الحزب من الأزمة السياسية في اليمن.

يلتقي حزب التحرير في موقفه من الثورة اليمنية السلمية من حيث الهدف النهائي الذي يجب أن تسعى إليه هذه الثورة مع رأي تنظيم القاعدة الذي يرى بأن إقامة خلافة إسلامية شوروية هي هدف يجب أن تسعى إليه هذه الثورة، تمهيداً لإعلان قيام الخلافة الإسلامية الكبرى.

ليس للحزب أي وسائط إعلامية خاصة باليمن، سوى تلك الوسائل الرسمية التي يديرها الحزب مركزياً من بيروت، من خلال موقعه على شبكة الإنترنت، أو مجلة **الوعي المعاصر** التي تصدر أيضاً في بيروت.

خاتمة

من خلال هذه الجولة البحثية السريعة والمقتضبة في حقل الجماعات الدينية اليمنية، نستطيع القول إن البيئة اليمنية الخصبة لاستنبات الأفكار وتأسيس الجماعات، والتيارات، بقدر ما تعكس هذا الثراء الفكري والديني بقدر ما تشير أيضاً إلى قيمة أخرى من قيم هذا المجتمع العظيمة ممثلةً بقيمة التسامح والعيش المشترك، بين المذاهب والفرق والجماعات.

ويمكن القول أيضاً إن اليمني بطبعه متسامح ومنفتح على كل جديد وقادم من الأفكار والأشياء، مما جعله إنساناً عابراً للحدود والقارات في حلٍّ وترحال دائم بين دول العالم المختلفة، بحثاً عن رزق، أو جرياً وراء فكرة آمن واقتنع بها.

ومن خلال بحثنا هذا أيضاً تبين أن الجماعة الأكثر تأثيراً وحضوراً يمنياً، في صناعة التحولات السياسية والفكرية والثقافية منذ أكثر من نصف قرن مضى من الزمان، وحتى اللحظة، هي جماعة الإخوان المسلمين ممثلة بحزب التجمّع اليمني للإصلاح، الذي يُعَدُّ بمثابة الجناح السياسي للحركة.

ويأتي بعد هذه الجماعة في الحضور والتأثير إذا ما استثنينا، جماعات التيار الصوفي العريض، الجماعات السلفية المختلفة، التي تُعَدُّ جديدة نسبياً في نشأتها ووجودها على جغرافيا الأرض اليمنية التي يتقاسمها مذهبان فقهيان اثنان

هما المذهب الشافعي، مذهب الأكثرية السنّية، والمذهب الزيدي الذي يتركز في جغرافيا شمال الشمال اليمني.

وتأتي جماعات المذهب الزيدي في المرتبة الثالثة حضوراً في المشهد الديني اليمني، رغم حضورها التاريخي الطويل في تشكيل تراث اليمنيين السياسي، من خلال دول الأئمة الزيدية، التي استمرت في حكم بعض أجزاء اليمن ما يقارب من ألف عام.

وتأتي أيضاً جماعة الدعوة والتبليغ في مرتبة ربما سابقة لجماعات الزيدية السياسية، إلا أن هذه الجماعة ليس لها أي حضور أو تأثير سياسي يُذكر في المشهد السياسي اليمني، لاجتنابها الشديد عدم الخوض في هذا الشأن، الذي ترى فيه عائقاً كبيراً أمام أي دعوة دينية تريد الخير والإصلاح للمجتمع الذي بصلاح أفراده دينياً سيصلح سياسياً واقتصادياً.

٦٨ ـ الحركات الإسلامية في فلسطين

عدنان أبو عامر

تشكّل الحركات الإسلامية في فلسطين مفصلاً محورياً في البنية السياسية والحزبية هناك، نظراً إلى الجذور التاريخية لها في هذه المنطقة، حيث تعود إلى مرحلة ما قبل نكبة عام ١٩٤٨، سواء بوجود الشعب التنظيمية الأولى للإخوان المسلمين، أو ذهاب عدد من الشيوخ إلى بعض الدول العربية والإسلامية لتلقي العلوم الشرعية، وارتباطهم المبكر ببعض هذه الجماعات.

ومع مرور الوقت تحولت الأراضي الفلسطينية، إلى بؤرة جغرافية أساسية في انطلاق عدد من الجماعات الإسلامية، لاسيما في مرحلة ما بعد النكسة عام ١٩٦٧، وبدء المقاومة المسلحة للاحتلال الإسرائيلي، وإعطائها بعداً دينياً إسلامياً، عمل على «أدلجتها»، بصورة واضحة، بحيث نجحت في تجييش وتجيير قطاعات واسعة من الفلسطينيين المسلمين بـ «الفطرة»، وانضمامهم المبكر إلى هذه الجماعات بصورة مؤطرة تنظيمية.

المبحث التالي يناقش أهم الحركات والجماعات الإسلامية في فلسطين، المسيّسة منها والدينية، مقدماً قراءة ميدانية لواقعها القائم حالياً، ومحاولاً استشراف مستقبلها المتوقع في قادم الأيام...

أولاً: حماس... عباءة الإخوان المسلمين في فلسطين(*)

١ ـ ظهور حركة حماس

ظهر اسم «حركة المقاومة الإسلامية ـ حماس» مع انطلاق الانتفاضة

(*) هذه لمحة مختصرة عن الحركة، في حين أن الكتاب يتضمن مبحثاً خاصاً تفصيلياً عنها.

الأولى في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧، لكنها عرَّفت نفسها منذ البداية بأنها «جناح من أجنحة الإخوان المسلمين في فلسطين»، والحقيقة أنها أحد أشكال المقاومة التي قرر الإخوان الفلسطينيون تبنيها ضمن تاريخهم في العمل الشعبي والمقاوم. وبالتالي، فلم تأت حماس من فراغ، بل هي استمرار لعملهم الذي نشأ في فلسطين منذ بداية الأربعينيات من القرن العشرين، واتخذ شكل العمل العلني المنظم، وافتتاح الفروع والمقار منذ أواخر سنة ١٩٤٥، حتى وصلت إلى خمسة وعشرين فرعاً قبل حرب ١٩٤٨.

وهي أيضاً امتداد لعملهم الجهادي ضد المشروع الإسرائيلي، منذ أن شاركوا بقوة في حرب ١٩٤٨، وفي عمليات المقاومة في قطاع غزة ١٩٥٣ ـ ١٩٥٥، وفي معسكرات الشيوخ بين عامي ١٩٦٨ ـ ١٩٧٠، وفي محاولات الشيخ أحمد ياسين المبكرة في أوائل الثمانينيات إلى أن كُشف تنظيمه العسكري «المجاهدون الفلسطينيون»، واعتقل سنة ١٩٨٤[١].

وفي صيف عام ١٩٨٥ اتخذت قيادة الإخوان المسلمين قراراً باستغلال أي أحداث للاشتراك في المواجهة ضد الاحتلال، قبل سنتين من بدء الانتفاضة، واستشهد اثنان من شبابهم في المواجهات التي شهدتها جامعة بيرزيت سنة ١٩٨٦.

٢ ـ جديد حماس

غير أن الجديد في حركة حماس أنها:

١ ـ حسمت حالة «التقطُّع» في الأداء الجهادي الإخواني، وحوّلته إلى حالة دائمة مستمرة.

٢ ـ وفّرت غطاء حركياً مقاوماً للإخوان، يتّسم بالمؤسسية التنظيمية والسياسية والعسكرية، وله قيادته السياسية.

٣ ـ نقلت الوضع الداخلي للإخوان الفلسطينيين نقلة نوعية، ليخدم العمل التنظيمي والتربوي والتعبوي، ذلك الفعل الجهادي واستراتيجية المقاومة.

٤ ـ حسم ظهور حماس حالة النقاش التي استمرت سنوات طويلة حول

---

(١) عبد الله عزام، **حماس في فلسطين الجذور التاريخية والميثاق** (بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين، ١٩٨٨)، ص ٤٣.

«جدلية الدولة والمقاومة»، فهل ينتظر الإخوان إقامة الدولة الإسلامية حتى يبدأ مشروع التحرير أم لا؟[٢].

وكان الحسم باتجاه أن مشروعي الدولة الإسلامية ومقاومة المحتل خطان مكملان لبعضهما بعضاً، ويسيران جنباً إلى جنب دونما تعارض. وتمكّنت حماس منذ البداية من الاستناد إلى أسس أيديولوجية وحركية وشعبية صلبة، مكّنتها من الوقوف في وجه الضربات القاسية من الإسرائيليين، وأعانها على ذلك عراقة التنظيم الإخواني، لأنه أقدم تنظيم حركي فلسطيني، ولا يزال يحتفظ بفاعليته على الساحة، وتراث الإخوان المسلمين العالمي الفكري والدعوي والتربوي الضخم، الذي أنتجته مدرسة الإمام حسن البنّا ومفكروها في بلدان العالم منذ الثلاثينيات حتى الآن، مما ساعدها كثيراً في تحديد الرؤية والأولويات والمواقف منذ مراحل مبكرة من نشأتها[٣].

وهذا ما يفسّر أن الحركة منذ نشأتها لم تبدأ من ذيل القائمة الطويلة لمنظمات المقاومة الفلسطينية، بل قفزت مباشرة لتكون المنافس الأول والقوي لحركة فتح، العمود الفقري لـ «م.ت.ف»، فبدأ الإخوان المسلمون يستردون عافيتهم في الوسط الفلسطيني منذ منتصف السبعينيات، وبدأوا يفوزون في الانتخابات الطلابية في الجامعات الفلسطينية، ولم تقتصر هذه الحالة فقط على الداخل الفلسطيني، بل شملت الفلسطينيين في الأردن والكويت وأوروبا والولايات المتحدة.

واستنتاجاً لما سبق، يمكن القول إن المنظومة الفكرية لحركة حماس، تميزت بأنها تضمّنت نوعاً من التفصيل بعمق نسبي ومتدرج، فبعض القضايا جاءت معالجتها أكثر نضجاً في أوقات متقدمة من تجربتها السياسية.

٣ ـ الفكر والسلوك

وفي الوقت الذي يبرز ميثاقها على سبيل المثال مدججاً بالعموميات الفضفاضة، ويغيب عنه الكثير من الأبعاد السياسية الواضحة، فإن برامجها اللاحقة، وتصريحات قادتها ورموزها وأدبياتها تشير إلى اطّراد في الوعي

---

(٢) وائل بنات، «الشبكة تفتح ملف الحركات الإسلامية في فلسطين،» إسلام ويب (٢٨ تموز/يوليو ٢٠٠٢)، < http://www.islamweb.net/media/index.php?page = article&lang = a&id = 19881 >.

(٣) شاؤول مشعال وأبراهام سيلع، **عصر حماس** (تل أبيب: دار كنيرت، ٢٠٠٨)، ص ٦٨.

والمعالجة السياسية الواضحة للقضايا، والتخفيف والتقليل من الشعارات والعموميات بصورة إجمالية.

ويمكن القول إنه من خلال ميثاق الحركة ومنظومتها الفكرية، فإنها أوضحت أطيافها السبعة بشكل واضح، فجذورها تنبع من الإخوان المسلمين، ومنهجها الإسلام، وأسلوبها في المقاومة الجهاد، وبنيتها من المسلمين الذين أعطوا ولاءهم لله فعبدوه حق عبادته، وعلاقاتها مع الآخرين التكامل، فهي ليست بديلة عن أحد، وأبعادها عالمية وإنسانية.

هذه السمات الفكرية لدى حماس، تبقى في النهاية فكراً، ولهذا اجتهدت كي يلامس الواقع المعيشي اليومي للشعب الفلسطيني، لاسيما بعد جملة التغيرات والتطورات التي حصلت، وآخرها فوز الحركة ووصولها إلى سدّة الحكومة[٤].

وأدركت حماس أنه لا يكفي القول إن أسلوبها هو المقاومة والجهاد، في حين أن مكوّنات ومقومات هذا العمل معدومة، فالعنصر البشري بحاجة إلى أن يدرك الآليات والأولويات زمانها ومكانها وجدواها، فالمقاومة ثقافة ووعي قبل أن تكون سلوكاً وفعلاً، والحاجة إلى نوعية العنصر البشري المجاهد أهم بكثير من حجمه وكمّه، وهذا عنصر مهم.

وقامت حماس بالعديد من العمليات العسكرية عبر جناحها العسكري «كتائب عز الدين القسّام»، وأثارت عملياتها الفدائية جدلاً دولياً انعكس على الداخل الفلسطيني. وفي الوقت الذي قامت فيه بدور أساسي في انتفاضة الأقصى التي بدأت في أيلول/ سبتمبر ٢٠٠٠، فإنها شكّلت المحرك الرئيسي للانتفاضة الأولى عام ١٩٨٧.

مع العلم أن مقاومة حماس للاحتلال ليست موجهة ضد اليهود كأصحاب دين، بل ضد الاحتلال ووجوده وممارساته القمعية، وليست مرتبطة بعملية التسوية الجارية على أساس الخلل القائم في موازين القوى، لأن المقاومة بدأت قبل انعقاد مؤتمر مدريد عام ١٩٩١، والحركة ليست لها عداوة أو معركة مع أي طرف دولي، ولا تتبنى مهاجمة مصالح وممتلكات الدول المختلفة، لأنها تعتبر أن ساحة مقاومتها ضد الاحتلال تنحصر داخل الأراضي الفلسطينية المحتلة.

---

(٤) «نشأة حماس وتطورها،» مفكرة الإسلام (٣٠ كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧)، <http://www.islammemo.cc/2007/01/30/30774.html>.

وترى حماس أن خير طريقة لإدارة الصراع مع المحتل الإسرائيلي، هي حشد طاقات الشعب الفلسطيني، لحمل راية المقاومة ضد وجود المحتل في فلسطين بكل السبل الممكنة، وإبقاء جذوة الصراع مشتعلة، لحين استكمال شروط حسم المعركة معه، بنهوض الأمة العربية والإسلامية، واستكمال أسباب القوة، وحشد طاقاتها وإمكاناتها، وتوحيد إرادتها وقرارها السياسي(٥).

كما تعتقد حماس أن العملية السياسية بشكلها الحالي لا يمكن القبول بها، وأن المقاومة هي الخيار الوحيد لكنس الاحتلال عن فلسطين التاريخية، وأن أرض فلسطين من نهرها إلى بحرها، وقف إسلامي لا يجوز التفريط بشبر منه، رافضة أن تكون جزءاً من مشروع التسوية.

وتقول أدبيات الحركة أنها تعتبر المقاومة وطرد الاحتلال هدفها الاستراتيجي، وهذا من وجهة نظرها لا يحتاج إلى برنامج سياسي قابل للتفاوض، أو التنازل عن بعض المبادئ، وترى أن المقاومة هي الكفيل بتحقيق أهدافها. والسؤال: هل البرنامج السياسي هدف بحد ذاته؟ وهل المطلوب فقط أن يكون هناك برنامج سياسي بصرف النظر عن مضمونه؟(٦).

ولعل الخسارة الفادحة التي جرت في الساحة الفلسطينية منذ عقود، أن مثل هذا المنطق بدأ يتسلل إليها، بحيث شهدت كل مرحلة المزيد من التنازل والتراجع عن الأهداف والثوابت الفلسطينية، حتى وصلنا مدريد، ثم أوسلو، ثم لِما هو أدنى وأسوأ منهما.

٤ ـ العمل المسلح

مثّل العمل العسكري لدى حماس المعاني التالية:

١ ـ توجه استراتيجي لمواجهة المشروع الإسرائيلي، في ظل غياب المشروع التحرري العربي والإسلامي الشامل.

٢ ـ وسيلة للإبقاء على جذوة الصراع مشتعلة حتى تحقق أغراضها،

---

(٥) صبحي عسيلة [وآخرون]، **الفصائل الفلسطينية من النشأة إلى حوارات الهدنة** (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٥)، ص ١٤.

(٦) «تعريف عام بحركة حماس،» المركز الفلسطيني للإعلام، <http://www.palestine-info.info/arabic/hamas/who/who.htm>.

وللحيلولة دون التمدد الصهيوني التوسعي في العالمين العربي والإسلامي.

٣ ـ الضمانة الوحيدة لاستمرار الصراع، وإشغال العدو عن التمدد خارج فلسطين.

٤ ـ الإبقاء على جذوة الصراع متقدة في فلسطين المحتلة، والحيلولة دون المخططات الإسرائيلية الرامية إلى نقل بؤرة التوتر لأنحاء مختلفة من العالمين العربي والإسلامي.

٥ ـ أداة ردع لمنع الإسرائيليين من الاستمرار في استهداف أمن الشعب الفلسطيني، وهو ما أثبتته سلسلة العمليات البطولية التي نفَذتها الحركة.

٦ ـ الضغط على الإسرائيليين لإرغامهم على وقف ممارساتهم المعادية لحقوق الشعب الفلسطيني في مختلف أنحاء فلسطين.

ثانياً: حركة الجهاد الإسلامي.. . النشأة والتطور

تبرز الكثير من التساؤلات والاستفسارات حول طبيعة نشأة حركة الجهاد، لاسيما في ظل توقيت حرج صعب عاشته القضية الفلسطينية، بالتزامن مع توقيع أول اتفاقية تسوية بين العرب وإسرائيل، عبر معاهدة «كامب ديفيد» عام ١٩٧٩.

فبعد عدوان حزيران/ يونيو ١٩٦٧ بقليل، وبروز المقاومة الفلسطينية على الساحة الأردنية، ودخول التيار الوطني العلماني ميدان الصراع ضد إسرائيل تحت مظلة حركة فتح، أثار غياب الحركة الإسلامية جملة من التساؤلات الحادة لدى الشباب الفلسطيني من الإخوان المسلمين، مع قناعتهم المتمثلة بوجود نقاط ضعف في المشروع الوطني، تتركز حول الأيديولوجية السياسية التي استبعدت الإسلام من محتواها الفكري[٧].

١ ـ عوامل النشأة

مع هزيمة عام ١٩٦٧، وانكشاف الخطر الثقافي والحضاري الشامل الذي مثّلته إسرائيل، ليس على أرض فلسطين وشعبها فقط، بل على الأمة العربية

(٧) رفعت سيد أحمد، **رحلة الدم الذي هزم السيف** (القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٧)، ص ٦٨.

جميعاً، ومع وضوح تحالفها الاستراتيجي مع الغرب، بدأ يتبلور فهم يعطي للصراع على فلسطين مكانته الواقعية.

وقد تبلور مشروع الجهاد الإسلامي عبر الحوار الموسع بين مؤسسيه من الطلبة الفلسطينيين الدارسين في مصر، وانتهوا إلى حل سؤالهم/الإشكالية في تحديد هويتهم، والإجابة عن سؤال الواقع الوطني في وجود «وطنيين بلا إسلام، وإسلاميين بلا فلسطين»، معتبرين أن حركتهم جاءت حلاً لهذا السؤال/ المشكل، عبر كشف الأبعاد القرآنية والتاريخية والواقعية للمسألة الفلسطينية، وتبنّي شعار استراتيجي مفاده أن «القضية الفلسطينية هي القضية المركزية للحركة الإسلامية»[٨].

وما فتئت الحركة في أدبياتها، وعلى لسان قادتها، تفسر سبب نشوئها وانطلاقتها في اتجاهين اثنين:

١ ـ السعي إلى تقديم الإجابة الإسلامية عن السؤال الوطني الفلسطيني، وضمن هذا الاتجاه يتم تعريفها عادة بحركة إسلامية مقاتلة.

٢ ـ تمثّلها كقوة تجديدية وتثويرية وتنويرية داخل العمل الفلسطيني، والحركة الإسلامية المعاصرة، سواء في الفكر أو الممارسة.

وشهدت هذه المرحلة من عمر الجهاد عملاً جماهيرياً وسياسياً وإعلامياً وتعبوياً، ركزت فيه على الانتشار الفكري والدعوي، ومارست الدعوة في كافة الساحات والأماكن كالمساجد والبيوت والشوارع والمدارس والمعاهد والجمعيات والجامعات والمؤسسات النقابية، واستطاعت تشكيل تيار جماهيري جهادي في الشارع الفلسطيني خلال فترة قياسية، وعاد بذلك النشاط السياسي الإسلامي إلى الضفة وغزة بعد غياب شبه تام، إذ اقتصر نشاط الفئات الإسلامية والتيارات المؤطرة سابقاً على الجوانب الدينية والأخلاقية[٩].

ومع تطور الحركة خلال العقود الثلاثة الماضية، اتخذت مجالات تنظيمية وشعبية متسعة، أفقية ورأسية، استطاعت من خلاله وصول قطاعات جماهيرية

---

(٨) حركة الجهاد الإسلامي، مسيرة **الجهاد الإسلامي في فلسطين** (غزة: منشورات حركة الجهاد، [د. ت.])، ص ٢١.

(٩) إبراهيم طرابلسي، **الإسلاميون والقضية الفلسطينية** (بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٨٨)، ص ٧٦.

واسعة في الشارع الفلسطيني، مما منح الحركة حيزاً ملحوظاً في الأوساط السياسية الفلسطينية.

صحيح أن الجهاد لم تصل ما وصلته حركات سياسية، إسلامية ووطنية، انطلقت معها أو بعدها، لكن التوسع في قطاعات التنظيم المتعددة جعل عناصرها يحجزون لأنفسهم مقعداً معقولاً يناسب حجمهم التنظيمي في أوساط الفلسطينيين[10].

٢ ـ أبرز القطاعات التنظيمية للحركة

أ ـ القطاع الطلابي: كان الجهاديون القاطنون في غزة الأكثر نشاطاً ووعياً سياسياً في مجتمعهم، وعكست فعاليتهم حساسية أكبر وتعرضاً أكثر لقوى التغيير الاجتماعي، عبر قطاع الطلاب، باعتباره أهم القطاعات التي ارتكز إليها التنظيم عند انطلاقته، وما زال.

وبالتالي، تركزت آليات الانتشار الأولى في الأوساط الطلابية التي حملت عبء التبشير بأفكار الحركة، وقامت بدور المحرّض لتعبئة قطاعات أوسع من الشعب في سبيل مقاومة الاحتلال الإسرائيلي.

ب ـ دور المساجد: يصف الإسلاميون فترة ما بعد النكسة بين عامي ١٩٦٧ ـ ١٩٧٥، بأنها مرحلة المساجد، وهدفت من بنائها استيعاب الجيل، وتعبئته، ولملمة شتاته، وتأطير توجهه، وتركيز عقيدته، وتعميقها لمواجهة التيار الإسرائيلي.

وشكّلت المساجد في الأرضي المحتلة، رموزاً حقيقية للهوية الدينية والاجتماعية، لجمهور كبير من الفلسطينيين، وعمل الإسلاميون، الإخوان والجهاديون، منذ بداية تحركهم، لتشكيل مراكز تجمّع ونقاط انطلاق وملاجئ لهم، وللخلايا والحلقات التابعة لهم، وسعوا، وهم المحرومون من التعبير السياسي العلني، إلى استخدام منابر المساجد ودور العبادة للتعبير عن آرائهم السياسية، كما أن هجمات المتطرفين اليهود على الأماكن المقدسة عملت على تقوية تعلّقهم بها[11].

---

(١٠) فتحي الشقاقي، «الحركات الإسلامية وتطورات القضية الفلسطينية،» **الهدف** (دمشق) (أيلول/ سبتمبر ١٩٩٥)، ص ٣٢ ـ ٣٤.

(١١) روني شكيد، **حماس من الإيمان بالله إلى طريق التطرف**، ترجمة منير محمود (القاهرة: المكتبة المصرية الفرنسية، ١٩٩٥)، ص ٦٦.

ج ـ **العمل الإعلامي**: اهتمت حركة الجهاد منذ انطلاقتها بنشر المجلات والنشرات السياسية والثقافية، فحركت أجواء واسعة من الجدل السياسي والثقافي، بحرصها على إصدار مجموعة من الكتيّبات ضمن سلسلة «دفاتر إسلامية» وسلسلة «نحو طلائع إسلامية واعية». وأعادت طباعة كتب عدة لمفكرين إسلاميين، مع نشاط بشري من الندوات الدينية، ودروس العلم والدعوة، والتثقيف في المساجد والبيوت والجامعات.

د ـ **العمل المؤسسي**: لم تهتم الحركة في بدايات النشأة بتأسيس جمعيات أو مؤسسات ضمن آليات انتشارها، كدأب الإخوان المسلمين الذين نجحوا في هذا المجال، بل نظرت بصورة سلبية إلى العمل المؤسساتي باعتباره «هروباً طوباوياً» من الصراع الضروري داخل المجتمع، والمتمثل بالصراع ضد القوانين والنظم الجاهلية.

لكن الوقائع التاريخية تشير إلى تراجع الحركة عن هذا الموقف، ودخولها مجال العمل المؤسساتي، محاولة الاستفادة من إيجابياتها وفوائدها، التي حصد الإخوان المسلمون ثمارها بعد عقود عديدة.

وبالتالي، غلب على الحركة بروزها في العمل العسكري، الذي اعتادت أن تمارسه وتتقنه منذ انطلاقتها قبل حوالى ثلاثين عاماً، بينما طيلة تلك السنوات لم تستطع بناء قاعدة سياسية وجماهيرية، وأخفقت في الحصول على أية مقاعد في الانتخابات البلدية.

٣ ـ علاقة الجهاد بالإخوان وحماس

رغم أن الجهاد الإسلامي خرج من عباءة الإخوان المسلمين، فإن الخلاف بينهما، لا يستند إلى أسس معرفية أو عقائدية، بل ما يمكن أن يسمّى «الفهم الصحيح» للإسلام، وكيفية التعامل معه، والاسترشاد به. ومع بداية انطلاقها أواخر السبعينيات، برز على السطح بشكل واضح الخلاف مع الإخوان الذين نظروا إليها كبديل عنهم «يريد سحب البساط من تحت أقدامهم»، وفرض خيار المواجهة مع الاحتلال[١٢].

---

(١٢) عبد الله أبو عزة، **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية** (الكويت: دار القلم، ١٩٩٢)، ص ٦٥.

وقد اختلف الجانبان في عدد من المحاور الرئيسية، منها:

ـ تأخذ الجهاد على الإخوان غيابهم عن الساحة النضالية في أوائل الثورة الفلسطينية[١٣].

ـ تلقي الجهاد على الإخوان ببعض المسؤولية فيما أصاب شباب الحركة الإسلامية من حالة «التقاعس»، لأن مناهج التكوين التي تبنوها في معظمها «سكونية، تقريرية، حسابية، منخلعة، عن الواقع الموضوعي المحيط، القريب والبعيد، الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفكري».

ـ تختلف الجهاد مع الإخوان في أنه لا يمكن حل مشاكل المجتمع العربي بعمل إصلاحي تدريجي، والانتشار البطيء للأفكار، والممارسة التقليدية في جميع نواحي الحياة اليومية، فالبديل لذلك هو العمل الثوري من قبل طليعة إسلامية قادرة على فرض نظام يقوم بعد شن حرب شاملة على إسرائيل.

وعرفت العلاقة بينهما، أجواء من الخصومة والعداء والتشهير المتبادل، لاسيما خلال حقبة الثمانينيات، ولم تكن ودية في معظم الأحيان، أساسها نظرة الإخوان إلى الجهاد كمجموعة منشقة عن التنظيم الأم، ونظرة الجهاد إلى الإخوان كجماعة كبيرة، لكنها مترددة في مواجهة الاحتلال بالكفاح المسلح[١٤].

وبعد تأسيس حركة حماس، يمكن رصد العلاقة بينهما من جانبين:

ـ **المستوى الميداني المؤسسي**: في الداخل الفلسطيني، بما في ذلك نشاطهما العسكري، إذ يلحظ أنهما لم تدخلا مرحلة التنسيق والتقاطع المشترك إلا في بعض الحالات.

ـ **المستوى السياسي**: المتشكل بين قيادتيهما خارج الأرض المحتلة، وكانت علاقتهما يتغير خط بيانها، صعوداً أو هبوطاً، حسب الواقع السياسي الفلسطيني.

غير أن أدنى نقطة وصلت عندها العلاقة هي التنافس التنظيمي، وأقصى نقطة هي المناصرة، ووحدة الموقف في المسائل السياسية. ويمكن القول إن علاقتهما

---

(١٣) إياد البرغوثي، **الإسلام السياسي في فلسطين: ما وراء السياسة** (القدس: مركز القدس للإعلام، ٢٠٠٠)، ص ٧٦.

(١٤) **ندوة خبرات الحركة السياسية الفلسطينية في القرن الـ٢٠** (غزة: المركز القومي للدراسات والتوثيق، ٢٠٠٠)، ص ١٧٦.

تعد من أدفأ العلاقات بين حماس وأيّ فصيل على الساحة الفلسطينية[١٥].

٤ ـ العمل المسلح

يشير العديد من الدراسات إلى دور «الجهاد» في إشعال انتفاضة الحجارة، ورغم صغر حجم التنظيم من الناحية العددية، إلا أن عناصره تميزت بنشاط مقاوم كبير، وعملت على تأجيج الغضب الجماهيري عبر تنظيم العديد من المظاهرات، مما أكسبها دفعة جديدة من الاحترام والتقدير المعنوي داخل الأوساط في الأرض المحتلة[١٦].

وفي ذات الوقت، وعلى عكس القوى الأخرى المتميزة بتغلغل تنظيماتها وتشعبها داخل المجتمع الفلسطيني، لم يتمكن «الجهاد»، لمحدودية حجمه، من استيعاب حملة سلطات الاحتلال ضده، بنفس الفاعلية والقدرة على الاستمرار بالمحافظة على زخم مشاركته بالمقاومة. وبعد حملة الاعتقالات الواسعة التي تعرض لها بداية الانتفاضة الأولى شهد دوره انحساراً كبيراً، جرّاء تعرض بنيته لإصابة مباشرة ومؤثرة.

وفي الوقت الذي انطلقت فيه مسيرة المقاومة المسلحة للحركة أوائل ثمانينيات القرن العشرين، فقد شكلت هذه المرحلة غنى وثراءاً في حياتها، واعتبرت مناسبة وملائمة لانطلاق العمل المسلح، وشرع عناصر «الجهاد» بجمع السلاح، وتوزيعه بين نشطائهم، واعتادوا إخفاءه في منازلهم، لعدم وجود أماكن أخرى، في أجواء من السرية والتكتم الشديدين، حيث لم يكن يشعر فيها أقرب المقربين، بمن فيهم أفراد العائلة[١٧].

وإثر توقيع اتفاق أوسلو وقيام السلطة الفلسطينية عام ١٩٩٤، شهد النشاط العسكري للحركة تراجعاً كبيراً أسوة بغيرها من فصائل المقاومة التي تعرضت للأذى والملاحقة والتضييق، وأدخل العمل العسكري في أدنى حدوده، بشكل يقترب من درجة الجمود.

---

(١٥) خالد الحروب، **حماس الفكر والممارسة السياسية** (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦)، ص ١٥٣.

(١٦) Liza Taraki, «Islamic Resistance Movement in the Uprising,» Middle East Report (February 1989), p. 32.

(١٧) زئيف شيف وإيهود يعاري، **انتفاضة**، ترجمة دار الجليل (عمّان: دار الجليل، ١٩٩١)، ص ١٩٤.

ومع اندلاع انتفاضة الأقصى أواخر ٢٠٠٠ توفرت للحركة، الفرصة الكاملة لاستئناف العمل المقاوم، فبدأت ببناء خلاياها العسكرية، وانخرطت في أعمال المقاومة، متميزة بحضور جيد وفاعلية واضحة في العمل المقاوم، وتنوعت عملياتها العسكرية من الاشتباكات المسلحة إلى اقتحام المستوطنات فالعمليات الاستشهادية، وكان لـ «سرايا القدس» دور ووجود، وإسهام أصيل في مسيرة المقاومة.

٥ ـ عملية التسوية

عارضت الجهاد الإسلامي فكرة التعايش مع إسرائيل، ورفضت كل محاولة ترمي إلى الاعتراف بها، كونها تعتبر فلسطين أرضَ وقف إسلامي لا يجوز شرعاً التنازل عنها، ولهذا تقاطع موقفها مع الرافضين للتحركات السياسية، ورأت فيها محاولة لاستثمار الانتفاضة لصالح الحلول المفروضة أمريكياً وإسرائيلياً.

وخطت الحركة خطوة متقدمة بإصدار بيان «البراءة»، جاء فيه: «إننا نبرأ إلى الله من كل مساومة على حقنا في كامل وطننا، أو الاستعداد للتفريط عن أرضنا المقدسة، ومن كل دعوة تطالب بالمؤتمر الدولي أو أي صيغة تجر على أصحاب الحق لعنة التنازل عن حقهم»[١٨].

واعتبرت أن ما تقوم به منظمة التحرير الفلسطينية بمثابة انتحار سياسي، شبيه بأسلوب الخطوة خطوة، الذي يبدأ باستغلال الانتفاضة، وينتهي بإجهاضها، من خلال نقل مستقبل المعركة مع العدو، إلى معركة على الساحة الفلسطينية، متهمة قيادتها المتنفذة باتّباع سياسة الترويض والخداع للشعب الفلسطيني، لأن الدولة إن قامت، فإنها لن تتخلى فقط عن بقية فلسطين، بل لن تكون قادرة على الصمود إلا بالإلحاق والتبعية للدول الكبرى والصغرى، وتشكل جسراً حقيقياً لتوسع المشروع الصهيوني في كل المنطقة.

ثالثاً: السلفية الجهادية في الأراضي الفلسطينية

منذ اليوم الأول لفوز حركة حماس في الانتخابات التشريعية بتاريخ ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠٠٦، أشعلت الأضواء الحمر لدى محافل صنع القرار في عدد من

(١٨) فتحي الشقاقي، الخميني: **الحل الإسلامي والبديل** (القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٩٠)، ص ٢٣.

العواصم المحيطة، ترقباً لإعلان الحركة عن إقامة ما أسمته «الإمارة الإسلامية».

لكن الأحداث اللاحقة في الأراضي الفلسطينية كشفت أن حماس لم تشأ أن تعلن الإمارة أو تطبيق الشريعة، لاعتبارات سياسية محلية وإقليمية، ورغبة بعدم إثارة الأطراف المعادية لها في هذه المرحلة بالذات[١٩]، وفي ذات الوقت جلب عليها خصومة تيارات إسلامية «متشددة»، رأت من حماس تهاوناً فيما أسمته تحقيق «الفريضة» الغائبة، وهو ما شكّل بداية الظهور الميداني للجماعات السلفية.

١ ـ المكونات السلفية

تعتبر السلفية الجهادية تياراً أيديولوجياً تحمله جماعات حركية مناهضة لما هو قائم من أنظمة اجتماعية وسلطات سياسية وثقافة سائدة وعلاقات دولية، ونجد لقيامها أسباباً ومبررات شتى، كما تجند أفراداً ينتمون إلى قطاعات اجتماعية مختلفة، والقاسم المشترك بينها، على اختلاف ملامحها ودوافعها، هو طبيعة الأيديولوجية السياسية الدينية التي تسوّغ لها أهدافها وأنشطتها[٢٠].

وظهر العديد من الحركات السلفية، الداعية إلى إقامة الإمارة الإسلامية، وتشهد حالياً صعوداً متزايداً لها، بصورة تقلق حماس، ويمكن الحديث عن أبرزها على النحو التالي:

جيش الإسلام ـ كتائب التوحيد والجهاد: وصدر بيانه التأسيسي بتاريخ ٨/ ٥/ ٢٠٠٦، وأعلن موالاته لتنظيم القاعدة، ويتزعمه «ممتاز دغمش»، الذي التقى مع «خطاب المقدسي»، وتنتشر أقاويل عن علاقته بـ «أسامة بن لادن».

جيش الأمة ـ أهل السنة والجماعة: الذي وجّه نداءاً عاجلاً إلى جميع الجماعات السلفية أواسط آب/ أغسطس ٢٠٠٧ «للتوحّد في صدّ الهجمة التي دبّرت بليل من الصليبيين واليهود وأنصار الروافض»، وختم بالقول: «وقد أعذر من أنذر»، مذيلاً بتوقيع «جيش الأمة: أهل السنّة والجماعة بيت المقدس ـ فلسطين»[٢١].

ظهور بيانات عدة لجماعات سلفية أخرى، كالبيان الصادر بتاريخ ١٢/ ٨/

---

(١٩) «البرنامج الانتخابي لكتلة الإصلاح والتغيير،» غزّة ـ فلسطين (كانون الأول/ ديسمبر ٢٠٠٥).

(٢٠) «إمارة حماس الليبرالية: معلومات عامة» (شباط/ فبراير ٢٠٠٩).

(٢١) بيان صادر عن جيش الأمة، بتاريخ ٢/ ٣/ ٢٠٠٨.

٢٠٠٧، باسم جماعة «كتائب سيوف الحق ـ جيش القاعدة»، ويتزعمها «أبو صهيب المقدسي».

وجود تنظيم باسم «جند الله»، وزعيمه «أبو عبد الله»، الذي وجه في ١٤/٧/٢٠٠٨، انتقادات حادة إلى حركة حماس، بسبب ترحيبها بزيارة «توني بلير» إلى غزة، وقال البيان: «إن المجرمين من أمثال بلير، غير مُرَحَّب بهم في غزة»[٢٢].

الإعلان عن «الجبهة الإسلامية لتحرير فلسطين»، وأنها تتعامل مع القاعدة، وهددت بأعمال عنف ضد ما أسمتها «منظمة الإيرانيين الشيعة»، أيْ حركة حماس.

توزيع بيان بتاريخ ١٠/٩/٢٠٠٨ بتوقيع «أحرار كتائب القسّام» يعلن مسؤوليتها عن تفجيرات، استهدفت مواقع تسيطر عليها حكومة حماس في غزة، وإن لم يتسنَّ التأكد بَعْدُ من حقيقة هذه الجماعة وانتمائها، وصدور بيان «أبناء أهل السنّة والجماعة»، يصف عناصر حماس بـ «الجناة الخوارج»[٢٣].

دعوة رجل السلفية الجهادية الأبرز في أكناف بيت المقدس؛ المعروف بـ «أبو محمد المقدسي»[٢٤] تشكيلات السلفية الجهادية بكافة أنواعها إلى التوحد تحت قيادة واحدة باسم جماعة «كتائب التوحيد والجهاد».

هناك جماعات أخرى لم يتم التحقق من وجودها ميدانياً، ومنها: «جحافل التوحيد والجهاد، جيش القدس الإسلامي، جند الله، قاعدة جهاد ولاية فلسطين الإسلامية، فتح الإسلام، عصبة الأنصار، سيوف الحق»، وتتمركز هذه الحركات جميعها في الضفة وغزة، رغم أن فعالية نشاط حماس يعمل ـ بصورة غير مشكوك فيها وبقدر كبير ـ على التقليل من ظهورها.

وتشير التقارير، إلى أن هذه الحركات ما هي سوى الجزء الظاهر من «جبل الجليد السلفي»، إضافة إلى وجود المزيد من التوقعات التي تقول باحتمالات تزايدها إمّا بسبب الانقسامات، التي ستحدث في أوساطها، أو بسبب توالد المزيد على خلفية التحولات الدينية الجارية في المجتمع الفلسطيني.

---

(٢٢) جيروزاليم بوست، ١٥/٧/٢٠٠٨.

(٢٣) قناة الجزيرة الفضائية (٢٥ أيلول/سبتمبر أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧).

(٢٤) عبد اللطيف الهرماسي، «حوار مع أبي محمد المقدسي،» منبر التوحيد والجهاد.

٢ ـ أسباب ساعدت في انتشار الظاهرة السلفية الجارية في الأراضي الفلسطينية

الأسباب السياسية: أشاع السلفيون مع دخول حماس للانتخابات عام ٢٠٠٦، أن الانتخابات حرام، وتحكيم لغير شرع الله، ورضا بالديمقراطية الكافرة، ولم يكن لهذا الكلام صدى كبير في الشارع الفلسطيني. وكان هناك قبول من بعض قواعد حماس للفكر السلفي، واعتقدوا أن المشاركة في الانتخابات تعتبر دخولاً في البرلمانات «الشركية الكافرة»[٢٥].

وكان لعلاقة «حماس» مع «فتح» في مراحل مختلفة كحكومة الوحدة، والصراع الميداني، واتفاق مكة، دور في استمرار الظاهرة بالتغلغل في أوساط عناصر الأولى، حيث «قدح» السلفيون آنذاك فيها، واتهموها بـ «فساد العقيدة، وموالاة العلمانيين، والاحتكام للقوانين الوضعية»، وكانت من أكثر الفترات التي انتشر فيها الفكر السلفي بين أوساط شبابها.

وأوجدت التهدئة مع إسرائيل، وتوقف حماس عن الأعمال العسكرية أحياناً، حالة من سوء تقدير الموقف لدى بعض عناصرها، وشعورهم بتخليها عن المقاومة، ووصل الحد ببعضهم أن خرجوا منها مدّعين أنها تركتها من أجل السياسة، معتبرين ذلك خللاً في العقيدة، وتراجعاً عن الثوابت، وفقدان الأمل في الإصلاح والتغيير الداخلي.

الأسباب التربوية: كضعف الجانب الدعوي التربوي في المجتمع الفلسطيني، وعدم اطلاع الشباب على الجوانب التخصصية كفقه الموازنات ومقاصد الشريعة، وغياب الخطاب الدعوي الجماهيري المُفنِّد للقضايا المثارة ضد حماس في منابر السلفية بدروسهم ونشراتهم.

٣ ـ «جلجلت»... دراسة حالة سلفية

«جلجلت» الاسم الشائع والدارج في أوساط الفلسطينيين، لمجموعات من الشباب المتدين السلفي، بدأت تنشط في قطاع غزة منذ حزيران/يونيو ٢٠٠٧، لكن وتيرتها ازدادت، واتسع فريق مناصريها في السنوات الأخيرة،

(٢٥) محمد الراشد، **رمزيات حماسوية** (بغداد: [د. ن.]، ٢٠٠٦)، ص ١٨.

في ظل إعلانها المسؤولية عن عمليات تفجير مقاهي الإنترنت[٢٦].

وقد لوحظت خلال الأعوام الأخيرة، ظاهرة تكوين مجموعات عشوائية تتألف من عناصر شابة انتمت إلى بعض الأجنحة العسكرية الفلسطينية، وتنطوي عقيدتهم على مقومات جهادية وسلفية، تتمحور حول العودة إلى التراث الإسلامي، والسعي إلى إنشاء دولة إسلامية بواسطة حرب «جهادية» جامحة.

وقد ضلعت مجموعات «جلجلت» بتنفيذ عدد من العمليات المسلحة، أبرزها العملية التفجيرية أوائل ٢٠٠٩، بوضع عبوات ناسفة لاستهداف دورية تابعة للجيش الإسرائيلي، ومحاولة استهداف موكبي الرئيس الأمريكي الأسبق «جيمي كارتر» ورئيس الوزراء البريطاني السابق، ومبعوث اللجنة الرباعية «توني بلير»، في زيارتين منفصلتين إلى غزة، فضلاً عن تفجير العشرات من مقاهي الإنترنت في غزة، باعتبارها تنشر الفساد والرذيلة.

ووفقاً لما جاء على لسان أحد مسؤوليها، فإنه قبل القيام بالتفجير يتم الحديث مع صاحب المكان الذي لديه «مفسدة»، وينصح عبر كتاب أو بيان أو دعوة لإزالتها، وإن لم يزلها بعد عدة تحذيرات، يتم تفجير المحل بعد الحصول على «فتوى شرعية» بذلك، بحيث لا يتم إلحاق الأذى بالجيران وحياتهم، و«نحرص على ألّا يتم المساس بحياته، بل فقط في مكان «المفسدة»[٢٧].

وترى الجماعات السلفية، أو «البنلادنيون» الفلسطينيون أنهم لم يجدوا دعوات الجهاد العالمي ضد «الكفار» لدى الإخوان المسلمين، الذين اقتصرت مقاومتهم ضد الاحتلال، ونظروا إلى حماس كـ «حركة وطنية» تشارك في المجالس التشريعية، أكثر من كونها «حركة إسلامية» تحكم الشريعة، وبات المسوغ الأساسي لانطلاقها، يتمثل بدعوة حماس للعودة إلى «منهج الجهاد»، وترك المنابر السياسية والتشريعية، والحكم بالشريعة، بدلاً من القوانين الوضعية[٢٨].

ويتمثل الجانب الأخطر في هذه المجموعات السلفية بـ «الحالات العسكرية»، في ضوء أنها:

---

(٢٦) عدنان أبو عامر، «جلجلت.. هل تستقطب عناصر حماس لعباءة القاعدة؟»، إسلام أون لاين (١٠ آب/أغسطس ٢٠٠٩).

(٢٧) بيان أهل السنّة والجماعة (٩ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٧).

(٢٨) منبر التوحيد والجهاد (١٧ تموز/يوليو ٢٠٠٨).

ـ تجميع لحاملي البنادق بدون محيط تنظيمي يسندهم بشتى أنواع الدعم السياسي والمالي.

ـ ينجذب إليه صغار السن وبعض البسطاء رغبة في «الشهادة»، أكثر منه حباً في الجهاد، فللمقاومة مشاق ونصب وتعب لا يتحملها أمثالهم.

ـ يندفع قادة هذه «الحالات» إلى جذب الإعلام إليهم، فيسرعون بعمل بدون خطة ولا حذر، وتكون النتيجة أن عملية فدائية قد تمت، ودليل نجاحها استشهاد المنفذين جميعهم.

ـ العمل المقاوم يحتاج وعياً أمنياً وحذراً شديداً، فكيف إذا كان العدو هو الاحتلال، بما يمتلك من أدوات تجسسية خطيرة، فهذا أدعى بأن يزداد الحذر أمناً وحرصاً.

٤ ـ السلفيون ومشروع الإمارة

يسود اعتقاد بأن التنظيمات السلفية وجدت في الأراضي الفلسطينية، كـ «خلايا سرية راقدة»، وبدأ عملها في السنة الثانية من انتفاضة الأقصى ٢٠٠١، مستفيدة من زخمها وطابعها العسكري، وانهيار أجهزة أمن السلطة الفلسطينية، وانخراط عدد غير قليل من كوادرها في عمليات المقاومة، والتنافس والصراعات الداخلية بين الفصائل[٢٩].

وقد تبنت التنظيمات السلفية لمفاهيم وأفكار تستند في الأساس إلى كتاب **الفتاوى** لابن تيمية، ومؤلفات أبي محمد المقدسي، المرشد الروحي لأبي مصعب الزرقاوي، وانتحال عدد من قادتها، مثل: أحمد مظلوم المكنّى بخطاب المقدسي، ويعدُّ المرجع الفقهي لتنظيم جيش الإسلام، وأبو حفص المقدسي زعيم جيش الأمة، وأبو صهيب المقدسي زعيم كتائب سيوف الحق ـ جيش القاعدة.

وبالتالي يمكن تفسير هذه الأسباب على أنها أسهمت بـ «استنبات وتفريخ» التنظيمات الجهادية والجماعات السلفية، علماً بأن بعضها لا تربطه أي صلة بتنظيم القاعدة، فيما عدا رؤيته المعلَنة القائمة على تأسيس خلافة إسلامية في فلسطين، تلتزم بالشريعة بحذافيرها.

---

(٢٩) عبد الباري عطوان، «حماس ومأزق التطرف: افتتاحية،» **القدس العربي** (١٧ آب/أغسطس ٢٠٠٩).

وهذا النوع من الدوافع العالمية لشنّ هجمات محلية يعكس تحول بعض المنظمات الفلسطينية من الأيديولوجيا الإسلامية القومية إلى الأممية، فيما يوصف بالتيار الإسلامي «العالمي المحلي».

٥ ـ القطيعة مع باقي الإسلاميين

يمكن الرجوع إلى البدايات الأولى للخلاف الفكري والاختلاف الفقهي بين السلفيين وباقي الإسلاميين الفلسطينيين، لاسيما حماس، باعتبار ذلك الأساس الفكري «للقطيعة» بينهما، على النحو التالي:

أ ـ دخول العملية السياسية في ظل دستور «وضعي علماني»، وعلى أساس اتفاقيات أوسلو، التي «تخلّت» عن أكثر من ثلاثة أرباع أرض فلسطين لليهود.

ب ـ الاعتراف الضمني بإسرائيل، والاعتراف بشرعية السلطة الفلسطينية، ورئيسها «العلماني المرتد، عميل اليهود المخلص».

ج ـ تصريح قادة حماس باحترامهم القرارات الدولية الصادرة عن الأمم المتحدة، باعتبار أن مجرد اعترافهم بهذه المنظمة هو إقرار بقانونهم الوضعي، وبدولة إسرائيل العضو فيها.

د ـ دخولهم في حلف عجيب مع الأنظمة «المرتدة»، خاصة في مصر وسورية، متنكرين لدماء إخوانهم في مجزرة حماة، فقد وصف خالد مشعل النظام السوري بـ «المسلم المخلص الحريص على الأمة العربية، والمدافع عن الحقوق الفلسطينية».

هـ ـ إعلان حماس عدم السعي إلى أسلمة المجتمع، وعدم مطالبتهم بأن تكون العملية السياسية وفق الشريعة، أو بتحكيمها لدى وجودهم في الحكومة، ولم يحكموها بعد سيطرتهم الكاملة على غزة.

و ـ عداء حماس المفرط للسلفية الجهادية، ومحاولتها الجادة والمستمرة لإجهاض أي مشروع إسلامي قائم على أساس سلفي[٣٠].

---

(٣٠) مروان شحادة، **مستقبل تنظيم القاعدة في فلسطين** (القدس: مركز رؤية للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦)، ص ٣٤.

ز ـ لم تبد الجماعات السلفية قناعتها بما تعلنه حماس حول اتباع سياسة «التدرج» في تطبيق الشريعة، وإقامة الحدود الشرعية.

وبعد سيطرة حماس على قطاع غزة أواسط ٢٠٠٧، رحّبت بها التنظيمات والخلايا السلفية شبه السرية، التي تستلهم فكرها الجهادي، وهو ما دفع حماس لمكافأتها بتعاطف حنون، وصل حدود التسامح مع التدريب والتجنيد، عبر حلف «الجنتلمان» غير مكتوب بينهما[٣١].

الغريب في الأمر، أن الحرب الضارية التي شنتها إسرائيل على حماس أواخر ٢٠٠٨، وأوائل ٢٠٠٩، لم تشارك بها التنظيمات السلفية، وحين وصل الجانبان إلى تهدئة غير مكتوبة عقب الحرب، لجأت تلك التنظيمات إلى إطلاق الصواريخ على المستوطنات الإسرائيلية، ليس بداعي المقاومة الحقيقية، بقدر ما هو «مناكفة» لحماس، ومحاولة منها لاستدراج إسرائيل إلى رد مؤلم ضدها.

وقد حاولت حماس استعادة المبادرة من السلفيين، من خلال تَوَجُّهَيْنِ اثنين: التوجه الأيديولوجي الفكري، والمعالجة الأمنية الميدانية[٣٢].

أخيراً. . .فإن التنظيمات السلفية في الأراضي الفلسطينية، وما توصف بـ «الجهاديات القاعدية»، ومطالبها بإقامة الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، وتنفيذ الحدود الشرعية، ظاهرة جديرة بالنقاش والتفكر، ودراسة للأسباب والعوامل، والتأمل في طبيعة التعامل معها، في ضوء أن إقامة هذه الدولة باتت تحتل حيزاً هاماً من تفكير أبناء الجماعات الإسلامية الفلسطينية، بعيداً عن الأحلام الرومانسية والأماني العاطفية التي لا تستند إلى وقائع حقيقية تدعم التوجه، وتمنحه أسباب البقاء والدوام.

رابعاً: الحركة الإسلامية في فلسطين الـ ٤٨

١ ــ التطور التاريخي

أقيمت الحركة عام ١٩٧١ في منطقة المثلث شمال إسرائيل، ونشطت في أوساط جماهير عرب الـ ٤٨، ممّن يملكون الجنسية الإسرائيلية، ولا تربطها

(٣١) «"جلجلت" تنتظر تنفيذ عملية كبيرة لمبايعة بن لادن،» **الأيام**، ١١/١٢/٢٠٠٧.

(٣٢) يورام كوهين، «المجموعات السلفية في فلسطين،» معهد واشنطن لدراسات الشرق الأدنى (٢٠١٠)، ص ١٤.

علاقات تنظيمية مباشرة بجماعة الإخوان المسلمين، لكن مبادئهما تتشابهان، ويقول قادتها إنهم يعملون في إطار القانون الإسرائيلي، رغم محاكمة بعضهم بتهمة التعاون مع عناصر مضادة للدولة، أو تنظيم فعاليات غير قانونية[٣٣].

وتعود الجذور الأولى للحركة إلى أوائل السبعينيات؛ بتضافر عدة عوامل أدت إلى تصاعدها، من أهمها:

أ ـ حرب الخامس من حزيران/يونيو لعام ١٩٦٧، التي أدت إلى فقدان الثقة بالأنظمة السياسية العربية القائمة.

ب ـ استئناف الاتصال المباشر بالفلسطينيين وعلماء الدين في الضفة الغربية وقطاع غزة إثر حرب ١٩٦٧ بشكل أوجد حوافز منشطة للعودة إلى الدين، وساعد على هذا نشاط الحركات الإسلامية في الضفة والقطاع، كالإخوان المسلمين، وحزب التحرير الإسلامي، والجهاد.

ج ـ توجّه عدد كبير من الشباب العربي للدراسة في الكليات الإسلامية بالضفة الغربية.

د ـ الثورة الإسلامية في إيران، وتحقيقها لفكرة إقامة الدولة الإسلامية.

هـ ـ تراجع الفكر اليساري في الدول العربية لصالح الاتجاه الإسلامي، وتعاظم دور الحركات الإسلامية في الوطن العربي.

وظهرت النواة الأساسية للحركة بمنطقة المثلث عام ١٩٧١، وأكثرية سكانها من العرب المسلمين، ثم توسعت، وأقامت مراكز في الجليل والنقب، وقرى «كفر برا وجلجولية والطيبة».

وفي عام ١٩٧٨ وصلت الدعوة إلى مدن أم الفحم وباقة الغربية و«جت»، ولاحقاً وصلت إلى الناصرة وبعض قرى الجليل[٣٤].

وبالإمكان إجراء تقسيم تاريخي حول تطور الحركة على النحو التالي:

---

(٣٣) إبراهيم أبو الهيجاء، «ضرب الحركة الإسلامية في إسرائيل.. الإرهاصات والدلالات،» الجزيرة نت (٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٤)، <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/fec1fb27-f2b8-419d-8530-bffcb4505aad.htm-87k>.

(٣٤) صالح لطفي، «الحركة الإسلامية: تطلعات وتحديات،» **شؤون دولية** (مركز الدراسات المعاصرة، أم الفحم)، العدد ١ (١٩٩٤)، ص ٤٣.

ـ **المرحلة الأولى ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧**: بعد نكبة عام ١٩٤٨ عانى المجتمع العربي في إسرائيل مأساة الهزيمة، وتحول العرب عقبها إلى أقلية داخلها، أغلبهم من المسلمين.

وأدى قيام إسرائيل إلى تحول عميق في المبنى الاقتصادي والاجتماعي والسياسي للمجتمع الفلسطيني هناك، وجاء الحكم العسكري ليفرض عليه إجراءات صارمة، أسفرت عن تدمير كل محاولة لإقامة قيادة قطرية أو مؤسسات سياسية وثقافية، بل إنشاء قيادات محلية وتقليدية اعتمدت المبنى العائلي التقليدي، فظهرت طبقة المخاتير ورؤساء الحمائل، ممن أداروا صراعات على السيطرة الداخلية في القرى باستخدام مؤسسات الحكم العسكري[٣٥].

ـ **المرحلة الثانية ١٩٦٧ ـ ١٩٨٣**: ارتبطت الصحوة الإسلامية بين العرب في إسرائيل جرّاء تقاطع ظروف خاصة ومحلية مروا بها، وظهور ظروف عامة مرتبطة بحركة الإحياء الإسلامي في الوطن العربي منذ السبعينيات، ونتيجة للأزمات المتعددة الأبعاد بين عرب ٤٨، فقد زاد توجههم إلى الإسلام، وأصبح ممكناً لهم التوجه إلى الأماكن المقدسة، خاصة في القدس، وهو ما لم يحظوا به منذ قيام الدولة[٣٦].

ـ **المرحلة الثالثة ١٩٨٣ ـ حتى الآن**: وتتمثل في تركيز السلطات الإسرائيلية على أبناء الحركة، وإجراء حملات اعتقالات بين صفوفهم، وقرروا اتباع تكتيك جديد وقياس خطواتهم كي لا يثيروا غضب السلطات ضدهم، رغم بقائهم القوة الديناميكية في عدد من المدن والقرى. وعرفوا أنهم متواجدون تحت أعين السلطات الإسرائيلية، ولا يريدون أن يزودوها بذريعة لاتخاذ خطوات صعبة وشديدة ضدهم، كما أرادوا الإثبات من خلال تصرفاتهم، عدم وجود علاقة لهم مع من اعتقلوا وحوكموا بأعمال معادية للدولة.

وبالتالي، يمكن أن نصف مرحلة تطور الحركة الإسلامية في إسرائيل بعد عام ١٩٨٣، كـ «مرحلة الارتكاز»، المتميزة بالاعتدال في المواقف السياسية، والتشدد في الحفاظ على القانون، وقبول الوضع القائم، ومحاولتها الاندماج

---

(٣٥) إيلي ريخس، **الحركة الإسلامية في إسرائيل** (تل أبيب: معهد موشيه ديان لدراسات الشرق وإفريقيا، ١٩٩٣)، ص ٤٣.

(٣٦) نهاد علي (دراسة غير منشورة عن الحركة الإسلامية في الداخل)، ص ٢٣.

بين المواطنين العرب هناك، بحيث بدأت مرحلة جديدة في التنظيم السياسي والأيديولوجي توصف بـ «البراغماتية السياسية».

٢ ـ الحركة الإسلامية والانتخابات

أ ـ الانتخابات البلدية

أعطى العرب في إسرائيل أهمية كبرى للانتخابات المحلية، بدليل نسبة التصويت المرتفعة فيها مقارنة بانتخابات الكنيست، علماً بأنهم لا يشتركون بإدارة السياسة الخارجية، وملفات الأمن والاقتصاد، ويرون في الحكم المحلي مجالاً جوهرياً يستطيعون من خلاله التعبير عن إرادتهم بصورة جيدة، وهو ما أسفر عن ارتفاع وزن وتطور المجال المحلي في الدولة بشكل كبير في التجمعات العربية.

وكشفت الانتخابات المحلية عام ١٩٨٩ النقاب عن خارطة الأحزاب السياسية في الوسط العربي عن قوة جديدة، ممثلة بالحركة الإسلامية، التي سعت إلى تحسين أحوال فلسطينيي ٤٨، وفازت قوائمها في خمسة مجالس محلية، و٤٥ مقعداً في ١٤ بلدية، وحافظت على قوتها في انتخابات ١٩٩٣ و١٩٩٨[٣٧].

ورأت إسرائيل في نجاح الحركة الانتخابية مظهراً متطرفاً، واعتبرت صعودها ظاهرة مقلقة، ستهددها إذا أغفلتها، وتوجّه ساستها بنداء لمواطني إسرائيل المسلمين، مطالبين إياهم بـ «الابتعاد عن الأصولية الإسلامية، ومحذّرين من تبنيهم هذه الأفكار لأنها تهدد أساس التعايش في إسرائيل، وحاولوا منعها من المشاركة السياسية بعرضها كعامل معادٍ للدولة، تهدد العلاقات الحساسة بين اليهود والعرب.

كما ناقش الكنيست أكثر من مرة ما قال إنها سيطرة الحركة على المجالات الدينية، والتربوية، والصحية والرفاهية في التجمعات العربية داخل الخط الأخضر، دفعت ببعض نوابه لاعتبارها «سرطاناً» في جسد الأمة الإسرائيلية، «وعلى الحكومة إيقاف الانجرار وراء نشاطاتها، وإلا ستحطمها من الداخل».

---

(٣٧) Issam Abu Raiyam *Developmental Leadership: The Case of the Islamic Movement in Um Al-Fahim* (Jerusalem: Hebrew University, 1991), p. 131.

ب ـ انتخابات الكنيست

عززت نجاحات الحركة الإسلامية في السلطات المحلية، توجه قسم من قياداتها لنقلها إلى المجال البرلماني، باعتبار أنها رأت في ارتفاع شعبيتهم بين العرب مؤشراً إيجابياً، واعتقدوا أن الوقت حان لفرض قوة الحركة على مستوى انتخابات الكنيست، وتحقيق أهدافها بصوره ناجعة أكثر، وأدى هذا التوجه إلى حصول اختلافات في الرأي داخل الحركة[٣٨].

وقد جاء هذا الخلاف عشية انتخابات الكنيست، على النحو التالي:

(١) أعطى الشيخ عبد الله درويش ومؤيدوه موضوع التنافس في الانتخابات شرعية للحركة في المجال القطري، وقياس قوتها الانتخابية، ومحاولة لخدمة العرب في إسرائيل من خلال البرلمان، خاصة عقب النقد وعدم الارتياح عن أعمال ونشاطات أعضاء الكنيست العرب.

وقد وصف هذا التيار بـ «البراغماتي»، يقول إنه يعايش الواقع، ويمتنع عن الاحتكاك بالسلطات، ويميل إلى الاندماج في الواقع الإسرائيلي؛ ولذلك دفع نحو المشاركة في الانتخابات بالتصويت لمصلحة قائمة عربية حليفة، وهو أكثر وضوحاً وعلانية في دعمه لعملية السلام واتفاق أوسلو، وذو علاقات قوية بالسلطة الفلسطينية، وبات يطلق عليها «الحركة الإسلامية الفرع الشمالي».

(٢) في حين لم يوافق الشيخ رائد صلاح على هذه التبريرات، قائلاً: «كوني إسرائيلي، فهي حقيقة لا أخفيها، لهذا فإن معارضتي للموضوع لأسباب تكتيكية، وليست استراتيجية، ومن السابق لأوانه التنافس على انتخابات الكنيست، بعد خوض لتجربة انتخابات السلطة المحلية، بدون إجراء فحص داخلي: نجحنا أم فشلنا، قوينا أم تراجعنا، كل هذه الأمور يجب فحصها بدقة قبل أن نقرر قراراً تكون نتائجه كارثية»[٣٩].

وقد اعتبر موقفه من الانتخابات البرلمانية وسطياً، بين رفض المشاركة فيها كحركة، والسماح لأنصارها بالتصويت فيها لبناء قوة تصويت عربية، وحافظ على علاقات جيدة بالسلطات الإسرائيلية، بعد إدارته العديد من البلديات

---

(٣٨) غسان طال، **الحركة الإسلامية في إسرائيل** (تل أبيب: مركز يافا للدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٠)، ص ٩.

(٣٩) **يديعوت أحرونوت**، ٣/ ٣/ ١٩٩٨.

للحصول على تمويل المشاريع التطويرية المحلية، كما أنه يقيم علاقات قوية بالحركات الإسلامية في الضفة الغربية وقطاع غزة، لاسيما حماس، وأصبح هذا التيار يحمل اسم «الحركة الإسلامية الفرع الجنوبي»[٤٠].

٣ ـ بوادر الخلاف وظهور الانشقاق

رغم اتفاق الحركة بشقيها الشمالي والجنوبي على مختلف محاور العمل الفكري والسلوك السياسي، تجاه إسرائيل أو المواطنين العرب، أو الحركات الإسلامية الأخرى، الفلسطينية والعربية، لكن عقد التسعينيات من أواخر القرن العشرين شهد افتراقاً أقرب ما يكون إلى القطيعة، قبيل الانشقاق التاريخي الذي وقع فيها[٤١].

وبرز في الحركة تياران: متشدد ومعتدل، مما أسهم بتعميق الأزمة داخلها، وبدأت تطفو الخلافات على السطح، فتناولت أبعاداً متعددة، بحيث نمت وتبلورت توجهات متناقضة تجاه قضايا جوهرية تمس صلب فهمها السياسي، وأفضت إلى الانشقاق.

٤ ـ العمل الأهلي

نشرت الحركة الإسلامية نظريتها الدينية عبر جمعيات إسلامية، أقيمت في البلدات العربية، وفي فترات متعددة، تحت اسم «الروابط الإسلامية»، تسجل في وزارة الداخلية أو المجالس المحلية كمنظمات إحسان وصدقة، وليس بهدف الربح المادي.

كما بدأت لجان الزكاة بتنظيم وتفعيل أطر تربوية، اجتماعية وثقافية، وأقامت معسكرات عمل تطوعية، يعمل فيها مئات الشباب بشكل تطوعي، وشملت الأعمال: شق شوارع، ترميم مدارس، بناء جدران، إقامة محطات حافلات، إقامة ملاعب، توسيع رياض أطفال، ترميم مساجد محلية، وإقامة مساجد أخرى جديدة[٤٢].

---

(٤٠) رائد صلاح، «قنبلة موقوتة،» **هتسوفيه**، ١٥/ ٣/ ٢٠٠٤.

(٤١) إيهود دور، **متطرفو الإسلام في إسرائيل** (القدس: إصدار دار حوتم، [د. ت.])، ص ٨٧.

(٤٢) باري عوفر، «الجمعيات الإسلامية في الجليل الأسفل،» (رسالة ماجستير، جامعة حيفا، ١٩٩٧)، ص ٣٢.

٥ ـ التحول العسكري

تمثّل التحول المفاجئ في مسيرة الحركة الإسلامية بإلقاء السلطات الإسرائيلية القبض على بعض كوادرها عام ١٩٨١، والحكم عليهم بالسجن عدة سنوات، بتهمة صلتهم بتنظيم سري أطلق عليه «أسرة الجهاد»، وحيازة أسلحة ومتفجرات، وإشعال النيران في ممتلكات يهودية.

كما حرّضت الحركة جمهور البدو العرب داخل فلسطين بعدم الخدمة في الجيش الإسرائيلي، من خلال إقامة ندوات ونشاطات متنوعة للتوعية بخطورة التجنيد فيه على القضية الفلسطينية؛ وهو ما نتج منه ازدياد «قوافل الرافضين والتائبين»؛ وانخفاض واضح وملحوظ في نسبة المنضمين إليه[٤٣].

٦ ـ التوجهات الفكرية والأساليب الدعوية

أ ـ نشأت الحركة الإسلامية في إسرائيل، وتبنت فكراً مشابهاً، ومنبثقاً من فكر الإخوان المسلمين؛ فاهتمت بإنشاء البنية التحتية المتمثلة بالمعاهد الدينية والمؤسسات والنوادي والعيادات الطبية ورياض الأطفال، وسرعان ما أصبحت مراكز دعوة إلى الدين، وغرس تعاليمه في نفوس الشبيبة منذ نعومة أظافرهم، فنشأ جيل من «الشباب الملتزم»، يرى أن حل القضية الفلسطينية يرتبط بمبدأ «الإسلام هو الحل»[٤٤].

واتخذت الحركة مساراً اتسم بالحذر، وممارسة الأبعاد الدعوية والاجتماعية، وعدم العمل العسكري ضد إسرائيل، فيما جاء توجهها الاجتماعي ناجحاً وملفتاً، واستطاعت تأسيس الجمعيات الخيرية، وإقامة العشرات من المخيمات الشبابية الصيفية، وبناء وإصلاح العشرات من المساجد، وافتتاح عدد من المعاهد والمستشفيات والمدارس، وإقامة المظاهرات والاعتصامات المواكبة لأحداث الانتفاضتين الفلسطينيتين ١٩٨٧، و٢٠٠٠[٤٥].

ب ـ أسلمة الداخل، وإفشال مخطط «الأسرلة»: أسفرت جهود الحركة الإسلامية عن عودة ٤٤ بالمئة من عرب فلسطين المحتلة عام ١٩٤٨ إلى حظيرة

---

(٤٣) «انخفاض عدد البدو في الجيش الإسرائيلي،» **يديعوت أحرنوت**، ٤/٤/٢٠٠٦.

(٤٤) إبراهيم مالك، **الحركة الإسلامية في إسرائيل بين الأصولية والعقلانية** (جفعات حبيبه: معهد الدراسات العربية، ١٩٩٠)، ص ٥٤.

(٤٥) إبراهيم عبد الله، **الحركة الإسلامية في فلسطين ٤٨: نظرة من الداخل**، ص ٢٢.

الالتزام الديني خلال العامين الأخيرين، بسبب تعاظم قوة الحركة في صفوفهم، وهو ما أكده تقرير لكبار المسؤولين في جهاز الأمن العام «الشاباك»، ومفاده أن الحركة ماضية ببسط سيطرتها على المساجد ودور العبادة، وأنها تستغل نفوذها القوي للتحريض ضد إسرائيل.

ج ـ **النشاط الطلابي والنقابي**: سجلت الحركة نجاحات ملفتة في الانتخابات النقابية والطلابية بين أوساط عرب الـ٤٨، ممّا يسمح لكلّ من يزور عدداً من الجامعات الإسرائيلية بمشاهدة اللون الأخضر الذي ميّز قمصان أعضاء اللجنة الطلابية «إقرأ» المؤيدة للحركة، وسيطروا على مجلس الطلبة العرب بعد حصولهم على نصف أصوات الناخبين، وبالتالي يكتسب هذا الفوز أهمية كبيرة، وينضم إلى إنجازات حققتها الحركة في مجالات أخرى[٤٦].

٧ ـ العلاقة المأزومة مع إسرائيل

يمكن قراءة التحولات الإسرائيلية المتسارعة والجديدة إزاء الحركة الإسلامية ضمن اعتبارات غاية في الأهمية، بحيث تتضح أسبابها في النقاط التالية:

أ ـ تواجد البنية الصلبة للحركة في منطقتي المثلث والجليل، وهنا يكون التخوف الإسرائيلي كبيراً من نوازع انفصال فلسطيني ثقافي، أو أن تكون هذه المنطقة مثيرة للقلاقل الأمنية، وتشكل بنية مساعدة لمقاومة الفلسطينيين في الضفة وغزة[٤٧].

ب ـ زاد من التخوف أن الكثير من الخلايا الفدائية الفلسطينية استعانت بأبناء الحركة لتنفيذ عملياتها في العمق الإسرائيلي، ورغم أن إسرائيل لم تستطع أن تثبت توجه الحركة تجاه «عسكرة النضال»، فإنها اعتبرت التحريض ضدها كافياً لخلق نوعيات فلسطينية مرتبطة بالمقاومة.

ت ـ لا تستهين إسرائيل بالجهد الخيري والاجتماعي الذي مارسته الحركة في دعم وكفالة الأيتام وأبناء الشهداء والأسر الفقيرة في الضفة وغزة، معتمدة

---

(٤٦) عيسى الشرباتي، «الحركة الإسلامية في فلسطين ٤٨: اتجاهات ورؤى مختلفة،» **الرسالة**، العدد ٤ (أيار/مايو ٢٠٠١)، ص ٧٨.

(٤٧) رؤبين باز، «تطور العامل الإسلامي الفلسطيني، ١٩٦٧ ـ ١٩٨٨،» (رسالة ماجستير، جامعة حيفا، ١٩٨٩)، ص ٣٤.

على التبرعات التي حصلت عليها من فلسطينيي ٤٨، ورغم أنها تمارسه بشكل علني وقانوني، فإنه كان مصدر اتهام لها، وسبباً في إغلاق جمعياتها، واعتقال أبنائها بزعم أن الأموال تذهب للمقاومين بشكل أو بآخر.

وحسب رأيها: «فإن خطر إخراج الحركة عن القانون سيزيل العائق الرئيسي الفاصل بين مؤيديها والذراع العسكري لحركة حماس، تماماً كما يحدث مع المستوطنين؛ لأنها عملت سراً وعلناً وفقاً للقانون، وإخراجها عن هذا الإطار سيغيّر من طابعها، كما أنها ستدفع قسماً ملموساً منها إلى العمل العنفي من وجهة النظر الإسرائيلية»[٤٨].

وقد اتخذ جهاز الأمن العام «الشاباك» موقفاً متطرفاً من الحركة، وقدم توصيات تبناها وزير الأمن الداخلي ضدها، لمواجهة ما اعتبره «الخطر الكبير» الذي ينطوي عليه نشاط الحركة الإسلامية، حيث حرصت السلطات على اتباع الخطوات التالية: الوسائل الأمنية، إخراج الحركة عن القانون، محاولة تدجين الحركة.

خامساً: حزب التحرير الإسلامي. . . المبادئ والسلوك

١ ـ تعريف

حزب التحرير هو منظمة دينية تستهدف إقامة دولة إسلامية كبرى في المنطقة بصفتها دولة الخلافة، بدلاً من الدول القائمة، ممّا سيعيد للمسلمين دورهم القيادي في العالم، حسب ما يراه الحزب.

وقد تأسس الحزب في القدس عام ١٩٥٣، إبّان الحكم الأردني، عندما انشقت مجموعة من رجال الدين بزعامة الشيخ تقي الدين النبهاني عن جماعة الإخوان المسلمين، وبعد وفاته عام ١٩٧٧، تولى زعامة الحزب عبد القديم زلّوم المتوفى عام ٢٠٠٣، ومنذ ذلك الحين يتولى عطا أبو الرشتا قيادته.

٢ ـ المبادئ والأفكار

يرى الحزب أن الطريق لتحقيق هدف إقامة دولة الخلافة لن يأتي من خلال تغيير المجتمع بصورة تدريجية، كما يدعو الإخوان المسلمون، بل من

(٤٨) موشيه آرنس، «سياسة باراك تجاه الحركة الإسلامية،» هآرتس، ١٩/١٠/٢٠٠٠.

خلال تأهيل فئة مختارة من أتباعه تعمل على تسلّم مناصب الحكم الهامة في الدول المختلفة، ثم تغيير أنظمة الحكم فيها بطرق سلمية.

ويعارض الحزب الإطاحة بأنظمة الحكم في الدول الإسلامية، التي يعتبرها «كافرة»، عن طريق الجهاد، معلّلا ذلك بأنه لا يسمح للمسلمين المؤمنين القيام بالجهاد إلا في حالتين:

١ ـ إذا تعرضت دولة إسلامية لهجوم من جانب الكفار.

٢ ـ أو إذا أعلن الخليفة ذاته عن الجهاد، بغية توسيع مساحة خلافته.

وعليه يرى الحزب أن ما يسمّيه بتحرير فلسطين لن يتم إلا بعد إقامة دولة الخلافة، رافضاً أن تكون دولة الخلافة قائمة على مبادئ الديمقراطية، لاعتباره إياها بدعة وتقليداً للحضارة الغربية، وبالتالي فهو لا يوافق إقامة نظام متعدد الأحزاب، واستبدال الحكام بانتخابات ديمقراطية، لاسيما وأنه يؤمن بأنه الحزب الشرعي الوحيد الذي بوسعه قيادة الدولة الإسلامية لتحقيق المثل الأعلى[٤٩].

ومع ذلك، وخلافاً لما يدعو إليه الحزب من سلوك الطريق السلمي بغية إقامة دولة الخلافة، فقد حاول أفراده تحقيق هدفهم بالقوة، حيث اتهم عدد منهم بتدبير محاولة انقلاب في مصر عام ١٩٧٤، كما اتهم قادته ومؤيدون لهم في الجيش الأردني بتدبير محاولتين لقلب نظام الحكم عام ١٩٦٩، وفي عام ١٩٩٣ اتهم عناصره بتدبير محاولة لاغتيال الملك الأردني الراحل حسين.

ونظراً إلى مواقف الحزب المعادية لأنظمة الحكم العربية والإسلامية الراهنة، فهو محظور في معظم دول المنطقة، ما عدا الإمارات العربية المتحدة ولبنان واليمن، كما تحظر نشاطاته في روسيا، فيما اضطرت السلطات البريطانية والاسترالية عام ٢٠٠٥ العدول عن نيتها، فرض حظر على نشاطاته، لعدم توفر الأدلة الكافية على ضلوع أتباعه في نشاطات مسلحة.

كما يمارس الحزب نشاطاته في معظم الدول الإسلامية، وفي مقدمتها باكستان وماليزيا واندونيسيا، وجمهوريات آسيا الوسطى السوفياتية سابقاً،

---

(٤٩) مانع بن حماد الجهني، مشرف، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة** (بيروت: دار الندوة، ٢٠٠٨)، ص ١٨٧.

لاسيما أوزبكستان، إضافة إلى بعض الدول الأوروبية كهولندا والدانمرك وألمانيا واستراليا وبريطانيا[٥٠].

٣ ـ مواقف الحزب

يتخذ حزب التحرير موقفاً معادياً من السلطة الفلسطينية، لأنها أقيمت تنفيذاً لاتفاقات أوسلو التي يعارضها التنظيم بشدة، أما موقفه من حركة حماس، فإنه يتأثر بالخلاف الأيديولوجي القائم بين الحركتين، ففيما تدعو حماس إلى إنشاء دولة إسلامية في فلسطين، فإن الحزب يتمسك بمبدأ إنشاء دولة الخلافة على كافة الأراضي الإسلامية، ويدعو إلى نبذ المبادئ القومية.

كما يرى أن فلسطين يجب أن تكون قضية المسلمين جميعاً، لا قضية أهلها وحدهم، كما تختلف الحركتان حول مسألة العمل المسلح، ففيما تنادي حماس باستخدامه وسيلة لتحقيق الأهداف بالتحرير والمقاومة، فإن الحزب يدعي أنه ما زال متمسكاً بوسائل سلمية لتحقيق هدف دولة الخلافة.

وفيما يتعلق بحالة الانقسام على الساحة الفلسطينية، فقد أخذ الحزب على حماس أن توقع اتفاق المصالحة مع حركة فتح، على اعتبار أنه ليس مصالحة فحسب، بل اتفاق سياسي مع السلطة الفلسطينية، ويعتبر مقدمة وشرطاً أساسياً لمتابعة سيرها في الحلول الاستسلامية التي تضيع الأرض المقدسة، معتبراً أن خلاف الجانبين هو انقسام سياسي بين سلطتي حماس وفتح، مرده إلى الفكر السياسي الذي يسيطر عليهما، محذرة الأولى من الاقتراب من الثانية، على أساس التعايش مع الواقع السياسي الذي تريده الدول الكبرى، وليس على أساس الإسلام[٥١].

وأكد الحزب في أدبياته وبياناته السياسية عدم أحقية منظمة التحرير أو حماس، بالتفاوض على فلسطين، والسير في حلول بخصوصها، لأنها قضية المسلمين، جميعاً، ولا يجوز لأحد من تلك الأطراف أن «تختطف القضية»، بتواطؤ دولي، من أيدي أصحابها الحقيقيين المسلمين، ناهيك عن مشاركتهم في الاختطاف.

---

(٥٠) علي عبد العال، «حزب التحرير... أي مستقبل،» **الوعي** (شباط/فبراير ٢٠١١)، ص ٣٢.

(٥١) بيان للحزب بتاريخ ٣٠/ ٥/ ٢٠١١ حول اتفاق المصالحة الفلسطينية.

سادساً: لجان المقاومة الشعبية... مواليد انتفاضة الأقصى

١ ـ تأسست اللجان كحالة عسكرية واكبت قيام انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠١، وشنّت هجمات ضد أهداف عسكرية إسرائيلية، وصفت بالجريئة والدقيقة في آن واحد، وكان الذراع العسكري للجان المقاومة المعروف بـ «ألوية الناصر صلاح الدين» أول فصيل استخدم القوة العسكرية منذ بدء الانتفاضة الجديدة، وأولى عملياته تمثلت باقتحام مستوطنة (كفار داروم) وسط قطاع غزة، وتمكن مقاتلوها حينها من قتل ٣ جنود إسرائيليين.

كما قامت بتفجير الدبابة الشهيرة «الميركافا»، التي وصفها الجيش الإسرائيلي بأنها فخر الصناعة العسكرية، والدبابة الأكثر تقدماً وتحصيناً في العالم، ووصفت عملياتها الفدائية بالأخطر ضد الاحتلال الإسرائيلي، كونها استهدفت معنويات جنوده الذين كانوا يظنون أنهم أكثر أمناً مع هذا السلاح الفتاك.

٢ ـ استمرت مسيرة لجان المقاومة على مدى السنوات الماضية منذ تأسيسها، لتضحي أكثر تنظيماً ووضوحاً في الرؤية، ويقول منظروها إن المقاومة الشعبية وجناحها العسكري «ألوية الناصر صلاح الدين» يتبنّون الفكر الجهادي العالمي «السلفية الجهادية»، وتعتبر الفصيل الوحيد من بين الفصائل ممّن كان لها تأثير كبير في مجريات الانتفاضة، ويتبنى هذا الفكر الإسلامي في فلسطين[٥٢].

وتعرّف اللجان نفسها بأنها إطار شعبي كفاحي مقاتل مستقل بذاته، تأسس منذ الشرارة الأولى لاندلاع انتفاضة الأقصى، بهدف مقاومة الاحتلال، والحفاظ على جذوة الانتفاضة والمقاومة واستمراريتها، بزخم كفاحي وانتفاضي ينسجم مع قرارها بأن الانتفاضة والمقاومة خيار استراتيجي للشعب الفلسطيني لطرد الاحتلال، وتحقيق كامل أهدافه المشروعة.

وتشكّل لجان المقاومة بوتقة تضم بين ثناياها خليطاً من المقاتلين الذين ينتمون إلى مختلف فصائل المقاومة مع عدد من المقاومين غير المؤطّرين، أو ينتمون إلى أجهزة الأمن، واختاروا المقاومة طريقاً لهم، بمعزل عن التوجه الرسمي للسلطة الفلسطينية.

(٥٢) «تعريف عام باللجان،» موقع لجان المقاومة، ألوية الناصر صلاح الدين، <http://www.qawcim.com/alhaq/>.

وقد برزت اللجان في الأيام الأولى لانتفاضة الأقصى من خلال جناحها العسكري «ألوية الناصر صلاح الدين» إثر إدراك فصائلي ووعي وطني بطبيعة وحقيقة المخاطر، والتحديات التي تحملها المرحلة القادمة، وتتطلب رصاً للصفوف، وصهراً لكافة الجهود والطاقات في خانة العمل الوحدوي المشترك، وأخذت بعض القيادات الميدانية الوطنية على عاتقها مهمة تشكيلها، التي أضحت قوة مقاومة وذات إسهام في الحياة الكفاحية[٥٣].

ورغم النشاط الملحوظ الذي تبديه لجان المقاومة في قطاع غزة، إلا أنها لا تتمتع بالقدر ذاته في الضفة الغربية، إذ لا تتوفر أدلة على امتداد تنظيمي لهذه اللجان هناك، رغم بروز بعض الشواهد الميدانية خلال الآونة الأخيرة التي دلّت على توجّه حقيقي لها بنقل جزء من عملها إلى الضفة الغربية.

كما تعتبر اللجان مقرّبة جداً من حركة حماس، بحيث تقدم الأخيرة لها دعماً مالياً وسياسياً، وهو ما جعل الأولى تمتاز بفكر إسلامي مسيّس، يقترب من الفكر الإخواني بدون الانخراط في الأعمال التنظيمية والأساليب الدعوية.

سابعاً: الدعوة والتبليغ. . . الانتشار وزيادة الأنصار

١ ـ التعريف

تعرّف جماعة التبليغ نفسها في فلسطين على أنها إسلامية أقرب ما تكون إلى جماعة وعظ وإرشاد منها إلى جماعة منظمة، تقوم دعوتها على تبليغ فضائل الإسلام لكل من تستطيع الوصول إليه، ملزمةً أتباعها بأن يقتطع كل واحد منهم جزءاً من وقته لتبليغ الدعوة، ونشرها بعيداً عن التشكيلات الحزبية والقضايا السياسية، ويلجأ أعضاؤها إلى الخروج للدعوة، ومخالطة المسلمين في مساجدهم ودورهم ومتاجرهم ونواديهم، وإلقاء المواعظ والدروس والترغيب في الخروج معهم للدعوة، وينصحون بعدم الدخول في جدل مع المسلمين أو خصومات مع الحكومات.

قررت الجماعة ستة مبادئ جعلتها أساس دعوتها، وتحصر الحديث فيها في مؤتمراتها وبياناتها العامة: الكلمة الطيبة «لا إله إلا الله محمد رسول الله»،

---

(٥٣) إسماعيل الأشقر ومؤمن بسيسو، **العمليات الفدائية الفلسطينية** (غزة: المركز العربي للدراسات، ٢٠٠٤)، ص ٧٩.

إقامة الصلوات ذات الخشوع، العلم والذكر، إكرام المسلمين، الإخلاص(٥٤).

٢ ـ تقوم طريقتهم في نشر الدعوة على ما يلي:

ـ تنتدب مجموعة منهم نفسها لدعوة أهل بلد ما، حيث يأخذ كل واحد منهم فراشاً بسيطاً، وما يكفيه من الزاد والمصروف، على أن يكون التقشف هو السمة الغالبة عليه.

ـ عندما يصلون إلى البلد أو القرية التي يريدون الدعوة فيها ينظمون أنفسهم أولاً بحيث يقوم بعضهم بتنظيف المكان الذي سيمكثون فيه، وآخرون يخرجون متجولين في أنحاء البلدة والأسواق والحوانيت، ذاكرين الله داعين الناس إلى سماع الخطبة أو «البيان» كما يسمّونه.

ـ إذا حان موعد البيان التقوا جميعاً لسماعه، وبعد انتهاء البيان يطالبون الحضور بالخروج في سبيل الله، وبعد صلاة الفجر يقسّمون الناس الحاضرين إلى مجموعات، يتولى كل داعية منهم مجموعة، يعلّمهم الفاتحة وبعضاً من قصار السور، حلقات حلقات، ويكررون ذلك عدداً من الأيام.

ـ قبل أن تنتهي إقامتهم في هذا المكان يحثّون الناس على الخروج معهم لتبليغ الدعوة، حيث يتطوع الأشخاص لمرافقتهم يوماً أو ثلاثة أيام أو أسبوعاً. . . أو شهراً. . . . كل بحسب طاقته وإمكاناته ومدى تفرغه تحقيقاً لقوله تعالى: ﴿**كنتم خير أمة أخرجت للناس**﴾ [آل عمران: ١١٠].

والعدد الأمثل للخروج أن يكون يوماً في الأسبوع، وثلاثة أيام في الشهر، وأربعين يوماً في السنة، وأربعة أشهر في العمر كله(٥٥).

٣ ـ المآخذ عليهم

أ ـ لا يهتمون ببيان ونشر عقيدة السلف والتوحيد الخالص بين أتباعهم، بل يكتفون بالعموميات التي لا تغني في الدين شيئاً، ولا يُنكرون الشركيات والبدع التي تعجّ بها بلاد المسلمين.

---

(٥٤) نشرة تعريفية عن الجماعة موزعة في الأراضي الفلسطينية (تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١٠).

(٥٥) من أكثر الأماكن تطبيقاً لهذه الطقوس، مركز «خبيب بن عدي» التابع للجماعة في وسط قطاع غزة.

ب ـ يتوسعون أفقياً كمياً لا نوعياً، إذ إن تحقيق التفوق النوعي يحتاج رعاية ومتابعة، وهذا ما تفتقده، لأن الشخص الذي يدعونه اليوم قد لا يلتقون به مرة أخرى، وقد يعود إلى ما كان عليه تحت تأثير مغريات الحياة وفتنها، ولذلك فإن تأثيرهم لا يدوم طويلاً أمام التيار المادي؛ فلا بد لمن غرس غرسة أن يتعهدها.

ج ـ لا يضمهم تنظيم واحد متسلسل، بل هناك صلات بين الأفراد والدعاة تقوم على التفاهم والمودة.

د ـ يؤوّلون أحاديث الجهاد على «الخروج» مما يكاد ينسي الجهاد في سبيل الله، كما يتساهلون كثيراً في رواية الأحاديث الضعيفة، مع الإكثار من ذكر الكرامات التي تحصل لأتباعهم ولغيرهم من الصالحين.

هـ ـ يلجأون إلى النوم والأكل في المساجد تقليلاً للنفقة، وينتقدهم البعض لهذا المسلك، وبخاصة في البلاد الأجنبية، ولكن هذا المسلك لا يعيبهم طالما أنهم لا يغادرون المساجد إلا بعد أن تكون أكثر نظافة وأحسن ترتيباً[٥٦].

و ـ لا يكفي عملهم لإقامة أحكام الإسلام في حياة الناس، ولا يكفي لمواجهة التيارات الفكرية المعادية للإسلام التي تجند كافة طاقاتها لحرب الإسلام والمسلمين.

ز ـ في الوضع الفلسطيني زاد عدد أفرادهم نسبياً، بعد حالة الانقسام السياسي بين حركتي فتح وحماس، في ظل رغبة الفلسطينيين بالابتعاد عن العمل السياسي، واستفادة الجماعة من حالة الإحباط في تجنيد المزيد من العناصر إلى صفوفها.

خاتمة

قدمت الصفحات السابقة استعراضاً معقولاً لواقع الحركات والجماعات الإسلامية في الأراضي الفلسطينية، تناول أسباب النشأة، المواقف السياسية، الانتشار الجماهيري، النشاط التنظيمي، ممّا يحتم منح أسطر قليلة لفرضية استشراف مستقبلها في ظل حالة الحراك العربي المتواصلة حتى كتابة هذه السطور..

---

(٥٦) **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية**، تنسيق وتحرير فيصل درّاج وجمال باروت، ٢ ج (دمشق: المركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٩)، ص ١٠٨.

فقد بات من الواضح أن التيارات الإسلامية العربية من أكثر المستفيدين ممّا بات يسمّى «الربيع العربي»، وقد أكدت نتائج الانتخابات التشريعية في الدول التي شهدت الثورات الشعبية كيف أن الحركات الإسلامية حصدت النسبة الأكبر من المجالس والمقاعد البرلمانية..

وقد انعكس ذلك إيجاباً بالتأكيد على نظيرتها الفلسطينية، سواء منها الإخوان ممثلين بحركة حماس، أو السلفيين وسواهم، لأنهم قدروا أن أيّ نجاح يحققه نظراؤهم في بلدانهم، سينعكس حكماً على الواقع الفلسطيني، وهو ما حدا بها إلى أن تراقب التطورات العربية عن كثب، وبعين فاحصة، لأن ما بات يحدث في شوارع القاهرة، تونس، طرابلس، دمشق، لم يعد شأناً داخلياً لتلك العواصم، بل فلسطينياً بامتياز..

ومع ذلك، فإن العراقيل والعقبات التي قد توضع أمام تقدم الإسلاميين في الدول العربية لتحقيق برامجهم الانتخابية، وخططهم الاقتصادية، ستجد صداها السلبي لدى الإسلاميين الفلسطينيين، الذين يخشون كثيراً من خيبة أمل الجمهور العربي والفلسطيني من إخفاقهم، بغضّ النظر عن الأسباب، ذاتية كانت أم موضوعية.



ملحقان



(١)
ملحق تاريخي كرونولوجي

عبد الغني عماد

١٧٩٨	ـ الحملة الفرنسية إلى مصر. ودخول نابليون بونابرت إلى القاهرة.
١٨٠٠	ـ ثورة المصريين الثانية ضد الجيش الفرنسي، ومقتل الجنرال كليبر على يد سليمان الحلبي أحد طلاب الأزهر.
١٨٠٤	ـ أسّس عثمان دان فوديو دولة سوكوتو الإسلامية في وسط السودان.
١٨٠٥	ـ المدينة المنورة تسقط بيد الوهابيين بعد هزيمة الحامية التركية وانسحابها.
١٨١٣	ـ القوات المصرية تعود إلى مكة والطائف والوهابيون يخرجون من الحجاز.
١٨١٤	ـ وفاة ابن سعود.
١٨١٨	ـ بناءً لأوامر السلطان العثماني، قام محمد علي باشا بإطلاق سلسلة من الهجمات العسكرية على الأراضي الواقعة تحت السيطرة الوهّابية، فوصل إلى الدرعية وأسقط عاصمة التحالف الوهابي ـ السعودي.
١٨٢٨	ـ روسيا تعلن الحرب ضدّ تركيا.
١٨٣٠	ـ قوة فرنسية تنزل قرب الجزائر العاصمة، فتحتل الجزائر وتنهي الحكم التركي.
١٨٣٢	ـ هزيمة الأتراك في معركة قونية على أيدي القوات المصرية.
١٨٣٤	ـ تم الاعتراف بالأمير عبد القادر حاكماً للمنطقة التي يسيطر عليها في الجزائر من قبل الفرنسيين.
١٨٣٩	ـ المصريون بقيادة إبراهيم باشا يهزمون تركيا العثمانية في معركة نصيبين.
١٨٤٠	ـ تحالف القوى الأوروبية يجبر محمد علي على الانسحاب من سورية، والبريطانيون يحتلون عدن.
١٨٤٢	ـ الأمير عبد القادر يطرد من الجزائر بواسطة الفرنسيين، فيذهب إلى المغرب.
١٨٤٧	ـ استسلام عبد القادر للقوات الفرنسية، لكن فرنسا تنكث بوعدها وترسله أسيراً إلى فرنسا.
١٨٤٩	ـ وفاة محمد علي باشا.
١٨٥٠	ـ علي بن محمد (الباب) يعتقل وينفذ فيه حكم الإعدام من جانب الحكومة الإيرانية.
١٨٥٢	ـ إطلاق الأمير عبد القادر من قبل نابليون الثالث، واستقراره في تركيا.

١٨٦٩	ـ جمال الدين الأفغاني المنفي من أفغانستان يتوجّه إلى مصر.
١٨٧١	ـ تونس تقر بهيمنة تركيا.
١٨٧٦	ـ بريطانيا تشتري أسهم الخديوي إسماعيل في قناة السويس، فتتمكّن من التدخل في الشؤون المصرية.
١٨٧٨	ـ تركيا تسلّم قبرص إلى بريطانيا. وأدريانوبل تسقط تحت السيطرة الروسية.
١٨٧٩	ـ نفي جمال الدين الأفغاني من مصر. ـ بعد عقد معاهدة برلين، تركيا تخسر معظم أراضيها في أوروبا.
١٨٨١	ـ فرنسا تحتل تونس، والباي يقر بسيادة فرنسا كنتيجة لمعاهدة باردو. ومحمد أحمد يعلن نفسه المهدي في السودان.
١٨٨٢	ـ مصر وُضعت تحت الاحتلال البريطاني.
١٨٨٣	ـ وفاة الأمير عبد القادر في دمشق. وجمال الدين الأفغاني يبعد من مصر ويستقر في باريس.
١٨٨٥	ـ محمد أحمد يعلن حكومة السودان حكومةً حرةً. المهدي يموت بعد خمسة أشهر من تحريره الخرطوم.
١٨٨٧	ـ الشيخ محمد عبده ينفى من مصر، فينضم إلى جمال الدين الأفغاني في باريس، ويصدران معاً مجلة «العروة الوثقى».
١٨٩٧	ـ تم تأسيس المنظمة الصهيونية العالمية في بازل، سويسرا.
١٨٩٩	ـ دولة المهدي تنهار، والبريطانيون يتشاركون مع المصريين في احتلال السودان.
١٨٩٩	ـ محمد عبده يصبح مفتي الديار المصرية.
١٩٠١	ـ عبد العزيز يدخل الرياض، والعائلة السعودية تستعيد السلطة فيتم لها السيطرة على أقاليم نجد، والحجاز، ومكة المكرمة، والمدينة، وجدة. ـ القوات الفرنسية تحتل المغرب بالتدريج.
١٩٠٤	ـ المغرب تصبح محميةً فرنسية.
١٩٠٦	ـ إعلان الدستور الإيراني.
١٩٠٧	ـ حركة تركيا الفتاة تباشر نشاطها في تركيا.
١٩١٢	ـ تأسيس حركة الإصلاح المحمدية في أندونيسيا.
١٩١٤	ـ بدء تشكيل الجمعيات القومية العربية بشكل سري في ظل الحكم العثماني، مع إعلان الحرب العالمية الأولى.
١٩١٦	ـ الشريف حسين يطلق الثورة العربية ضدّ الحكم العثماني. ـ إتفاقية سايكس ـ بيكو تقسم الوطن العربي إلى دوائر نفوذ بريطانية وفرنسية.
١٩١٧	ـ الحكومة البريطانية تعلن وعد بلفور الذي ينص على أنّ فلسطين ستكون وطناً قومياً لليهود.
١٩٢١	ـ عبد الله بن حسين يصبح ملك شرق الأردن، وفيصل بن حسين يصبح ملكاً على العراق.
١٩٢٢	ـ مصطفى كمال أتاتورك يلغي السلطنة العثمانية.
١٩٢٣	ـ في ٢٩ تشرين الأول/ أكتوبر، أعلنت جمهورية تركيا، انتخاب مصطفى كمال أول رئيس للجمهورية.

١٩٢٤	ـ إلغاء الخلافة العثمانية. ـ عبد العزيز بن سعود يفتح مكة المكرمة والمدينة، ويوحّد نجد والحجاز.
١٩٢٥	ـ رضا خان يستولي على الحكم في فارس ويؤسس لسلالة بهلوي. ـ بديع الزمان سعيد النورسي يعتقل وينفى إلى قرية نائية في تركيا.
١٩٢٦	ـ عبد العزيز ينصّب نفسه ملكاً على نجد والحجاز.
١٩٢٧	ـ وفاة سعد زغلول، الزعيم القومي المصري. ـ تأسيس جمعية الشبّان المسلمين في مصر.
١٩٢٨	ـ إعلان تركيا دولة علمانية. ـ حسن البنّا ينشئ الإخوان المسلمين في مصر.
١٨٣٢	ـ عصبة الأمم تمنح العراق استقلاله.
١٩٣٤	ـ بدء الحرب بين الملك عبد العزيز والإمام اليمني يحيى.
١٩٣٥	ـ الإخوان المسلمون في سورية يظهرون بعدما عاد بعض الطلاب السوريين من مصر وأسّسوا عدة فروع في المدن المختلفة. تأسيس الجهاز السري للإخوان المسلمين في مصر.
١٩٣٦	ـ انفجار القتال بين العرب والصهاينة اليهود في فلسطين على نطاق واسع إثر اتساع نطاق الهجرة.
١٩٣٩	ـ بدء الحرب العالمية الثانية.
١٩٤٦	ـ الأردن ولبنان وسورية تحصل على الاستقلال من بريطانيا وفرنسا. ـ تأسيس الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين وبدء الحركة العلنية لهم في سورية. وتأسيس حركة التحرير الإسلامية في السودان.
١٩٤٧	ـ قيام دولة باكستان في منطقة الأغلبية المسلمة في الهند.
١٩٤٨	ـ قيام دولة إسرائيل. الجيوش العربية تخوض الحرب مع إسرائيل. مئات الآلاف من الفلسطينيين يجبرون على الخروج من فلسطين بفعل الضغط العسكري للمجموعات الإرهابية اليهودية مثل الإرغون، وليفي، والهاغانا.
١٩٤٩	ـ اغتيال حسن البنّا، زعيم الإخوان المسلمين.
١٩٥١	ـ ليبيا تصبح دولة مستقلة. ـ في آب/ أغسطس، الحزب الديمقراطي الإسلامي أسّس في تركيا من قبل رفعت أتيلهان. ـ انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في كراتشي.
١٩٥٢	ـ الملك فاروق، عاهل مصر، أجبر على التخلي عن العرش. وقيام ثورة ٢٣ تموز/ يوليو للضبّاط الأحرار، بقيادة جمال عبد الناصر. ـ خروج «جماعة عباد الرحمن» في لبنان إلى العلن. ـ تأسيس تقي الدين النبهاني لحزب التحرير الإسلامي في فلسطين.
١٩٥٣	ـ وفاة الملك عبد العزيز. ـ وكالة الاستخبارات المركزية تساعد في الانقلاب العسكري ضدّ محمد مصدق وتعيد شاه إيران إلى الحكم. ـ انعقاد المؤتمر المؤيد للجامعة الإسلامية في القدس.

١٩٥٤	ـ محاولة اغتيال جمال عبد الناصر بينما كان يخطب في حشد في الاسكندرية أدّت إلى توقيف آلاف من الإخوان المسلمين ومن ثم حلّ الجماعة في مصر. ـ بداية حرب التحرير ضدّ الفرنسيين في الجزائر.
١٩٥٦	ـ حل «جمعية العلماء المسلمين» في الجزائر. ـ المغرب تصبح دولة مستقلة. ـ تونس تصبح دولة مستقلة.
١٩٥٧	ـ خلع باي تونس، والحبيب بورقيبة يصبح رئيساً للجمهورية. ـ انعقاد المؤتمر المؤيد للجماعة الإسلامية في لاهور، باكستان.
١٩٥٨	ـ في ١٤ تموز/يوليو، قاد الفريق عبد الكريم قاسم انقلاباً ضدّ الملك فيصل الثاني ورئيس الوزراء، نوري السعيد، اللذين أعدما، وأصبح العراق جمهورية. ـ انتفاضة من جانب المسلمين في لبنان انتهت بنزول جنود البحرية الأمريكية في بيروت.
١٩٦٠	ـ أسس مهدي بازركان ومحمود طالقاني حركة تحرير إيران.
١٩٦٢	ـ الجزائر تصبح دولة مستقلة. ـ وفاة إمام الزيدية أحمد حميد الدين في اليمن. وولي العهد الأمير البدر يخلفه ويتخذ لقب الإمام المنصور بالله محمد. قيام الثورة باليمن على حكم الإمامة وتدخل المصريين لمساعدة الثوار.
١٩٦٤	ـ تأسيس منظمة العمل الإسلامي في كربلاء، العراق. ـ إبعاد آية الله الخميني من إيران. ـ حل جمعية النساء المسلمات في مصر. ـ فتحي يكن وآخرون يؤسسون «الجماعة الإسلامية» في لبنان. ـ حسن الترابي يؤسس «جبهة الميثاق الإسلامي» في السودان.
١٩٦٥	ـ تأسيس مجاهدي خلق في إيران. ـ محمد محمود الزبيري يؤسس «حزب الله» في اليمن ويُقتل في السنة نفسها.
١٩٦٦	إعدام سيد قطب مع آخرين في مصر. ـ عبد الكريم الخطيب يؤسس الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية في المغرب.
١٩٦٧	٥ ـ ١١ حزيران/يونيو، حرب الجيوش العربية في مصر والأردن وسورية ضد إسرائيل، إسرائيل تسيطر على الضفة الغربية وغزة، بالإضافة إلى القدس الشرقية، وسيناء، ومرتفعات الجولان.
١٩٦٨	ـ تأسيس حزب الدعوة الإسلامية في العراق. ـ المغاوير الإسرائيليون يفجرون ١٣ طائرة في مطار بيروت. إسرائيل تبرر الهجوم باعتباره عملاً انتقامياً على هجوم الفدائيين الفلسطينيين في أثينا. اختطف فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية طائرة لشركة الطيران الإسرائيلية، العال. ـ تأسيس «الاتحاد الإسلامي الدولي لمنظمات الطلبة» أثناء الحجّ إلى مكة المكرمة.
١٩٦٩	ـ ٢٩ آب/أغسطس، اختطاف طائرة تي دبليو أي ٨٤٠ من إسرائيل إلى إيطاليا. ـ خلع الملك إدريس السنوسي عاهل ليبيا بانقلاب بقيادة العقيد معمر القذافي. ـ تأسيس عبد الكريم مطيع منظمة الشبيبة الإسلامية في المغرب. ـ تأسيس شكري مصطفى لجماعة المسلمين، أو جماعة التكفير والهجرة، في مصر.

١٩٧٠	ـ وفاة الرئيس جمال عبد الناصر في مصر. ـ تأسيس جمعية «الحفاظ على القرآن» في تونس. ـ تأسيس نجم الدين أربكان لحزب «النظام الوطني» في تركيا. ـ تأسيس عبد العزيز نعماني لـ «حركة المجاهدين» في المغرب. ـ ١٦ أيلول/ سبتمبر، فدائيون من منظمة التحرير الفلسطينية يختطفون خمس طائرات.
١٩٧١	ـ الرئيس أنور السادات يطلق سراح عدد من قيادات الإخوان المسلمين، ومن بينهم زينب الغزالي.
١٩٧٢	ـ حل حزب «النظام الوطني» في تركيا. ـ تأسيس نجم الدين أربكان لـ «حزب السلامة الوطني».
١٩٧٣	ـ خلع الملك الأفغاني ظاهر شاه. ـ ٦ تشرين الأول/ أكتوبر وقوع الحرب بين الدول العربية وإسرائيل. ـ نيسان/ أبريل، دخلت قوّات خاصة إسرائيلية شققاً في بيروت، وقتلت رمياً بالرصاص ثلاثة من كبار المسؤولين القياديين في حركة فتح.
١٩٧٤	ـ إعدام صالح سرية، زعيم تنظيم الفنية العسكرية في مصر.
١٩٧٦	ـ أسر مروان حديد، زعيم الطلائع المقاتلة في سورية، في دمشق. منع «حزب التحرير الإسلامي» في الأردن. ـ نيسان/ أبريل، فرض وقف إطلاق النار على الجانبين اللبنانيين المتحاربين بدخول قوات عسكرية سورية بناء على طلب الرئيس اللبناني، سليمان فرنجية، وبموافقة جامعة الدول العربية. ـ ٦ حزيران/ يونيو، اختطفت مجموعة من فدائيي منظمة التحرير الفلسطينية طائرة من الخطوط الجوية الفرنسية (الرحلة رقم ١٣٩). اقتحم المغاوير الإسرائيليون الطائرة المخطوفة في عنتيبي، (أوغندا) فقتل جميع الرهائن والخاطفين.
١٩٧٧	ـ حسن الترابي يعلن تأسيس «الجبهة الإسلامية القومية» في السودان. ـ جماعة المسلمين في مصر تختطف وتقتل وزير الأوقاف السابق، محمود الذهبي. ـ إعدام شكري مصطفى، زعيم جماعة المسلمين في مصر. ـ العثور على علي شريعتي، المفكّر الإيراني، ميتاً في إنكلترا.
١٩٧٨	ـ اختفاء الإمام موسى الصدر، زعيم «حركة أمل» اللبنانية، عندما كان في رحلة إلى ليبيا. ـ كانون الثاني/ يناير، انتفاضة في قم، إيران. ـ آذار/ مارس، أكثر من ٣٠ راكباً في حافلة قتلوا على أيدي الفدائيين الفلسطينيين قرب تل أبيب. إسرائيل تحتل شريطاً بعرض ١٠ كيلومترات جنوب لبنان. حوالى ١٥٠٠ شخص قتلوا، وكانوا في الغالب لبنانيين وفلسطينيين مدنيين. قرار مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة رقم ٤٢٥ نصّ على انسحاب القوّات الإسرائيلية.
١٩٧٩	ـ توقيع اتفاقية السلام المصرية الإسرائيلية. ـ تأسيس هادي المدرسي لـ «الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين». ـ أسس محمد عبد السلام فرج «جماعة الجهاد الإسلامي» في مصر. ـ تنازل الرئيس العراقي أحمد حسن البكر عن السلطة لصدام حسين. ـ كانون الثاني/ يناير، انطلاق الثورة الإسلامية في ايران.

	ـ ٢١ تشرين الثاني/ نوفمبر، مسلحون من طلاب الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة يحاولون إعلان أحد أفراد مجموعتهم على أنه المهدي، فيحتلون الحرم في مكة المكرمة لأسبوعين. ثلاثة وستّون من المتشددين الـ ٣٠٠ أسروا، واستعادت السلطة السيطرة على المسجد، وتم تنفيذ حكم الإعدام بالذين ظلوا على قيد الحياة من الثائرين.
١٩٨٠	ـ إعدام محمد باقر الصدر، زعيم «حزب الدعوة»، واخته في العراق. ـ هاجم الإسرائيليون المفاعل النووي العراقي. بدء الحرب العراقية ـ الإيرانية. ـ حل «الحزب الجمهوري الشعبي الإسلامي» في إيران، وآية الله محمد شريعتمداري وضع تحت الإقامة الإجبارية وجرد من كل ألقابه. ـ الظهور العلني لـ «الجهاد الإسلامي» في الضفة الغربية وقطاع غزة برئاسة فتحي الشقاقي.
١٩٨١	ـ اعتقال راشد الغنوشي، زعيم «حركة الاتجاه الإسلامي» في تونس، والحكم عليه بعشر سنوات في السجن إلا أنه أطلق سراحه في عام ١٩٨٤ بعفو رئاسي. ـ حزيران/ يونيو، «حركة الاتجاه الإسلامي» في تونس ظهرت إلى العلن واعتقل ٩٣ من أعضائها. ـ ٦ تشرين الأول/ أكتوبر، اغتيال الرئيس المصري أنور السادات. ـ حل النظام العسكري «حزب السلامة الوطني» في تركيا.
١٩٨٢	ـ تأسست «الحركة الإسلامية للجزائر» برئاسة مصطفى بويعلي. ـ الاجتياح الإسرائيلي للبنان واحتلال العاصمة بيروت. ـ الإعلان عن تأسيس «حركة التوحيد الإسلامي» في طرابلس بشمال لبنان. ـ حزيران/ يونيو ظهور «حركة أمل» الإسلامية في لبنان. ـ اغتيال الزعيم المسيحي المؤيد لإسرائيل بشير الجميل، الذي كان قد انتخب رئيساً للجمهورية. ـ القوّات الإسرائيلية التي تطوق مخيمات اللاجئين الفلسطينية في صبرا وشاتيلا تسمح لقوات مسيحية حزبية بالدخول إلى المخيمات. أكثر من ١٥٠٠ لاجئ ذبحوا، ودينت إسرائيل على نحو واسع.
١٩٨٣	ـ مجزرة حماة. حيث قتل ما يزيد على ٣٠٠٠٠ شخص من أهالي المدينة بعد أن تم حصارها وعزلها عن العالم وتدمير بعض أحيائها بالكامل.
١٩٨٤	ـ الإعلان عن تأسيس «حزب الله» في لبنان.
١٩٨٧	ـ أزاح رئيس الوزراء زين العابدين بن علي الرئيس التونسي بورقيبة عن الحكم وأطلق سراح ٦٠٨ سجناء، بمن فيهم راشد الغنوشي، زعيم «حركة الاتجاه الإسلامي». ـ ٩ كانون الأول/ ديسمبر، بدأ الفلسطينيون الانتفاضة التي دامت خمس سنوات في الضفة الغربية وقطاع غزة ضدّ الاحتلال الإسرائيلي.
١٩٨٨	ـ تأسيس «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» الجزائرية على أيدي عباسي مدني وعلي بلحاج وآخرين. ـ حسن الترابي يؤسس «الجبهة الإسلامية القومية» في السودان. ـ عبد الله جاب الله يؤسس «حركة النهضة الإسلامية» في الجزائر. ـ آذار/ مارس، طهران ضُربت بصواريخ عراقية للمرة الأولى أثناء الحرب. الهجمات الصاروخية المدمرة دامت لشهرين. آب/ أغسطس، إعلان وقف إطلاق النار بعد ثماني سنوات من الحرب بين إيران والعراق.

	- ١٣ تموز/ يوليو، أسقطت المدمرة فينسينز من الأسطول الأمريكي طائرة إيرانية مدنية، رقم ٦٥٥، فقتل جميع المسافرين الـ ٢٩٠. في ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، أعلن رئيس «منظمة التحرير الفلسطينية» ياسر عرفات قيام الدولة الفلسطينية.
١٩٨٩	- أحمد ياسين، زعيم «حماس» في فلسطين، اعتقل من قبل القوات الإسرائيلية وحكم عليه بالسجن مدى الحياة. - انتهت رسمياً الحرب بين إيران والعراق. - «حركة الاتجاه الإسلامي» في تونس تصبح «حركة النهضة الإسلامية». فازت في الانتخابات من ٢٤ إلى ٣٠ بالمئة من الأصوات لكن الحكومة اتخذت إجراءات صارمة ضد الحركة. وبين ١٩٩٠ - ١٩٩٢، حلّت الحركة. - الشيخ عبد السلام ياسين وضع تحت الإقامة الجبرية في المغرب. - البرلمان اللبناني يقرّ نص المصالحة والإصلاحات في اجتماع انعقد بمدينة الطائف بالسعودية، وينتخب رينيه معوض رئيساً للجمهورية، لكنه اغتيل بعد ١٧ يوماً. - الكتلة الإسلامية في الأردن تفوز بـ ٣٤ من ٨٠ مقعداً في انتخابات البلاد البرلمانية. وفقدت الكتلة بعض المقاعد في انتخابات ١٩٩٣، إذ حصلت «جبهة العمل الإسلامية» على ١٦ مقعداً فقط. - في السودان، مجموعة من ضباط الجيش، بقيادة الجنرال عمر البشير، تستولي على السلطة وتنهي ثلاث سنوات من الديمقراطية والحياة البرلمانية. وراء البشير كانت «جبهة الإنقاذ الإسلامية»، بقيادة حسن الترابي. - شباط/ فبراير، أصدر الإمام الخميني فتوى تبيح قتل سلمان رشدي، مؤلّف **آيات شيطانية**. - آذار/ مارس، آية الله منتظري يستقيل من منصبه كخليفة لآية الله الخميني، فيقبل الإمام الخميني استقالته. - حزيران/ يونيو، مجلس الخبراء يختار علي خامنئي زعيماً جديداً للثورة الإسلامية بعد وفاة الخميني. - توفي الخميني وأصبح خامنئي مرشد الجمهورية الإسلامية. - تموز/ يوليو، علي أكبر رفسنجاني يصبح الرئيس الرابع للجمهورية الإسلامية.
١٩٩٠	- حلّ «جماعة العدل والإحسان» في المغرب ووضع زعيمها عبد السلام ياسين تحت الإقامة الجبرية في منزله لست سنوات. - إبراهيم الوزير يعلن عن تأسيس «حزب العمل الإسلامي» بعد توحيد اليمن. - ٢ آب/ أغسطس، قوات عراقية تغزو الكويت. ومجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يصادق على القرار ٦٦٠ الذي يدين الاحتلال ويطلب الانسحاب الفوري وغير المشروط للقوّات العراقية من الكويت. وصلت القوات المصرية والمغربية والسورية إلى المملكة العربية السعودية إلى جانب القوات الأمريكية لتحرير الكويت. باكستان أعلنت أنها وافقت على إرسال القوّات العسكرية إلى المملكة العربية السعودية. ١٠ آب/ أغسطس، قمة عربية طارئة تجتمع في القاهرة، وتصوّت على إرسال القوات العربية إلى المملكة العربية السعودية ودول الخليج الأخرى لمساعدتها في الدفاع ضد الهجوم العراقي المحتمل. العلماء الدينيون السعوديون الذين يقودون الحركة الإسلامية، مثل الشيخ سفر الحوالي وسلمان العودة، يرفضون فتوى العلماء الرسميين في ضرورة اللجوء إلى غير المسلمين للدفاع عن بلاد المسلمين ضدّ التهديد العراقي. - أيلول/ سبتمبر، تأسيس عبد الله الأحمر لـ «حزب التجمع اليمني للإصلاح» في اليمن. - تشرين الثاني/ نوفمبر، أسس محفوظ نحناح «حركة المجتمع الإسلامي» (حماس) في الجزائر.

١٩٩١	ـ اعتقال عباسي مدني وعلي بلحاج، وهما اثنان من زعماء الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر، وحكمت عليهما محكمة عسكرية بالسجن لمدة ١٢ سنة. ـ ١تشرين الثاني/ نوفمبر، أطلقت عملية السلام في الشرق الأوسط في مؤتمر مدريد الذي دعت إلى عقده الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي السابق.
١٩٩٢	ـ اتهام العراق بامتلاك أسلحة الدمار الشامل، وضغط دولي حاد لإزالتها، تمثل في شكل عقوبات اقتصادية من قبل الأمم المتحدة. ـ حكم بالموت على راشد الغنوشي، زعيم «حركة النهضة الإسلامية». ـ تأسيس حزب «جبهة العمل الإسلامي» في الأردن. ـ ١١ كانون الثاني/ يناير، إلغاء انتخابات الجزائر الحرّة الأولى عندما أصبح من المؤكد فوز «الجبهة الإسلامية للإنقاذ». ـ شباط/ فبراير، قصف مروحيات مسلّحة إسرائيلية بالصواريخ لسيارة أمين عام «حزب الله» الشيخ عباس الموسوي، مما أدى إلى استشهاده واستشهاد زوجته وابنه.
١٩٩٣	ـ فاز حزب «جبهة العمل الإسلامي» في الأردن بـ ١٦ مقعداً، (حوالي ثلث المقاعد البرلمانية). ـ حوكم نصر حامد أبو زيد بتهمة الارتداد في مصر، وفي ١٩٩٤، أبطل زواجه ثم أعيد زواجه ثانيةً فيما بعد. ـ فاز «حزب التجمع اليمني للإصلاح» بـ ٦٢ مقعداً من أصل ٣٠١ في الانتخابات البرلمانية وكسب ستّة مناصب وزارية. ـ انعقاد المؤتمر الثاني للأممية الإسلامية في الخرطوم وحضور ٨٠ دولة. ـ وقوع عملية تفجير استشهادية في حافلة في القدس. ـ تموز/ يوليو، إطلاق إسرائيل العنان لعملية «تصفية الحساب» ضد لبنان، استعملت فيها القصف الجوي والبحري لمدة أسبوع، مما أدى إلى قتل ١٣٠ شخصاً، أغلبهم من المدنيين اللبنانيين وإلى تهجير ٣٠٠٠٠٠ من بيوتهم. وكان ذلك رداً على قتل سبعة جنود إسرائيليين على أيدي مقاومة «حزب الله». ـ ١٣ أيلول/ سبتمبر، وقّعت إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية إعلان المبادئ على ترتيبات الحكم الذاتي الانتقالي الذي يلخّص خطّة الحكم الذاتي الفلسطيني في المناطق المحتلة؛ تصافح رئيس منظمة التحرير الفلسطينية ياسر عرفات ورئيس الوزراء الإسرائيلي إسحاق رابين في احتفال في البيت الأبيض.
١٩٩٤	ـ ٢٥ شباط/ فبراير، مستوطن يهودي يقتل ٢٩ فلسطينياً كانوا يصلّون في المسجد الإبراهيمي في الخليل. ـ ١ تموز/ يوليو، عاد عرفات إلى غزة ذات الحكم الذاتي بعد أكثر من ربع قرن من الاحتلال الإسرائيلي واستلم رئاسة السلطة الوطنية الفلسطينية. ـ ١٣ نيسان/ أبريل، الحكم على أحمد رمزي يوسف بتهمة التخطيط لتفجير مركز التجارة العالمي في نيويورك. ـ ٢٦ تشرين الأول/ أكتوبر، وقّعت إسرائيل والأردن معاهدة سلام في احتفال عند حدودهما، حضره الرئيس الأمريكي بيل كلينتون. ـ في ١٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، حصل انفجار بمدينة الرياض في مبنى تابع لشركة أمريكية تعمل مع الحرس الوطني في السعودية، وقتل فيه سبعة أمريكيين.

١٩٩٥	ـ الحكومة السورية تطلق سراح حوالي ١٢٠٠ سجين سياسي، بمن في ذلك زعماء من الإخوان المسلمين. زعيم الحركة، عبد الفتاح أبو غدة عاد من المنفى. ـ وقوع شغب في المغرب. ـ أنصار «السنة المحمدية» في السودان يقتلون ١٦ شخصاً في مسجد في أم درمان. ـ محاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك في إثيوبيا على أيدي بعض الإسلاميين الذين ذهبوا إلى السودان. ـ ٢٥ تموز/ يونيو، اعتقال موسى أبو مرزوق، رئيس مكتب «حماس» السياسي، في الولايات المتحدة. ـ ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، اغتيال رئيس الوزراء الإسرائيلي رابين بينما كان يغادر تجمعاً للسلام في تل أبيب. ـ كانون الأول/ ديسمبر، فاز حزب «الرفاه» في تركيا بـ ٢١ بالمئة من الأصوات وكسب مقاعد أكثر من أيّ حزب آخر في البرلمان.
١٩٩٦	ـ حزب «الدعوة» في العراق يعلن المسؤولية عن محاولة اغتيال عدي ابن صدام حسين. ـ نجم الدين أرباكان رئيس وزراء حكومة ائتلافية بقيادة الإسلاميين في تركيا. ـ اغتيال فتحي الشقاقي، زعيم «الجهاد الإسلامي» على أيدي عملاء إسرائيليين في مالطا. ـ حسن الترابي، زعيم «جبهة الإنقاذ الإسلامية» في السودان، أصبح رئيساً للبرلمان. ـ ١١ نيسان/ أبريل، إسرائيل أطلقت عملية «عناقيد الغضب»، وحدثت مجزرة قانا التي قتل فيها ١٢٠ مدنياً كانوا قد لجأوا إلى مركز للأمم المتحدة في الجنوب اللبناني. ـ ٢٥ حزيران/ يونيو، زرع متشددون إسلاميون قنبلة قتلت ١٩ جندياً أمريكياً في أبراج الخبر في المملكة العربية السعودية. ـ ١٥ آب/ أغسطس، حكمت محكمة عسكرية مصرية على بعض المدنيين بالسجن لمحاولتهم تشكيل حزب سياسي (الوسط). ـ ١٥ أيار/ مايو، بن لادن يعلن الحرب على أمريكا في بيانه المشهور «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب». ـ تموز/ يوليو، انفجرت شاحنة أمريكية في مدينة الخبر بالسعودية؛ وأدى ذلك إلى مقتل ١٩ أمريكياً.
١٩٩٧	ـ إطلاق سراح عباسي مدني وعلي بلحاج في الجزائر. أصبحت «حركة المجتمع الإسلامي» (حماس)، في الجزائر، برئاسة محفوظ نحناح، ممثّلة في البرلمان. ـ عبد الفتاح أبو غدة، الزعيم السابق للإخوان المسلمين السوريين، مات في المنفى وسمح الرئيس الأسد بنقل جثمانه إلى حلب. ـ انتخاب محمد خاتمي رئيساً جديداً لإيران، وهزيمة مرشّح اليمين الديني، علي ناطق نوري؛ وتعيين رفسنجاني رئيساً لمجلس تشخيص مصلحة النظام. ـ إطلاق سراح أحمد ياسين، زعيم حماس، من السجون الإسرائيلية في صفقة بين الملك حسين والسلطات الإسرائيلية بعد المحاولة الإسرائيلية الفاشلة لاغتيال خالد مشعل في عمّان. ـ الإصلاح في اليمن فقد جميع مقاعده في الوزارة للحزب الحاكم. ـ ١١ أيار/ مايو، مع حدوث أكبر تجمع في تركيا في عقود، هتف مئات الآلاف من الناس بالشعارات القرآنية للاحتجاج على توجهات الجيش العلماني لإغلاق المدارس الإسلامية.

	ـ ٢٦ أيار/ مايو، التقى جنرالات تركيا رئيس الوزراء نجم الدين أربكان في اجتماع مغلق وأعلنوا حملة تطهير ضد الضبّاط الإسلاميين في صفوف الجيش. ـ ١٨ حزيران/ يونيو، نجم الدين أربكان، رئيس الوزراء التركي الإسلامي، استقال رداً على تهديدات جنرالات الجيش باستعمال القوة لإسقاط الحكومة الإئتلافية. ـ تشرين الأول/ أكتوبر، هاجم إسلاميون متشددون حافلة مليئة بالسياح الألمان في القاهرة، وقتل ثمانية منهم. وفي ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر، هاجمت مجموعة من المسلّحين الإسلاميين سيّاحاً يابانيين في الأقصر، وقتلت ٦٢ شخصاً.
١٩٩٨	ـ صبحي الطفيلي، الأمين العام السابق لحزب الله في لبنان، توارى عن الأنظار بعد مجابهة عسكرية مع الجيش اللبناني. ـ كانون الثاني/ يناير، حلت المحكمة الدستورية في تركيا حزب «الرفاه». ـ ٧ آب/ أغسطس، تفجير سفارات الولايات المتحدة في نيروبي/ كينيا ودار السلام/ تانزانيا أسفر عن قتل أكثر من ٢٦٣ شخصاً وجرح أكثر من خمسة آلاف.
١٩٩٩	ـ ليبيا تسلّم المتهمين الرئيسيين في حادثة تفجير طائرة بان آم فوق لوكربي، سكوتلاندا عام ١٩٨٨. ـ كانون الثاني/ يناير، وفاة الملك حسين في الأردن. ـ كانون الأول/ ديسمبر، قوات الأمن الأردنية تقبض على مجموعة إرهابيين على ارتباط بأسامة بن لادن، كانوا يخططون للعمل ضد أهداف غربية.
٢٠٠٠	ـ كانون الثاني/ يناير، توقف المحادثات السورية ـ الإسرائيلية. ـ قوات الأمن اللبنانية تصطدم مع حركة متشددة سنّية في شمال لبنان (مجموعة الضنية) ومقتل أربعة جنود. كما قامت «عصبة الأنصار» بإلقاء قنبلة على السفارة الروسية في بيروت. ـ آذار/ مارس، قمة الأسد ـ كلينتون في جنيف ومباحثات للتوصل إلى حل لمشكلة الشرق الأوسط. ـ ١٧ نيسان/ أبريل، بدء محاكمة ٣٩ إسلامياً في الأردن بتهمة التآمر على تفجير أهداف أمريكية وإسرائيلية. ـ إسرائيل تعلم الأمم المتحدة رسمياً عن نيتها في الانسحاب من جنوب لبنان بدون ترتيبات أمنية. ـ حزيران/ يونيو، وفاة الرئيس السوري حافظ الأسد. ـ الإمارات العربية تسلم مصر نائب زعيم جماعة الجهاد الإسلامي، محمد الظواهري، شقيق زعيم الجماعة أيمن الظواهري. ـ ٣١ أيلول/ سبتمبر، بدء الانتفاضة الفلسطينية الثانية (انتفاضة الأقصى) بعد زيارة شارون للحرم الشريف. ـ ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، الهجوم على المدمرة الأمريكية يو اس كول قرب شواطئ عدن يؤدي إلى مقتل ١٧ بحاراً أمريكياً وجرح ٣٩ آخرين. ـ كانون الأول/ ديسمبر، بدأت القوات السورية حملة مكثفة على المتشددين الإسلاميين. كما قامت أجهزة الأمن اللبنانية باعتقال وتفتيت جماعة التكفير والهجرة في منطقة الضنية قرب طرابلس. وقد سبق لبعض أعضاء هذا التنظيم قتل ٥ جنود لبنانيين. وفي هذه العملية قتل ١١ جندياً لبنانياً، كما قتل ٢٥ متشدداً وأسر ٥٥ شخصاً.
٢٠٠١	ـ ٤ كانون الثاني/ يناير، اعتقل ١٣٠ إسلامياً في باكستان، بينهم زعيمان لعسكر «طيبة» و«جيش محمد»، محمد سعيد ومسعود أزهر. ـ ٢ آذار/ مارس، الطالبان تبدأ بتهديم صنمين بوذيين في أفغانستان.

ـ ٢١ تموز/ يوليو، المحكمة الدستورية التركية تحل «حزب الفضيلة».
ـ ١١ أيلول/ سبتمبر، قامت طائرتان بتفجير مبنيي مركز التجارة العالمي في نيويورك وانهيار البرجين، وقامت طائرة أخرى بتفجير جزء من البنتاغون، وزارة الدفاع، وسقوط طائرة رابعة في بنسلفانيا كانت متوجهة إلى البيت الأبيض الذي تم إخلاؤه. مقتل أكثر من ٢٨٠٠ شخص وجرح الآلاف. الرئيس بوش يعلن مسؤولية القاعدة وأسامة بن لادن.
ـ ١٥ أيلول/ سبتمبر، مقتل أحمد شاه مسعود، زعيم تحالف الشمال الأفغاني بعد إصابته في ٩ أيلول/ سبتمبر.
ـ ٢٠ أيلول/ سبتمبر، رجال الدين في أفغانستان يطلبون من بن لادن الرحيل عن أفغانستان.
ـ ٢٥ أيلول/ سبتمبر، بن لادن يدعو الباكستانيين إلى ضرب القوات الصليبية، والملا عمر يهدد بإحراق أمريكا. الرئيس الأمريكي يجمّد ودائع مالية لـ ٢٧ شخصاً ومؤسسة إسلامية، من بينها «عصبة الأنصار» في لبنان. عصبة الأنصار تعلن بأنها لا تملك مؤسسات مالية.
ـ ٢٧ أيلول/ سبتمبر، وزارة العدل الأمريكية تنشر أسماء وصوراً لـ ١٩ شخصاً يشتبه في أنهم نفذوا عمليات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر في الولايات المتحدة.
ـ ٣٠ أيلول/ سبتمبر، جريمة قتل بشعة للقوات الإسرائيلية التي تقتل الطفل الفلسطيني محمد الدرة، (١٢سنة)، وهو في حضن أبيه، وشجب عالمي لهذه العملية.
ـ ٢ تشرين الأول/ أكتوبر، رئيس الوزراء الإيطالي سيلفيو برلسكوني يعتذر عن قوله بأن الحضارة الغربية متفوقة على الحضارة الإسلامية، بما فيها الإسلام، وبأن الحضارة الغربية ستغزو كل الحضارات الأخرى.
ـ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر، الولايات المتحدة تبدأ قصفها لأفغانستان.
ـ ٨ تشرين الأول/ أكتوبر، أسامة بن لادن يعلن وصيته.
ـ ٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، نشر شريط فيديو لأسامة بن لادن في قناة «الجزيرة» يحتوي على خطابه الثالث منذ أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر، يتّهم فيه الأمم المتحدة بأنها أداة للإجرام ضد المسلمين، متهماً القادة العرب الذين يتعاملون مع هذه الهيئة بأنهم كفار.
ـ ٤ تشرين الثاني/ نوفمبر، الولايات المتحدة تبدأ هجماتها ضد قوات طالبان ومطاردة بن لادن.
ـ ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر، الصومال تحقّق في الصلات التي تربط «مؤسسة البركات» بتنظيم «القاعدة»، وهي شركة تعمل على إرسال الأموال من خارج الصومال.
ـ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر، قوات تحالف الشمال تدخل كابول العاصمة.
ـ ١٦ تشرين الثاني/ نوفمبر، وزارة العدل الأمريكية تطلب من ٥٠٠٠ مسلم وعربي بين عمر ١٨ و٣٣ مقيمين في الولايات المتحدة التقدم من الأجهزة الأمنية من أجل إجراء تحقيقات معهم.
ـ ٦ كانون الأول/ ديسمبر، سقوط مدينة قندهار، معقل حركة طالبان في أفغانستان.
ـ ٢٠ كانون الأول/ ديسمبر، مقتل ١٨ جندياً يمنياً في اشتباكات مع أنصار بن لادن في مأرب الشرقية على أيدي رجال القبائل.
ـ ٢١ كانون الأول/ ديسمبر، الرئيس بوش يجمّد أرصدة منظمتين، «عسكر طيبة» و«يو تي أن»، في كشمير بتهمة الإرهاب.
ـ إسرائيل بدأت تنفيذ خطة الفصل مع الفلسطينيين عبر ترسيم الخط الأخضر،
ـ السويد سلّمت مصر قائد «طلائع الفتح الإسلامي» أحمد حسين عجيزة.

	ـ ٢٦ كانون الأول/ ديسمبر، إلقاء القبض على البريطاني ريتشارد ريد عند محاولته إشعال عود ثقاب لتفجير مادة متفجرة وضعت في حذائه على متن طائرة بوينغ ٧٦٧ تابعة لشركة أمريكان إيرلاينز تقوم برحلة بين باريس وميامي. ـ ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر، بن لادن يحيي في شريط فيديو مصور بثته قناة «الجزيرة» الأفراد التسعة عشر الذين قاموا بالأعمال الانتحارية في ١١ أيلول/ سبتمبر.
٢٠٠٢	ـ ١١ كانون الثاني/ يناير، وصول أول مجموعة من الأفغان العرب والطالبان إلى المعسكر الأمريكي أكس ري في غوانتانامو في كوبا ووضعهم في أقفاص حديدية مما أثار الرأي العام العالمي ومنظمات حقوق الإنسان. ـ ٣١ كانون الثاني/ يناير، شارون يعلن أسفه عن عدم قتله لياسر عرفات. ـ ١ شباط/ فبراير، بدء التدريبات الأمريكية ـ الفلبينية للحرب على الإرهاب والقضاء على جماعة أبو سياف الإسلامية. ـ ٤ شباط/ فبراير، مجلس العموم البريطاني يستجوب وزير الداخلية حول اختفاء عمر محمد أبو عمر (أبو قتادة) الفلسطيني بعد إقرار مجلسي العموم واللوردات قانوناً جديداً لمكافحة الإرهاب. ـ ٨ شباط/ فبراير، الحكومة الجزائرية تعلن عن مقتل أمير الجماعة الإسلامية المسلحة عنتر الزوابري. ـ ١١ شباط/ فبراير، الحكم بالإعدام في الأردن على الإسلامي رائد حجازي بتهمة التخطيط لاستهداف مصالح أمريكية وإسرائيلية. ـ ١٤ شباط/ فبراير، البحرين تتحول إلى مملكة دستورية. ـ ١٦ شباط/ فبراير، وجه ستون مثقفاً أمريكياً بياناً إلى العالم الإسلامي. بيان المثقفين الأمريكيين هذا يدور حول أحداث ١١ أيلول/ سبتمبر وما تلاها جاء تحت عنوان «من أجل ماذا نحارب؟». ـ ١٨ آب/ أغسطس، الرئيس السوداني جدد وضع حسن الترابي، زعيم المؤتمر الوطني الشعبي، في الإقامة الجبرية مع أن المحكمة الدستورية أمرت بالإفراج عنه. ـ ١ تشرين الأول/ أكتوبر، أظهرت النتائج الرسمية للانتخابات النيابية في المغرب في ٢٧ أيلول/ سبتمبر فوز حزب «العدالة والتنمية» في المرتبة الثالثة (٤٢ مقعداً من أصل ٣٢٥). ـ ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، انفجار كبير في جزيرة بالي في أندونيسيا يقتل حوالى ١٩٠ شخصاً ويجرح المئات. ويعتقد البعض أن إسلاميين متشددين من «الجماعة الإسلامية الإندونيسية» هم وراء هذا الحدث.
٢٠٠٣	ـ ١٤ مارس/ آذار، رجب طيب أردوغان رئيساً لوزراء تركيا. ـ ١٢ أيار/ مايو، تم استهداف عدد من المجمعات السكنية في الرياض (في إشبيلية، والحمرا، وغرناطة)، وراح ضحية هذه التفجيرات الانتحارية أكثر من ٤٠ شخصاً، كان بينهم ٩ من المنفذين. ـ ١٦ أيار/ مايو، عدة هجمات انتحارية في الدار البيضاء المغربية، أسفرت عن مقتل ٢٩ شخصاً، وجاءت بعد أربعة أيام من تفجيرات الرياض. ـ ١٩ آب/ أغسطس، تفجير المقر العام للأمم المتحدة في العراق، ومقتل المبعوث الخاص «سيرجيو فيرا دي ميللو». ـ ٨ تشرين الثاني/ نوفمبر، هجوم انتحاري استهدف مجمعاً سكنياً لسعوديين وأجانب في منطقة «المحيا» بالرياض، أسفر عن مقتل ٢٠ شخصاً وجرح العشرات. ـ ١٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، تفجيران استهدفا كنيسين يهوديين في إسطنبول، أديا إلى مقتل ١٧ شخصاً؛ وجرح حوالى ٢١٥ شخصاً، التفجير الأول استهدف كنيس «نيف شالوم»، والثاني استهدف كنيس «بيت إسرائيل».

	ـ ٢٠ تشرين الثاني/ نوفمبر، هجومان استهدفا القنصلية البريطانية والبنك البريطاني للشرق الأوسط HSBC في إسطنبول، أديا إلى مقتل ٢٧ شخصاً، بينهم القنصل البريطاني، وإصابة ٤٥٠ شخصاً. أعلنت منظمة محلية تطلق على نفسها اسم «الجبهة الإسلامية الشرقية» مسؤوليتها عن الهجومين.
٢٠٠٤	ـ آذار/ مارس، تفجيرات استهدفت محطة قطارات الضواحي في العاصمة الإسبانية مدريد، قتل على إثرها ١٩١ شخصاً وجرح حوالى ١٤٠٠ شخص، وقد تبنتها «ألوية أبي حفص المصري» التابعة للقاعدة. ـ ١٥ نيسان/ أبريل، بن لادن يقترح الهدنة على بعض البلدان الأوروبية في شريط صوتي بث على قناتي «الجزيرة» و«العربية» وعدة مواقع إلكترونية. ـ ٧ تشرين الأول/ أكتوبر، تفجيرات طابا التي استهدفت فندق «هيلتون» ومنتجعي «رأس الشيطان» و«طرابين»، أدت إلى مقتل ٣٥ شخصاً وجرح ١٠٥ أشخاص. تبنّت الهجوم جماعة أطلقت على نفسها «جماعة التوحيد الإسلامية ـ أرض الكنانة». ـ ١٢ تشرين الثاني/ نوفمبر أعلن رسمياً وفاة الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات في مستشفى بيرسي بفرنسا.
٢٠٠٥	ـ ١١ نيسان/ أبريل، تم تفجير شاحنة صهريج غاز أمام معبد يهودي في مدينة جربة التونسية، أدى إلى مقتل ١٦ شخصاً. ـ ٧ تموز/ يوليو، أربعة تفجيرات تطال ثلاث محطات لمترو الأنفاق وحافلة عامة في العاصمة البريطانية لندن، خلّفت ٥٥ قتيلاً وأكثر من ٧٠٠ جريح. ـ ٢٣ تموز/ يوليو، أربع هجمات بسيارات مفخخة وعبوات ناسفة في مدينة شرم الشيخ الساحلية، سيارتان منها استهدفتا فندق «غزالة غاردن»، وهجوم بسيارة مفخخة أيضاً استهدفت السوق التجاري، فيما الهجوم الأخير استهدف موقفاً للسيارات بعبوة ناسفة. ـ ١٩ آب/ أغسطس، هجوم بأربعة صواريخ كاتيوشا استهدفت مطار إيلات وبارجتين أمريكيتين ترسوان في ميناء العقبة، أسفر عن إصابة مدمرة أمريكية بصاروخ ومقتل جندي أردني وإصابة آخر، كذلك إصابة بعض الأجزاء من مطار «إيلات» الإسرائيلي، وسقوط الأخير في باحة مستشفى «هيا» العسكري الأردني. ـ ٩ تشرين الثاني/ نوفمبر، ثلاثة تفجيرات انتحارية في العاصمة الأردنية عمان، استهدفت فنادق «الحياة» و«الهوليداي إن» و«الديز إن»، قتل فيها حوالى ٧٥ شخصاً، وجرح العشرات.
٢٠٠٦	ـ في ٦ آب/ أغسطس، مقتل أبي مصعب الزرقاوي.
٢٠٠٧	ـ ١١ نيسان/ أبريل، تفجير انتحاري في الجزائر العاصمة أدى إلى مقتل حوالى ٢٣ شخصاً. ـ ١٢ نيسان/ أبريل، تفجير جسر الصرافية في بغداد ومقتل عشرة أشخاص في تفجير انتحاري بشاحنة على الجسر. ـ ١٥ نيسان/ أبريل، مقتل ٤٧ شخصاً في تفجير انتحاري في كربلاء. ـ ١٥ نيسان/ أبريل، تفجير انتحاري في الدار البيضاء. ـ ١١ كانون الأول/ ديسمبر، تفجيران انتحاريان في وسط الجزائر العاصمة. ـ في فلسطين المحتلة، انقسام داخلي بين حركتي «فتح» و«حماس» واقتتال انتهى بسيطرة «حماس» على غزة و«فتح» على الضفة الغربية. ـ في لبنان، البلد من دون رئيس، وأعمال التفجير لا تزال تترصد بعض رجالاته . ـ ٢٢ كانون الثاني/ يناير، انفجار في العاصمة العراقية يقتل ٨٨ شخصاً.

الأحداث	السنة
ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير، سقوط نحو ٣٠٠ قتيل في محيط مدينة النجف. ـ ٢٩ كانون الثاني/ يناير، تفجير في مدينة إيلات بجنوب إسرائيل يقتل ثلاثة أشخاص. ـ ٢ شباط/ فبراير، تفجير حافلتين في منطقة عين عنق في لبنان وسقوط عدد من المدنيين المسيحيين بهدف إشعال الفتنة. ـ ٧ شباط/ فبراير، تفجير شاحنة في سوق بغداد يقتل ما لا يقل عن ١٣٥ ويجرح نحو ٣٤٠ شخصاً. ـ ١٥ شباط/ فبراير، هجوم انتحاري لطالبان يستهدف قاعدة باغرام الجوية قرب كابل، في وقت كان نائب الرئيس الأمريكي ديك تشيني يزور القاعدة وسقوط ٢٣ قتيلاً. ـ ١١ نيسان/ أبريل، مقتل ٣٣ شخصاً وإصابة ٥٧ آخرين في اعتداءين، أحدهما بسيارة مفخخة عند مدخل القصر الرئاسي في وسط العاصمة (بغداد). ـ لقي ما لا يقل عن ٤٠ شخصاً حتفهم وأصيب العشرات بجروح إثر انفجار سيارة مفخخة في مرآب للسيارات يقع وسط مدينة كربلاء. ـ ٢١ حزيران/ يونيو، أعلن وزير الدفاع اللبناني الياس المر أن الجيش أنهى عملياته العسكرية ضد مجموعة «فتح الإسلام» في مخيم نهر البارد شمالي لبنان. ـ ٢٤ حزيران/ يونيو، قضت المحكمة العراقية العليا بعقوبة الإعدام شنقاً بحق وزير الدفاع العراقي الأسبق سلطان هاشم أحمد وعلي حسن المجيد الملقب بعلي الكيماوي وحسين رشيد التكريتي عضو قيادة القوات المسلحة السابقة بتهم ارتكاب جرائم حرب وجرائم ضد الإنسانية وإبادة جماعية خلال حملة الأنفال التي استهدفت مناطق الأكراد في أواخر الثمانينيات. ـ ١٣ أيلول/ سبتمبر، مقتل الشيخ أبو ريشة رئيس مجلس «صحوة الأنبار» بانفجار عبوة ناسفة بالقرب من منزله. ـ ١٩ أيلول/ سبتمبر، مصرع النائب اللبناني أنطوان غانم في انفجار بشرق بيروت. ـ ٨ تشرين الأول/ أكتوبر، تحطم مروحية عسكرية مرافقة للرئيس الباكستاني في كشمير. ـ ١٥ تشرين الأول/ أكتوبر، عملية تبادل جزئي للأسرى بين حزب الله وإسرائيل بوساطة ألمانية. ـ ١٢ كانون الأول/ ديسمبر، مقتل قائد العمليات في الجيش اللبناني العميد فرانسوا الحاج في انفجار استهدف سيارته بمنطقة بعبدا.	
ـ الصحفي العراقي منتظر الزيدي يقذف بوش بحذائه في مؤتمر صحفي بالعراق. ـ خلال هذا العام شهد اليمن عدداً من العمليات الإرهابية التي بدأت مع مطلع العام (كانون الثاني/ يناير) وذلك عندما استهدف مسلحون، يعتقد أنهم ينتمون إلى تنظيم «القاعدة»، عدداً من السياح البلجيكيين بمحافظة حضرموت، وقتل في الحادث سائحتان وأصيب ثالث وسائقهم اليمني. بعد ذلك بشهرين بدأت سلسلة هجمات متفرقة على بعض المصالح الغربية في البلاد، فقد أطلق العديد من القذائف باتجاه مبنى السفارة الأمريكية بصنعاء لكنها أخطأت الهدف وأصابت مدرسة للبنات مجاورة للسفارة مما أدى إلى إصابة ١٣ طالبة وعدداً من الجنود اليمنيين الذين كانوا في محيط السفارة. وإضافةً إلى هجمات متفرقة وغير مركّزة اتُّهم تنظيم «القاعدة» أيضاً بالوقوف وراءها، فقد وقعت عمليات إرهابية كبرى، كان أبرزها الهجوم الانتحاري الذي استهدف السفارة الأمريكية في السابع عشر من أيلول/ سبتمبر الماضي بواسطة سيارتين مفخختين ونفّذه ستة انتحاريين وتمكّن حراس السفارة الأمن اليمني من إحباط محاولة اقتحام السفارة لكن الثمن كان مقتل ستة جنود وأربعة مدنيين والمهاجمين الستة الذين كانوا يلفون أجسادهم بأحزمة ناسفة، وقبل هذه العملية كان انتحاري حاول في ٢٥ تموز/ يونيو تفجير معسكر لقوات الأمن المركزي اليمنية في مدينة سيئون بمحافظة حضرموت، غير أنه لم	٢٠٠٨

السنة	الأحداث
	يتمكن من ذلك، وانفجرت السيارة المفخخة التي كان يقودها أمام المعسكر، مما أدى إلى مقتل جندي والمهاجم الانتحاري الذي أعلن فيما بعد أنه يدعى أحمد عمر المشجري. ومن خلال سيناريو الأحداث الأمنية والإرهابية فقد كانت محافظة حضرموت هي المحطة الأبرز لنشاط تنظيم «القاعدة» في عام ٢٠٠٨ بصورة لافتة للنظر. . فإضافة إلى مقتل السائحتين البلجيكيتين ومحاولة مهاجمة معسكر الأمن، فقد تبين حسبما أعلنت السلطات اليمنية، أن خلية «نائمة» لتنظيم «القاعدة» كانت تخطط من مقر تواجدها بمدينة تريم بحضرموت لتنفيذ أعمال إرهابية في اليمن والسعودية. . ففي شهر آب/ أغسطس ألقي القبض على عدد من أفراد تلك الخلية بعد مهاجمة منزل بالمدينة واشتباكات رجال الأمن مع المسلحين، وهو ما أدى إلى مقتل عدد من المطلوبين الخطرين ضمن قائمة الـ ٢٣ إرهابياً الذين فروا من سجن للمخابرات قبل عامين، بينهم حمزة القعيطي. كما أنه سبق ذلك الإعلان عن اعتقال أحد المطلوبين من القاعدة وهو هيثم بن سعد واثنين من مرافقيه في عملية أمنية وصفت بـ «النوعية»، وكانت في محافظة حضرموت أيضاً. ـ اندلاع الحرب الخامسة بين القوات الحكومية والحوثيين الشيعة في محافظة صعدة، وذلك بعد أن فشلت مساعي الوساطة القطرية والمحلية في التوفيق بين الطرفين. واستمرت هذه الحرب ـ وهي الأطول بين الحروب الأربع السابقة ـ حتى منتصف تموز/ يوليو الماضي، عندما فاجأ العالم الرئيس علي عبد الله صالح بإعلان وقف الحرب دون الإفصاح عن أية تفاصيل تتعلق بالاتفاق مع الحوثيين الذين ما زالوا يبسطون سيطرتهم على مناطق شاسعة من محافظة صعدة، وفي الأسابيع الماضية من شهر كانون الأول/ ديسمبر احتفلوا في بعض المحافظات بمناسبة «يوم الغدير» بحرية كاملة. ورغم أن الحرب توقفت لكن نذر تجددها في أية لحظة تظل هاجساً لدى كثير من المراقبين لعدم اجتثاث أسبابها بصورة نهائية. ـ في الصومال: استمر الاحتلال الأثيوبي لهذا البلد العربي وواصل استهدافه للمدنيين العزّل الذين هجروا المدن الرئيسية، وبالأخص العاصمة مقديشو. وحصلت في العام ٢٠٠٨ عدة تطورات أبرزها: انقسام المعارضة وخاصة المسلحة منها، إثر التوصل إلى اتفاق جيبوتي، بين حركتي إعادة تحرير الصومال تيار جيبوتي بزعامة شريف شيخ أحمد وما بات يعرف بتيار أسمرة بزعامة حسن ظاهر أديس. وبروز حركة «الشباب المجاهد» المسلحة وسيطرتها على أجزاء مهمة من الجنوب الصومالي وصولاً إلى تخوم العاصمة مقديشو. ـ استقالة الرئيس الصومالي عبد الله يوسف في ٢٨/ ١٢. من جهة ثانية استمر مسلسل القرصنة قبالة السواحل الصومالية، ونشط بشكل كبير في الأشهر الأخيرة من العام المنصرم.
٢٠٠٩	ـ في كانون الثاني/ يناير إعلان تنظيم القاعدة في جزيرة العرب واتخاذه اليمن مقراً له برئاسة ناصر الوحيشي. ـ في آذار/ مارس، انتحاري يستهدف الوفد الأمني الكوري وبعض عائلات ضحايا السياح الكوريين في طريق المطار بصنعاء، كما تمت عملية انتحارية مماثلة في محافظة حضرموت. ـ نداء من القاعدة إلى مسلمي الصين من أجل الانتفاضة، يحضّ المسلمين على الجهاد. ـ وفي اليمن حرب الحكومة اليمنية في الشمال ضد المتمردين الحوثيين التي وصلت تبعاتها إلى الأراضي السعودية ـ ٧ نيسان/ أبريل أعلنت وزارة الداخلية السعودية عن ضبط خلية إرهابية تضم ١١ شخصا من الجنسية السعودية، على علاقة بعناصر مقيمة في الخارج.

	ـ ٢٨ آب/ أغسطس، تعرّض مساعد وزير الداخلية السعودي للشؤون الأمنية الأمير محمد بن نايف بن عبد العزيز لمحاولة اغتيال فاشلة عندما فجّر انتحاري نفسه على بوابة قصر الأمير وهو يهمّ بدخوله. وقد أعلن ما يعرف بـ «تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية» مسؤوليته عن الحادث. ـ الهجوم الإسرائيلي على قطاع غزة وتشديد الحصار. ـ الجمود في مفاوضات السلام بسبب تشديد مواقف الأطراف. ـ أزمة بين سورية والعراق بسبب التفجيرات في بغداد. ـ اندلاع الحرب بين الجيش اليمني والمتمردين الحوثيين. ـ خطاب الرئيس الأمريكي باراك أوباما في جامعة القاهرة. ـ زيارة الرئيس الروسي دميتري ميدفيديف إلى مصر وخطابه في جامعة الدول العربية. ـ في حزيران/ يونيو، تنفيذ عمليات ضد عناصر تابعة لتنظيم القاعدة بمنطقة الـ «شبوان» محافظة مأرب أسفرت عن سقوط قتلى، بينهم عائض الشبواني القيادي في التنظيم. ـ ١٢ تشرين الأول/ أكتوبر، عمر الفاروق عبد المطلب نيجيري مسلم من مواليد ١٩٨٢ حاول تفجير طائرة متجهة من امستردام إلى ديترويت.
٢٠١٠	ـ انتخاب مجلس الشعب في مصر، ولكنه جاء من لون سياسي واحد حيث أقصيت المعارضة ... وبرزت أزمة أخرى هي حول من سيخلف الرئيس حسني مبارك. ـ في اليمن تجددت الحرب بين السلطة المركزية والحوثيين، ومعارك سياسية بين السلطة المركزية والحراك الجنوبي. ـ في المغرب العربي هناك التهديد الإرهابي من الجماعات الأصولية، وهناك الخلاف المغربي ـ الجزائري حول الصحراء الغربية. ـ في الصومال هناك توليد مستمر للأزمات والحروب القبلية والقرصنة. ـ أما عن منطقة الخليج العربي فليس هناك أزمات فعلية على مستوى كل دولة على حِدَة، ولكنْ هناك تخوف من المشروع النووي الإيراني ومن التصنيع العسكري المتواصل في إيران، كما هناك تخوف من احتمال إقدام أمريكا أو إسرائيل على ضرب إيران، الأمر الذي سيؤدي إلى إشعال المنطقة برمّتها. ـ عمليات عديدة للقاعدة في دول الساحل وصحراء المغرب وخطف إيطالي وزوجته وهما يستعدان لعبور الحدود إلى جمهورية مالي. ـ شهر أيار/ مايو، مقتل مصطفى أبي اليزيد القائد الميداني للقاعدة في أفغانستان وهو الرجل الثالث في التنظيم.
٢٠١١	ـ شهد العام ٢٠١١ الكثير من الأحداث التي كان أبرزها الثورات في الوطن العربي، وأزمة الديون في منطقة اليورو، وكارثة مفاعل فوكوشيما النووي في اليابان. ـ تحالف حركة «تحرير الازواد» و«القاعدة» يسقط نظام الحكم في مالي، ثم لا تلبث أن تدب الخلافات بينهما، ويتم طُرد «القاعدة» من شمال مالي فيما بعد. ـ ظهور «جماعة التوحيد والجهاد» وسيطرتها على مدينة غاو وهي جناح منشق عن «القاعدة»، ظهر في شمال مالي وغرب أفريقيا، وقامت بإعدام عدد من الدبلوماسيين، آخرهم دبلوماسي جزائري في ٢ أيلول/ سبتمبر (٢٠١٢). واختطاف ثلاث رهائن أوروبيين وسبعة دبلوماسيين جزائريين في مدينة غاز نيسان/ ابريل ٢٠١٢. ـ ١٤ كانون الثاني/ يناير، بعد حكم استمر ٢٣ عاماً بدون منازع، فرّ الرئيس التونسي زين العابدين بن علي إلى السعودية تحت ضغط ثورة شعبية انطلقت في كانون الأول/ ديسمبر وأوقعت ٣٠٠ قتيل

بحسب أرقام الأمم المتحدة. وحكم على بن علي بالسجن ٦٦ عاماً ونصف في ثلاث محاكمات جرت غيابياً.

ـ ١١ شباط/ فبراير، الرئيس المصري حسني مبارك الذي يحكم البلاد منذ عام ١٩٨١ يعلن تنحيه في اليوم الثامن عشر من انتفاضة شعبية ويسلم السلطات إلى الجيش. مقتل حوالى ٨٥٠ مدنياً في الثورة المصرية. وفي ٣ آب/ أغسطس بدأت محاكمة مبارك بتهمة الفساد وقتل المتظاهرين.

ـ ١٥ ـ ١٦ شباط/ فبراير، انطلاق الثورة في شرق ليبيا ضد نظام معمر القذافي الحاكم منذ حوالى ٤٢ عاماً. والمعارضة تشكل المجلس الوطني الانتقالي الذي اعترفت به الأمم المتحدة وأكثر من ستين دولة. وفي ١٩ آذار/ مارس باشر ائتلاف بقيادة واشنطن وباريس ولندن تدخلاً عسكرياً بتفويض من الأمم المتحدة لحماية المدنيين ووقف أعمال القمع. وفي ٣١ من الشهر ذاته تولّى الحلف الأطلسي قيادة العملية. وسيطر الثوار على طرابلس في آب/ أغسطس.

ـ ٢٠ شباط/ فبراير، انطلاق تظاهرات في المغرب شارك فيها عشرات آلاف الشباب للمطالبة بمزيد من الديمقراطية وبمكافحة الفساد. وفي تموز/ يوليو أقرّ دستور جديد في استفتاء، عزز سلطات رئيس الوزراء والبرلمان مع الحفاظ على هيمنة الملك سياسياً ودينياً.

ـ ١٥ آذار/ مارس، انطلاق الحركة الاحتجاجية ضد نظام الرئيس السوري بشار الأسد، قابلتها السلطات بقمع عنيف أوقع آلاف القتلى بحسب الأمم المتحدة التي تتهم السلطات بارتكاب «جرائم بحق الإنسانية». وبالرغم من العقوبات المفروضة عليه، يواصل الأسد قمع التظاهرات وقصف المدن. وفي تشرين الثاني/ نوفمبر علقت الجامعة العربية مشاركة سورية في اجتماعاتها.

٧ نيسان/ أبريل، صدر مرسوم رئاسيّ يقضي بمنح الجنسية للمواطنين الأكراد في سورية.

٢١ نيسان/ أبريل، رفع حالة الطوارئ في سورية بعد ٤٨ عاماً متصلة من فرضها.

ـ ٢ أيار/ مايو، تصفية زعيم تنظيم القاعدة أسامة بن لادن في أبوت آباد في باكستان في عملية شنتها وحدة من القوات الخاصة الأمريكية بعد مطاردة استمرت عشر سنوات.

ـ مقتل فضل عبد الله محمد أحد أهم قادة القاعدة بعد ستة أسابيع من اغتيال أسامة بن لادن في ١٠ حزيران/ يونيو في العاصمة الصومالية مقديشو.

ـ ٩ تموز/ يوليو، جنوب السودان يعلن استقلاله بعد نزاع مع الشمال استمر قرابة خمسين عاماً وأوقع ملايين القتلى. وأصبح الدولة ١٩٣ بين أعضاء الأمم المتحدة.

ـ ٢٠ تشرين الأول/ أكتوبر، القبض على معمر القذافي وقتله بأيدي الثوار في معقله في سرت. ومقتل ثلاثة من أبنائه أثناء النزاع. أما سيف الإسلام الذي كان يعتبر وريثه، فقد اعتقل في تشرين الثاني/ نوفمبر. وأوقع النزاع أكثر من ثلاثين ألف قتيل بحسب المجلس الوطني الانتقالي.

ـ ٢ تشرين الأول/ أكتوبر، وافقت الحكومة السورية بدون تحفظات على خطة وضعتها جامعة الدول العربية لسحب الجيش من المدن والإفراج عن السجناء السياسيين وإجراء محادثات مع زعماء المعارضة خلال ١٥ يوماً كحد أقصى، لكنها لم تنفذ منها شيئاً الخطة. اتخذت الجامعة قراراً بأغلبية ساحقة يقضي بتعليق عضويّة سورية في الجامعة العربية وإعطائها مهلة ثلاثة أيام للتوقيع على بروتوكول لإرسال مراقبين عرب إلى البلاد.

ـ ٢١ تشرين الأول/ أكتوبر، باراك أوباما يؤكد سحب كامل القوات الأمريكية التي لا تزال منتشرة في العراق (٣٩ ألف عسكري) بحلول نهاية السنة، ما يضع حداً لاحتلال مستمر منذ حوالى تسع سنوات.

	ـ ٢٣ تشرين الأول/ أكتوبر، فوز «حزب النهضة الإسلامي» التونسي بـ ٨٩ مقعداً من المقاعد الـ ٢١٧ للمجلس الوطني التأسيسي. ـ ٣١ تشرين الأول/ أكتوبر، الفلسطينيون يحصلون على عضوية كاملة في اليونسكو. ـ ٢٣ تشرين الثاني/ نوفمبر، الرئيس اليمني علي عبد الله صالح الذي يواجه احتجاجات شعبية منذ نهاية كانون الثاني/ يناير، يوقّع اتفاقاً أعدته دول الخليج ينص على استقالته في شباط/ فبراير في مقابل منحه الحصانة، وتكليف زعيم المعارضة محمد باسندوة تشكيل حكومة وفاق وطني. صالح يعلن عفواً عاماً، والقمع يوقع مئات القتلى. ـ ٢٥ تشرين الثاني/ نوفمبر، حزب «العدالة والتنمية الإسلامي» المغربي المعتدل يفوز في الانتخابات التشريعية. والملك محمد السادس يعيّن عبد الإله بنكيران زعيم هذا الحزب رئيساً للوزراء. ـ ٢٨ ـ ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر، المرحلة الأولى من الانتخابات التشريعية، التي شملت خصوصاً في القاهرة والإسكندرية: فوز الإسلاميين في الدورة الأولى (٦٥ بالمئة من الأصوات)، و«حزب النور» السلفي (٢٤,٣ بالمئة) يحل بعد الإخوان المسلمين (٣٦,٦ بالمئة). ـ ١٩ كانون الأول/ ديسمبر، بعد تعليق مشاركتها في اجتماعات الجامعة العربية، سورية توافق على حضور بعثة المراقبين العرب لكنها تواصل القمع. ومقتل ١٢٣ مدنياً في اليوم التالي. ـ ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر، وفد المراقبين العرب إلى حمص، معقل حركة الاحتجاج، غداة هجوم جديد للجيش السوري في هذه المدينة.
٢٠١٢	ـ ١١ كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢ أفادت الأمم المتحدة بأن عدد القتلى منذ وصول المراقبين إلى سورية قبل ثلاثة أسابيع قد بلغ ٤٠٠ قتيل، فيما رفعت لجان التنسيق المحلية في سورية الرقم إلى ٦٢٠ قتيلاً. ـ ١٠ نيسان/ أبريل، العشرات من متمردي الطوارق الذين كانوا يعملون مع الجيش الموريتاني يلتحقون بحركة أنصار الدين الإسلامية التي عيّنت لها أميراً من جماعة القاعدة في بلاد المغرب العربي ليتولى قيادة الجيش من جديد في تمبكتو. ـ نهاية شهر أيار/ مايو، أبو مصعب عبد الودود يعتبر ما حققه مقاتلوه في المغرب بمثابة «انتصار تاريخي» من أجل التوصل إلى دولة إسلامية. ـ القاعدة تفتح جبهات جديدة للقتال في أفريقيا على حدود النيجر وفي تمبكتو. ـ ١١ آب/ أغسطس، مقتل عطية الليبي (جمال ابراهيم اشتيوي) أحد قادة القاعدة وأحد منظّريها وقيادات الصف الأول فيها، وتأكد مقتل أبي يحيى الليبي الذي رجحت الولايات المتحدة الأمريكية وفاته في حزيران/ يونيو بعد أن أكدها أيمن الظواهري في ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠١٢. ـ في أيلول/ سبتمبر، مقتل سعيد علي الشهري في اليمن يمثل ضربة للقاعدة في اليمن. وكان دوره نائباً لزعيم تنظيم القاعدة في شبه الجزيرة العربية وسبق أن اعتقل في غوانتانامو. ـ ٧ تموز/ يوليو، السلطات الموريتانية تطلق سراح محفوظ ولد الوالد المفتي السابق للقاعدة، وكانت إيران سلّمته لموريتانيا بعد ان قضى ١٠ سنوات في سجونها.

(٢)
رموز الإسلام السياسي في الوطن العربي: مسـرد

عبد الغني عماد

ـ **أبو غدّة، عبد الفتاح**: ولد في حلب، ودرس على العلماء الدينيين المشهورين في عصره، مثل محمد كرد علي وأحمد الشمّاع. في عام ١٩٤٤، بدأ أبو غدّة دراساته في جامعة الأزهر في مصر في كليّة الشريعة. رافق المرشد العام للإخوان المسلمين، حسن البنا. وبعد عودته إلى سورية في عام ١٩٥١، بدأ أبو غدّة التعليم في المساجد والمدارس الحكومية. كان المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية بين أواسط الستينيات وأواخر السبعينيات، وهو عضو مؤسّس لرابطة العالم الإسلامي.

في عام ١٩٦٢ أصبح عضواً في البرلمان، ثمّ علّم في جامعة دمشق. وفي عام ١٩٦٣، سجن أبو غدة لفترة قصيرة. وفي عام ١٩٦٥، دُعِيَ من قبل المفتي السعودي للمساعدة في تأسيس جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. كان لأبي غدة أتباع عديدون، واعتبر، بوصفه فقيهاً أزهرياً، صمّام أمان من قبل المفكّرين ذوي الثقافة غير الدينية، إذ لم يكن للإخوان آنذاك العديد من علماء الدين. مات في شباط/ فبراير ١٩٩٧ في المنفى.

ـ **أبو كتف، فوزي**: رئيس كتائب الائتلاف الثورية في شرقي ليبيا ونائب وزير الدفاع سابقاً في المجلس الوطني الانتقالي. كان من كبار شخصيات الإخوان، وأمضى أكثر من ١٨ عاماً في سجون القذافي، ومن بينها سجن أبو سليم.

ـ **أبو مرزوق، موسى**: كان رئيس المكتب السياسي لحماس: حركة المقاومة

الإسلامية في فلسطين حتى عام ١٩٩٦. اعتقلته السلطات الأمريكية بينما كان يدخل البلاد. اتهمته إسرائيل بتنظيم الأعمال الإرهابية في إسرائيل وطلبت تسليمه إليها. وبعد تدخّل من حماس تم التوصل إلى اتفاق يقضي بأن يتخلّى أبو مرزوق عن بطاقته الخضراء (للإقامة الدائمة)، وإذن التصريح للإقامة، مقابل إطلاق سراحه. ورحل أبو مرزوق إلى الأردن في عام ١٩٩٧. أنكرت الحكومة الأردنية بأن قبولها أبا مرزوق كان جزءاً من صفقة أو بأنها وضعت شروطاً لإقامته في الأردن.

ـ **أبو مصعب السوري**: أحد قيادات الصف الثاني في تنظيم الطليعة المقاتلة الذي أسّسه الشيخ مروان حديد. واسمه مصطفى عبد القادر حسين الشيخ أحمد المزيك الجاكيري الرفاعي، وتعرف أسرته بعائلة «الست مريم» نسبةً إلى جدتهم. ولد في حلب عام ١٩٥٨ ودرس الهندسة الميكانيكية، ويعرف أيضاً حركياً باسم عمر عبد الحكيم، ويحمل الجنسية الإسبانية. برز اسمه أثر تفجيرات لندن (٢٠٠٥) وقبلها في تفجيرات مدريد (٢٠٠٤)، ويعتبر أحد منظّري التيار السلفي الجهادي إذ قدّم وجهة نظر للبعد الجيوبوليتيكي لانتشار الحركات السلفية الجهادية. كان يدير «معسكر الغرباء» في أفغانستان في قاعدة «قرغة» قرب كابل مع طالبان. وتعدّ كتبه مصدراً أساسياً لبناء الفرد المقاتل، بوصفها منهجاً لبناء شخصية «مجاهد»، وبالتالي تحوّلت إلى مراجع في عمليات التجنيد الذاتي لدى الجماعات الجهادية. تبلورت نظريته في العراق، واستخدم التجربة الجهادية في سورية في الثمانينيات كنموذج للفشل الذي يجب أن تتعلم منه الحركات السلفية كي لا يتكرر. وقدّم نظرية لآليات الجهاد. اعتقل في كويتا الباكستانية عام ٢٠٠٥ وسُلّم إلى المخابرات الأمريكية قبل أن يتم تسليمه فيما بعد إلى السلطات السورية في وقت غير معروف، حسب شهادة زوجته الإسبانية، وكانت السلطات السورية تنفي وجوده في سجونها إلى أن تأكدت الأخبار بوجوده، ثم أعلن عن إطلاق سراحه مع مساعده أبي خالد في ٢٣ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١.

ـ **أرسلان، شكيب** (١٨٦٩ ـ ١٩٤٦): ولد في الشويفات بلبنان، وفيها نشأ. دخل مدرسة (الحكمة)، بيروت، ومنها انتقل إلى المدرسة (السلطانية). حضر دروس مجلة الأحكام العدلية على الشيخ محمد عبده في مجالسه الخاصة، تولّى من الأعمال الحكومية مديرية الشويفات وقائم مقام الشوف. انتخب مبعوثاً عن (حوران)، في (مجلس المبعوثان) العثماني، وبقي فيه حتى نهاية الحرب العالمية الأولى.

انتخب عضواً في المجمع العلمي العربي بدمشق، وكانت له رحلات كثيرة

وأسفار: فقد ذهب إلى مصر والقسطنطينية حيث تعرف شخصياً إلى جمال الدين الأفغاني، وقصد طرابلس للجهاد حين احتلتها إيطاليا، وزار اليمن والمغرب الأقصى، كما زار بلداناً أوروبية كثيرة، وأقام مدة طويلة في سويسرا مدافعاً عن القضايا العربية. من أبرز أعماله الفكرية: الحلل السندسية في الرحلة الأندلسية (٨ أجزاء)، ولماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

ـ **الأفغاني، جمال الدين** (١٨٣٨ ـ ١٨٩٧): ولد في قرية أسعد آباد الأفغانية، تلقى تعليمه في مدينة كابل حيث تعلم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، انتقل إلى الهند وحج إلى مكة. ثم عاد إلى أفغانستان ليرأس الوزارة في ظل الأمير محمد أعظم، إلا أنه عزل إثر انقلاب دبّر ضد هذا الأمير، فذهب إلى الهند ومنها إلى مصر في عام ١٨٧٠.

وفي مصر اتصل بأساتذة الأزهر وطلبته، وانتقل بعد ذلك إلى الآستانة بدعوة من السلطان عبد العزيز الذي عيّنه عضواً في مجلس المعارف، لكنه لم يلبث أن اتجه إلى مصر فاستقبله الخديوي إسماعيل وتوطّدت علاقته بالشيخ محمد عبده. لكن توفيق باشا الذي تولى الخديوية بعد إسماعيل نفاه في عام ١٨٧٩، فغادرها إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات ليذهب بعدها إلى باريس فيلحق به إليها محمد عبده الذي كان آنذاك منفياً في بيروت إثر ثورة عرابي، ويؤسس الاثنان «جمعية العروة الوثقى».

وفي عام ١٨٨٦ يتوجه جمال الدين إلى إيران بدعوة من الشاه ناصر الدين الذي يوليه الوزارة الحربية، لكنه ما يلبث أن يغادر إيران لخلافات في الرأي، فيتجول في روسيا وفرنسا ويرجع من جديد إلى إيران فينفيه الشاه إلى العراق. ومن العراق يذهب إلى إنكلترا حيث يصدر مجلة **ضياء الخافقين**، بالعربية والإنكليزية، ويتصل بالفيلسوف سبنسر وبمهدي السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين، فيحاول التوسط بينه وبين بريطانيا، ثم يستدعيه السلطان عبد الحميد الثاني في عام ١٨٢٩، إلى الآستانة فيقيم في دار الخلافة حتى وفاته في عام ١٨٩٧. كان الأفغاني رجل فعل أكثر بكثير مما كان رجل نظر وكتابة، ولم يترك إلا كتابات قليلة أبرزها: **رسالة في الرد على الدهريين**، مقالات «العروة الوثقى»، بالاشتراك مع محمد عبده، و**ضياء الخافقين**، وأحاديث جمعها المخزومي في خاطرات.

ـ **الألباني، محمد ناصر الدين** (١٩١٤ ـ ١٩٩٩): ولد في مدينة أشقودة عاصمة ألبانيا عام ١٩١٤، وهاجر مع والده وعائلته إلى دمشق عام ١٩٢٢، عمل في مهنة تصليح الساعات، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة جمعية الإسعاف الخيرية، ثم ترك الدراسة النظامية ليتلقى تعليماً موازياً على يد والده وعدد من

المشايخ، وكان حنفي المذهب. تحول نحو مذهب أهل الحديث بعد دراسته لهذا العلم، وتأثر بدعوة رشيد رضا السلفية الإصلاحية، وأصبح محدّث الديار الشامية بلا منازع. عمل على بلورة مدرسة سلفية ترتكز على نظرية التصفية والتربية، له عشرات الكتب والرسائل والمؤلفات في علوم الحديث والفقه، وتوفي في مدينة عمّان سنة ١٩٩٩، وله أتباع وأنصار في سائر أنحاء العالم الإسلامي. وتكريماً لجهوده العلمية في خدمة السنّة النبوية منح الشيخ جائزة الملك فيصل لعام ١٩٩٩. ومن مؤلفاته: **سلسلة الأحاديث الصحيحة، وسلسلة الأحاديث الضعيفة، وصفة صلاة النبي** (ﷺ). وبلغت مؤلفات الألباني أكثر من ٢١٦ بين مجلدات ورسائل، ومعظمها يتعلق بعلم الحديث، تصحيحاً وتضعيفاً.

ـ **بلحاج، علي** (١٩٥٦ ـ): هو نائب رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. ولد في عام ١٩٥٥ في تونس. تلقى تعليمه في وادي سوف، وهي بلدة واقعة في جنوب شرق الجزائر، قرب الحدود التونسية. واصل تعليمه في الدين واللغة العربية في مسجد الزيتونة، ثم علّم اللغة العربية بالإضافة إلى الدين في الجزائر. كان بلحاج على اتصال بالعديد من الشخصيات الجزائرية الإسلامية مثل: عبد اللطيف سلطاني، أحمد سحنون، عباسي مدني.

اطّلع بلحاج على العديد من القراءات للكتّاب الأصوليين السياسيين مثل حسن البنّا، وسيد قطب، وعبد القادر عودة. علاوة عن ذلك، أصبح لديه لاحقاً علاقة ما مع الجماعة الإسلامية المسلحة وانتسب إلى منظمة الدعوة الإسلامية. وعرف مبكراً في حياته بتطرفه السياسي وتشدده الإسلامي. اعتقل أثناء فترة (١٩٨٢ ـ ١٩٨٣) بسبب نشاطاته في الحركة الإسلامية الجزائرية، إضافة إلى اتصاله بالحركة الإسلامية للجزائر التي قادها مصطفى بويعلي، وهي حركة مسلحة عملت ضدّ النظام الجزائري.

أسس بلحاج بالتعاون مع آخرين، جبهة الإنقاذ الإسلامية، واختير نائباً للرئيس عباسي مدني فيما بعد في آب/أغسطس ١٩٩١. اعتقل وبعد ذلك حوّل إلى المحكمة العسكرية في البليدة، وحكم عليه بـ ١٢ سنة في السجن، ثم أطلق سراحه في عام ١٩٩٧.

ـ **بن باديس، عبد الحميد** (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠): ولد في أسرة علم وجاه وثراء تنحدر من قبيلة الصهناجية، وهي قبيلة ذات ملك وسلطان تنتسب إلى الطريقة القادرية. تلقى العلم والدين على يد أحمد أبي حمدان الونسي. توجّه في عام ١٩٠٨، إلى جامع الزيتونة، وتخرّج فيه بشهادة التطويع في عام ١٩١٢. حجّ في العام نفسه فالتقى في المدينة المنورة بشيخه المهاجر الونسي وبالشيخ البشير

الإبراهيمي فتشاوروا في شؤون الجزائر وفي الحاجة إلى تأسيس جمعية إسلامية تم إنشاؤها بالفعل في عام ١٩٣١، وسمّيت «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين»، فكان لها الأثر الكبير في بثّ الروح الوطنية وأسباب النضال في وجه الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ على التراث العربي والثقافة الإسلامية في الجزائر. اشتغل بالصحافة وأصدر عدة صحف ومجلات منها: **المنتقد، الصراط، الشريعة، البصائر، والشهاب.**

شجّع على بناء المدارس العربية وتأسيس النوادي للشباب في أنحاء الجزائر، وقام بنشر الكتب الإسلامية السلفية، كما أسس جمعية رعاية الأيتام، وأنشأ مطبعة في قسنطينة، وأسس كذلك «الكشافة الإسلامية»، و«جمعية الشباب الفني للموسيقى». ومن آثاره **تفسير ابن باديس، من الهدى النبوي، عقيدة التوحيد، أحسن القصص، رسالة في الأصول**، ومقالات كثيرة جمعها عمّار الطالبي في **آثار ابن باديس.**

ـ **بن باز، عبد العزيز بن عبد الله** (ذي الحجة ١٣٣٠هـ/ ٢٧ محرم ١٤٢٠هـ) قاضٍ وفقيه سعودي شغل منصب مفتي عام المملكة السعودية منذ عام١٤١٣هـ حتى وفاته. كان بصيراً ثم أصابه مرض في عينيه عام ١٣٤٦هـ وضعف بصره ثم فقده عام ١٣٥٠هـ. ولد في الرياض وفيها توفي. حفظ ابن باز القرآن الكريم قبل سن البلوغ، ثم التحق بطلب العلم على العلماء في الرياض وكانت البيئة التعليمية في ذلك الوقت عامرة بالعلم الشرعي عن طريق التعليم في المساجد والكتاتيب. فبدأ الشيخ تعليمه بحفظ القرآن الكريم كما هي عادة السلف الصالح، ولما نجح وبرز في العلوم الشرعية واللغة عيّن في القضاء عام ١٣٥٠هـ كما لازم البحث والتدريس، وله العشرات من المؤلفات التي تتلمذ عليها طلاب كثر في المشرق والمغرب. لعب دوراً هاماً في الحياة الدينية في المملكة.

تزامن تولّيه منصب الإفتاء مع الطفرة النفطية في السبعينيات والثمانينيات، ومع ازدياد دور المؤسسات السلفية السعودية الدعوية والعلمية والخيرية في مناطق مختلفة من العالم، ومع ازدياد دور الجامعات الإسلامية السعودية في استقطاب الطلاب الراغبين في دراسة الشريعة وتوفير منح دراسية لهم، وهذا ما جعل تلك المرحلة مرحلة ذهبية لانتشار الدعوة السلفية في انحاء مختلفة من العالم، ممّا منح قياداتها وعلى رأسهم ابن باز وابن العثيمين صيتاً كبيراً في أنحاء العالم الإسلامي، وأعطى لفتاويهم أهمية خاصة، بالنسبة إلى المتأثرين بالدعوة والمؤسسات الضخمة التي تمولها السعودية.

ـ **بن عاشور، محمد الطاهر** (١٨٧٩ ـ ١٩٧٠): ولد بالمرسى بتونس، وتخرج من الكلية الزيتونية، بعد الدراسة الأولية، بشهادة التطويع عام ١٨٩٩، كان أبرز شيوخه محمد النجار وسالم بو حاجب وصالح الشريف وعمر بن عاشور. درس في الكلية الزيتونية والمدرسة الصادقية حتى عام ١٩٢٣، حيث سمّي شيخ الجامع الأعظم وفروعه، وفي عام ١٩٤٥، سمّي عميداً للجامعة الزيتونية، وكان في عام ١٩١١، قد انتمى إلى هيئة القضاة، وسمّي في عام ١٩١٣ قاضي قضاة المالكية.

وفي عام ١٩٢٣، عيّن مفتياً مالكياً، وفي عام ١٩٣٢، سمّي شيخ الإسلام المالكي. شارك في الجمعية الخلدونية عضواً في مجلس الإدارة ونائباً للرئيس منذ عام ١٩٠٥. وألقى المحاضرات في نادي قدماء الصادقية والخلدونية.

وكان أول من حاضر باللغة العربية في تونس، واشترك في إنشاء مجلة **السعادة العظمى** بتونس عام ١٩٥٤، ونشر بحوثاً ومقالات كثيرة في العديد من المجلات والصحف الشرقية. وفي عام ١٩٤٠، انتخب عضواً مراسلاً لمجمع اللغة العربية في القاهرة، وعضواً مراسلاً للمجمع العلمي العربي بدمشق هام ١٩٥٥.

له مؤلفات كثيرة منها: **مقدمات في تفسير القرآن**، و**التحرير والتنوير** في (٣٠) مجلداً، و**حاشية على التنقيح للقرافي**، و**مقاصد الشريعة**، و**أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، و**الوقف وآثاره في الإسلام**، و**نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**، و**الواضح في شرح مشكل المتنبي**، **أليس الصبح بقريب؟**

ـ **بن عبد الوهاب، محمد** (١٧٠٣ ـ ١٧٩١): ولد في قرية العيينة بنجد وفيها أخذ دروسه الأولى، ثم انتقل إلى المدينة المنورة فتتلمذ على شيوخها. وأقام مدة في البصرة وبغداد، ثم عاد إلى العيينة ليخرج منها بالدعوة إلى الدين متأثراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية التابعين لمذهب الإمام أحمد بن حنبل. وقد صادفت دعوته نجاحاً كبيراً بعد أن أخذ بها أمير الدرعية في نجد: محمد بن سعود، إذ اتفق معه على ضرورة العودة بالإسلام إلى صفائه الأصلي، وعلى نشر الدعوة في شبه الجزيرة، ووصل نشاط «الوهابيين»، إلى أطراف بلاد الشام والعراق، فطلب السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر قتالهم، فبعث بحملات عدة إلى الجزيرة تمكّنت من إلحاق الهزيمة بهم وتقليص نفوذهم وحصره في نجد. لكن الوهابيين عادوا، في عام ١٨٤١، بعد انسحاب الجيوش المصرية، إلى نشاطهم، فتمكنوا بقيادة آل سعود من السيطرة على الجزيرة وبعث الدولة السعودية.

انتشرت أفكار ابن عبد الوهاب في أرجاء العالم الإسلامي وكان لها بصورة

خاصة تأثير في سلطان مراكش سيدي محمد بن عبد الله (١٧٥٧ ـ ١٧٩٠)، وفي دعوات دينية متعددة كتلك التي قادها شريعة الله وسيد أحمد في الهند، ومحمد بن علي السنوسي في الشمال الأفريقي، والمهدي محمد بن أحمد (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥)، في السودان. من أشهر مؤلفاته: **كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد**، **وكتاب الكبائر**، **وكتاب كشف الشبهات**، وغيرها.

ـ **ابن نبي، مالك** (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣): ولد في قسنطينة بالجزائر من أسرة متواضعة. أتم دراسته الأولى في «تيبيه»، والثانوية في مسقط رأسه، والعالية في باريس حيث درس الهندسة الكهربائية وحصل على دبلومها. عاش حياته مناضلاً من أجل إحياء «قومية إسلامية»، كان يأمل في أن يراها متجسدة في «كومنولث إسلامي»، ودعا إلى تقارب أفريقيا وآسيا مؤمناً بالأهمية التاريخية للأفريقية ـ الآسيوية.

وصفه أحد تلامذته الذين كانت لهم به صلة وثيقة بالقول إنه «كان له إيمان الغزالي، وشمول ابن خلدون العقلي، وتوتر جمال الدين الأفغاني، وتصميم حسن البنّا». انظر: رشيد بن عيسى، في: **مجلة الثورة الأفريقية** (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧).

تجوّل في بلدان عربية وإسلامية كثيرة، وكان له تلاميذ في القاهرة ودمشق وطرابلس والجزائر. ومنذ استقلال الجزائر أدار حلقة فكرية موضوعها «سوسيولوجيا العالم الإسلامي»، وأساسها النهج العلمي، وشغل بعد الاستقلال منصب مدير التعليم العالي. كتب مقالات كثيرة في صحف وطنية وأجنبية، وقد نقلت مؤلفاته، التي عبّر بها عن نفسه بالفرنسية، إلى اللغة العربية، كما نقل بعضها إلى الفارسية والأردية والتركية، ومن مؤلفاته: **الظاهرة القرآنية**، **ووجهة العالم الإسلامي**، **وميلاد مجتمع**، **ومشكلة الثقافة**، **دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين**، **ومذكرات شاهد القرن**، وغيرها.

ـ **البنّا، حسن** (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩): ولد بالمحمودية في مديرية البحيرة بمصر، درس في مدرسة الرشاد الثانوية على يدي الشيخ محسن زهران، ومنها انتقل إلى المدرسة الإعدادية، ثم دخل دار المعلمين الأولية بدمنهور، وبعدها دخل دار العلوم بالقاهرة. تخرج في دار العلوم فعيّن مدرّساً في بلدة الإسماعيلية حيث أسس الخلايا الأولى لجماعة الإخوان المسلمين، وكان ذلك في عام ١٩٢٨، انتقل إلى القاهرة مدّرساً فانتقل معه المركز العام ومقر القيادة للجماعة، أسس في القاهرة **جريدة الإخوان المسلمين**، لنشر دعوته. وكان، بالفعل، للدعوة انتشار واسع، إذ أصبح

للجماعة فروع ومراكز في جميع أنحاء القطر المصري. ثم ما لبثت دعوة (الإخوان)، أن تخطت حدود مصر لتجد لها أنصاراً في الأقطار العربية الأخرى، وقد بلغت الجماعة أوج قوتها وانتشارها في أواخر العهد الملكي بمصر. اغتالته سلطات النظام الملكي في شارع عام كبير في القاهرة، وكان ذلك في ١١ شباط/ فبراير ١٩٤٩.

ومن آثاره: **رسالة التعليم**، و**رسالة الجهاد**، و**دعوتنا في طور جديد**، و**بين الأمس واليوم**، و**الرسائل الثلاث** (دعوتنا، إلى أي شيء ندعو الناس، نحو النور)، و**الإخوان المسلمون تحت راية القرآن**، و**مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامي**.

ـ **الترابي، حسن** (١٩٣٢ ـ): ولد عام ١٩٣٢ في مدينة كسلا في السودان. تخرج في عام ١٩٥٥ حاملاً الإجازة في القانون من كلية القانون في جامعة الخرطوم. في عام ١٩٥٧، حصل على الماجستير في القانون من جامعة لندن، وفي عام ١٩٦٤، حصل على الدكتوراه في القانون من السوربون، باريس. في منتصف الستينيات عمل عميداً لكلية الحقوق في جامعة الخرطوم، ثم أصبح المدعي العام، إلى أن أنتخب فيما بعد عضواً في البرلمان السوداني.

شارك الترابي في كتابة دساتير باكستان ودولة الإمارات العربية المتحدة. أثناء فترة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٩)، ترأس «حركة الميثاق الإسلامي»، وهي نتيجة لتوحيد الإخوان المسلمين مع «الحركة الإسلامية للتحرير». وبحلول نهاية السبعينيات، أصبح وزيراً في حكومة جعفر النميري.

في عام ١٩٨٥، انضمت الجبهة الإسلامية القومية، منظمة الترابي، إلى حكومة ائتلافية برئاسة الصادق المهدي، صهره. عيّن الترابي وزيراً للعدل أولاً، ثم وزيراً للخارجية ونائباً لرئيس الوزراء. ثم كان الترابي منظّر ثورة الإنقاذ التي قادها الجنرال عمر البشير في عام ١٩٨٩ ضد الحكومة المنتجة للصادق المهدي والأحزاب الأخرى. يعتبر د. حسن الترابي المنظّر الأصولي البارز للحركات الإسلامية في شمال أفريقيا، بالإضافة إلى أنه كان المنظّر والمؤسّس القيادي والأمين العام للمؤتمر القومي الإسلامي في السودان حيث مارس تأثيراً كبيراً في الحكومة السودانية. في عام ١٩٩٦، أصبح رئيس البرلمان السوداني. اختلف مع الرئيس عمر البشير في صراع على السلطة عام ٢٠٠١، فعمل البشير على تجريده من كل مناصبه.

ـ **التكريتي، أسامة**: ولد في مدينة تكريت بالعراق عام ١٩٣٩، وتخرج من كلية الطب بجامعة بغداد عام ١٩٦٣، وأكمل دراساته في جامعة لندن وانضم إلى

جماعة الإخوان عام ١٩٥٢، وترك العراق عام ١٩٧٢ بعد التضييق على العمل الإسلامي في البلاد، واستقر في بريطانيا حتى عام ٢٠٠٣ حيث عاد إلى العراق، وأصبح عضواً في «جبهة التوافق العراقية» وعضو مجلس النواب العراقي، ثم اختير الأمين العام للحزب الإسلامي خلفاً لطارق الهاشمي عام ٢٠٠٩ ورئيساً لـ «جبهة التوافق العراقية» أيضاً، وفاز بمقعد في مجلس النواب العراقي بعد انتخابات عام ٢٠١٠، واستقال من المجلس وترك العمل في قيادة الحزب الإسلامي، وقيل لتقدمه في السن، وانتقل إلى مقر إقامته السابق في لندن.

ـ **التونسي، خير الدين** (١٨٢٢ ـ ١٨٩٠): ينتمي إلى قبيلة أباظة ببلاد الشركس. ولد بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، بعد موت والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث أحمد باي، باي تونس، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك سبعة عشر عاماً ليربّى في قصر الباي.

وفي عام ١٨٤٠، انخرط في الخيّالة وترقى في رتبها حتى بلغ في عام ١٨٥٢، رتبة أمير لواء الخيالة، وفي عام ١٨٥٧، عيّن وزيراً للبحر وشارك في أعمال لجنة شرح قواعد عهد الأمان، وفي عام ١٨٦١، رأس المجلس الأكبر (البرلمان)، وقام برحلة إلى أوروبا وهجر رئاسة المجلس الأكبر ووزارة الحرب، لكنه سافر في مهمات دبلوماسية إلى أوروبا بين عام ١٨٦٣ وعام ١٨٦٧، وفي عام ١٨٧١، سافر إلى عاصمة الدولة العثمانية وحصل على فرمان يوطّد علاقات تونس بالدولة العلية.

وفي عام ١٨٧٣، عيّن وزيراً أكبر خلفاً لمصطفى خازندار، إلى جانب رئاسته الكومسيون. وفي الفترة التي قضاها في الوزارة الكبرى (١٨٧٣ ـ ١٨٧٧)، كان له إنجازات هامة، أبرزها تنظيم الأحباس، وتنظيم التعليم. وفي عام ١٨٧٧، عزل من الوزارة الكبرى ومن رئاسة الكومسيون. وفي عام ١٨٧٨، دعاه السلطان عبد الحميد الثاني إلى الآستانة وعيّنه رئيساً للجنة اقتصادية ومالية بعد أن اعتذر عن تولّي وزارة العدل، ثم ما لبث أن عيّنه صدراً أعظم للدولة العثمانية (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩).

وفي عام ١٨٨٠، باع أملاكه وفيها ضيعة النفيضة التي ابتاعتها شركة مرسيليا الفرنسية، وهو أمر أخذ عليه، وقد توفي بالآستانة في عام ١٨٩٠ عن ٧٧ عاماً. مؤلفه الأساسي هو **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٧). وله كتابات بالفرنسية جمعت في «مذكرات».

ـ **جامي، محمد أمان بن علي** (يكنى بأبي أحمد) (١٣٤٩هـ ـ ١٤١٦هـ): ولد

في الحبشة. وتعلّم فيها وحفظ القرآن في نشأته وبعض علوم العربية والفقه، ثم خرج من الحبشة إلى الصومال ثم إلى اليمن ومن هناك إلى مكة. كانت بداية طلبه للعلم في الحبشة حيث حفظ القرآن ودرس الفقه على مذهب الشافعي ودرس العربية على الشيخ محمد أمين الهرري، ثم هاجر هو والشيخ عبد الكريم إلى السعودية وطلب العلم فيها على كثير من أهل العلم.

اتّهم من قبل معارضيه بأنه دائماً يتّهم كل إسلامي بالحزبية والقطبية والإخوانية والخروج على الحكام. ومن أبرز طلابه الشيخ ربيع المدخلي والشيخ زيد والشيخ علي فقيهي والشيخ صالح السحيمي والشيخ عبد القادر السندي والشيخ إبراهيم الرحيلي وغيرهم كثير. ينقل عنه مؤيدوه بأنه اشتهر بعفة لسانه وعفوه وحلمه وعنايته بطلبته وصدعه بالحق.

توجّه إلى السعودية وبعد أدائه فريضة الحج عام ١٣٦٩هـ بدأ طلبه للعلم بالمسجد الحرام في حلقات العلم المبثوثة في رحابه، واستفاد من الشيخ عبد الرزاق حمزة والشيخ عبد الحق الهاشمي والشيخ محمد عبد الله الصومالي وغيرهم. وفي مكة تعرَّف على الشيخ عبد العزيز بن باز وصحبه في سفره إلى الرياض لما افتتح المعهد العلمي وكان ذلك في أوائل السبعينيات الهجرية. وممّن زامله في دراسته الثانوية بالمعهد العلمي الشيخ عبد المحسن بن حمد العبّاد والشيخ علي بن مهنا القاضي بالمحكمة الشرعية الكبرى بالمدينة سابقاً.

كما أنه لازم خَلَقَ العلم المنتشرة في الرياض. فقد استفاد وتأثّر بالمفتي العلامة الفقيه الأصولي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، كما كان ملازماً الشيخ عبد الرحمن الأفريقي، كما لازم الشيخ عبد العزيز بن باز فنهل من علمهِ الجمّ وخُلُقهِ الكريمِ، كما أخذ العلم بالرياض على الشيخ محمد الأمين الشنقيطي والشيخ العلاّمة المحدِّث حماد الأنصاري، وتأثر بالشيخ عبد الرزاق عفيفي كثيراً حتى في أسلوب تدريسه. كما استفاد وتأثر بالشيخ العلامة عبد الرحمن بن ناصر السعدي حيث كانت بينهما مراسلات. كما تعلم على الشيخ العلاّمة محمد خليل هراس وكان متأثراً به أيضاً، كما استفاد من الشيخ عبد الله القرعاوي. وحالياً تنسب إليه السلفية الجامية كاتجاه داخل السلفية التقليدية. له بعض التميزات الخاصة.

ـ **حمودات، غانم**: ولد في مدينة الموصل عام ١٩٢٦ و(سجّل رسمياً عام ١٩٣٠)، ودرس الابتدائية وتخرج عام ١٩٤٤، ثم المتوسطة عام ١٩٤٧، ثم تخرج من الإعدادية الأول على لواء الموصل عام ١٩٤٩، والتحق بدار المعلمين العالية ببغداد وتخرج عام ١٩٥٣ بدرجة الامتياز. التحق بجماعة الإخوان المسلمين عام

١٩٤٧ وهو مؤسس الجماعة بالموصل، واشترك مع محمد محمود الصواف وأمجد الزهاوي في ذلك، وأصبح مسؤول الطلبة في كليات بغداد عام ١٩٥٠ لتنظيم الجماعة، وعضو اللجنة المركزية لجماعة الإخوان المسلمين. وقام بالتدريس عام ١٩٥٣ في متوسطة الحدباء وانتقل إلى الإعدادية الشرقية في الموصل بعدها، واعتقل عام ١٩٥٩ بعد أحداث الشوّاف في الموصل وتنقّل بين سجون الموصل وبغداد، وظل يعمل في التدريس أكثر من خمسين عاماً إلى أن أُحيل على التقاعد عام ١٩٩٣ بالسن القانونية. لكنه استمر بإعطاء المحاضرات في الإعدادية الشرقية كبرى مدارس الموصل حتى عام ٢٠٠٤، ويعتبر واضع قواعد جماعة الإخوان المسلمين في الموصل، وهو رئيس مجلس شورى جماعة الإخوان بالموصل بعد عام ٢٠٠٣[١].

ـ **الحوالي، سفر**: أحد علماء أهل السنّة والجماعة في السعودية،له حضور إعلامي وثقافي واجتماعي على الصعيد العربي والإسلامي. هو سفر بن عبد الرحمن بن أحمد بن صالح آل غانم الحوالي ـ تقع حوالة في جنوب الجزيرة العربية ـ أشار إليه بعض المفكرين الغربيين في كتاباتهم مثل هانتنغتون الذي كتب **صدام الحضارات** فأشار إلى الحوالي في مقاله الأول. ومن الذين كتبوا عنه دراسات الباحث والخبير الأمريكي في مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية «كوردسمان» الذي خصص جزءاً من الدراسات عن السعودية حول كل من سفر الحوالي وسلمان العودة، بالإضافة إلى تقارير من مجموعة الأزمات الدولية التي أشارت إلى الحوالي ودوره السياسي والفكري.

برز الحوالي مع حرب الخليج ١٩٩٠ وفاجأ الجميع بجرأته وبخطابه السياسي المتقدم، إذ لم يكتفِ برفض الاستعانة بالقوات الأمريكية في هذه الحرب بوضوح شديد متحدياً السلطة والمؤسسة الدينية التقليدية، ومحرّكاً المياه السلفية الراكدة، بل قدّم رؤية سياسية متميزة وجديدة على الخطاب الإسلامي برمّته، تتّبع فيها تطور المخططات الغربية والأمريكية لاحتلال الخليج العربي منذ حرب تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، وألّف كتاباً مهماً يتضمن مناشدة علماء السعودية الكبار آنذاك ـ ابن باز وابن العثيمين ـ ويحتوي الكتاب رصداً للمخططات الأمريكية بعنوان **وعد كيسنجر والأهداف الأميركية بالخليج**، بل توقّع الحوالي أن الولايات المتحدة ستقوم حتماً بعمل يضمن مصالحها ووجودها المباشر في الخليج العربي قبل وقوع

---

(١) جماعة الإخوان المسلمون في العراق، <http://www.wikimedia.org>.

الأحداث وقبل غزو الكويت، وذلك بمحاضرة له بعنوان «العالم الإسلامي في ظل الوفاق الدولي».

درس الحوالي في جامعة أم القرى وأشرف عليه في دراساته العليا الشيخ محمد قطب ـ شقيق سيد قطب ـ فكتب رسالة الماجستير حول العلمانية متتبعاً أصولها وتطورها وفلسفتها وتجلياتها في العالم العربي والإسلامي، ودرس في الدكتوراه ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي. وبالإضافة إلى هذين الكتابين هناك مئات المحاضرات للشيخ تشرح العقيدة الإسلامية وتربطها بالواقع، وله عدة كتب ومساهمات في رصد البعد الديني في السياسة الخارجية الأمريكية تجاه العالم الإسلامي وفي تحليل فكر اليمين الأمريكي المتطرف، فقد ألّف كتاب **القدس بين الوعد الحق والوعد المفترى** وكتاب **يوم الغضب** وكتاب **الانتفاضة والتتار الجدد** عقب الاحتلال الأمريكي للعراق، كما قدّم العديد من الرسائل التوجيهية في بناء الشباب المسلم، وساهم في رعاية النشاطات الإسلامية والاجتماعية في السعودية وتنشئة آلاف الشباب المسلم على المنهج الإسلامي الصحيح المعتدل بعيداً عن التطرف الفكري والتمييع الديني.

شارك الحوالي مع عشرات من المفكرين والعلماء وطلاب العلم في السعودية ببناء خطاب إسلامي متكامل ومتوازن، وامتازت الحركة الإصلاحية الجديدة بالاعتدال وبطابع التكامل المنهجي والعلمي، كما وصفها مؤيدو الفكر الوسطي في السعودية، فقد تولّى هو وسلمان العودة بناء الإدراكات السياسية والفكرية والعقيدة للشباب المسلم، بينما تولّى ناصر العمر مسؤولية التوجيه التربوي والأخلاقي للشباب، وعائض القرني وعلي القرني وغيرهما مسؤولية البناء الروحي والنفسي من خلال العديد من المحاضرات. وبالفعل شهدت السعودية حركة إصلاحية جديدة قدّمت خطاباً جديداً مختلفاً تماماً، لكن سرعان ما اصطدمت هذه الحركة بالسلطة، فوضع الحوالي ورفاقه في السجون سنوات الى أن شهدت البلاد موجة مصالحات كبيرة أنهت الاعتقالات التي طالت المئات من أنصار هذا التيار.

ـ **حوري، توفيق**: من مواليد سنة ١٩٣٣، وتخرج من الجامعة الأميركية في بيروت سنة ١٩٥٢، حيث حاز على بكالوريوس في الاقتصاد، ودرس في قسم الدراسات العليا في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في لندن بين سنتي ١٩٥٢ و١٩٥٤. كان نائباً لرئيس «جماعة عباد الرحمن»، وأشرف على إصدار مجلة **فلسطيننا** من ١٩٥٤ إلى ١٩٦٢. كان ضمن مؤسسي جامعة بيروت العربية، ويرأس حالياً مجلس أمناء «وقف البر والإحسان» الذي يشرف على الجامعة. وهو يرأس

«الوقف الإسلامي للتربية» منذ تأسيسه حتى الآن، ويتبع للوقف «كلية الإمام الأوزاعي»، و«كلية إدارة الأعمال الإسلامية». وأشرف على إصدار التقرير الإسلامي عن لبنان ما بين ١٩٧٩و١٩٨٣. كان أول رئيس لـ «لقاء الكليات والمعاهد الجامعية الدينية في لبنان» الذي يضم ١٤ كلية ومعهداً. شارك باحثاً ومحاضراً في العديد من المؤتمرات المحلية والعالمية، وله عدد من الدراسات والمحاضرات المنشورة.

ـ **رضا،محمد رشيد** (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥): ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، وفي كُتّابها تعلم القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم أدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية، وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وتخرج فيها على الشيخ حسين الجسر والشيخ محمود نشابة، وفي هذه المرحلة اطّلع سراً على أعداد مجلة **العروة الوثقى**، فكان لذلك تأثير كبير حاسم فيه، فرحل إلى مصر في عام ١٣١٥هـ، ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي، وفي مصر أنشأ مجلة **المنار**، التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي والعلمي. فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي، وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام ١٩٣٥. أسّس في مصر لـ «مدرسة الدعوة والإرشاد». قصد سورية في أيام الملك فيصل بن الحسين واختير رئيساً للمجلس الوطني فيها، وله رحلات مختلفة في العالم الإسلامي. توفي في القاهرة، ودفن فيها.

ومن مؤلفاته: **تفسير المنار**، و**تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، و**نداء للجنس اللطيف** (حقوق النساء في الإسلام)، و**الوحي المحمدي**، و**الوحدة الإسلامية**، و**الخلافة أو الإمامة العظمى**، و**يسر الإسلام**، و**الوهابيون والحجاز**، ومقالاته كثيرة في مجلة **المنار**.

ـ **رفيقي، عبد الوهاب (الملقب بأبي حفص)**: تأثر عبد الوهاب بوالده الفقيه الحافظ للقرآن، وقد واصل مساره التعليمي حتى حصل على شهادة في العلوم الإسلامية من إحدى الجامعات السعودية، زار أفغانستان، وأصبح من أبرز المناصرين لأسامة بن لادن، ومن أوائل المغاربة الذين باركوا عمليات ١١ أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ حيث كان يصفها باستمرار بـ «العرس المبارك الذي لم يكتمل».

اعتقل قبل أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ بناء على علاقاته المفترضة بأفراد محسوبين على تنظيمات أصولية متطرفة، وكان قبل ذلك إماماً لمسجد البركاني بعمالة زواغة مولاي يعقوب، حيث اعتاد على إلقاء جملة من الفتاوى ودعوات

التحريض في صفوف أنصاره ضد الذين لا يتماشون مع تصوراته من منطلق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

سبق أن أُدين سنة ٢٠٠٢ بستة أشهر حبساً نافذاً، وتم الإفراج عنه بعفو ملكي، وخلال التحقيق معه رفض التوقيع على الاعترافات المنسوبة إليه في محضر الأمن والمتعلقة باستقراره بأفغانستان وقيامه بالتدريب على حمل واستعمال السلاح.

ـ **الريسوني، أحمد**: انتُخب لقيادة الفترة الأولى من عُمر (حركة التوحيد والإصلاح) التي امتدت من العام ١٩٩٨ إلى العام ٢٠٠٢.. وفي العام ٢٠٠٢ انتُخب الريسوني مرة أخرى لقيادة فترة ثانية وأخيرة للحركة (تمتد من العام ٢٠٠٢ وحتى ٢٠٠٦).. ولكنه في العام ٢٠٠٣، وبعد عام من انتخابه لفترة ثانية، أقدم الريسوني على الاستقالة من الأمانة العامة للحركة، وذلك عقِب الضجة الكبيرة التي حدثت إثر حوار نُشر له مع صحيفة فرنسية بتاريخ ١٤ أيار/مايو ٢٠٠٣، أي قبل تفجيرات الدار البيضاء بيومين فقط، قال فيه إن الملك محمد السادس ليس أهلاً لإمارة المؤمنين، وهو ما يُعدّ في السياسة المغربية تجاوزاً للخطوط الحمر، وربما عرّض «حركة التوحيد والإصلاح»، أو «حزب العدالة والتنمية» أيضاً، للحل، خصوصاً أنه تزامن مع تفجيرات الدار البيضاء، التي أحدثت توتراً كبيراً عند السُلطة، بحيث كانت مُستعدة لاتخاذ قرارات جذرية وتصعيديّة تجاه كُل من يُشكك في النظام الملكي المغربي. ورغم أن الريسوني نفى هذه التصريحات، وأكد أن الصحيفة تقوّلت عليه، إلا أنه مع ذلك فضّل الاستقالة من منصب أمين عام الحركة، خاصةً بعد أن دخل على الخط أمين عام حزب العدالة والتنمية د.عبد الكريم الخطيب الذي انتقد بشدة تصريحات الريسوني، وذلك في محاولة لتحييد موقف الحزب.

ـ **الزمر، عبود**: كان ضابط استخبارات في الجيش المصري، والزعيم العسكري لتنظيم الجهاد، بالإضافة إلى كونه أحد مؤسسي جماعة الجهاد الإسلامي. يتبع الزمر فكرياً سيد قطب في تأكيد أهمية التدخل النشيط في المعارضة الكلية للدولة. ويرى الزمر ضرورة أن يرتكز برنامج العمل السياسي على رؤية إسلامية قابلة للتطبيق وتساهم في توحيد الحركات الإسلامية ضمن إطار واحد، التي تؤدي إلى التخلّي عن الاختلافات الفردية والعامة. وباستخدام الزمر لتعابير قطب السياسية الرئيسية، أو **معالم في الطريق**، يحثّ الحركة الإسلامية على التركيز على هدفها الأساسي، أي إقامة الدولة الإسلامية. بناءً على عقيدته المتشددة الاستبعادية. فشل الزمر أولاً بقتل الرئيس أنور السادات، لكن نجح فيما بعد بمساعدة أعضاء تنظيم

الجهاد في إنجاز العمل. قضى حكماً بالسجن لمدى الحياة في أحد سجون مصر. أُطلق سراحه إثر ثورة ٢٥ كانون الثاني/ يناير، وهو اليوم عاد ليمارس النشاط السياسي.

ـ **الزهاوي، أمجد**: أحد أبرز قياديي جماعة الإخوان في العراق، وهو أمجد محمد سعيد الزهاوي، ولد في بغداد عام ١٨٨٢ ودرس القرآن الكريم، ثم التحق بدراسة الحقوق وانتقل إلى معهد القضاء العالي في أستانبول عام ١٩٠٦، وأصبح حاكم (قاضي) الموصل، ثم انتقل إلى بغداد ودرس الشريعة والفقه الإسلامي وتنقّل في أسفاره بين الدول الإسلامية، وأصبح حاكم (قاضي) محاكم العراق ثم أستاذاً للحقوق، ووصل إلى منصب مفتي الديار العراقية، حيث تركها وانتقل إلى التعليم في المدرسة السليمانية، وأسهم مع محمد محمود الصواف في تأسيس «جمعية الأخوة الإسلامية»، ثم أصبح رئيس «رابطة علماء العراق». وفي ظل حكم عبد الكريم قاسم والضغوط التي واجهها الإخوان المسلمون انتقل الزهاوي إلى المدينة المنورة بالسعودية، ثم عاد إلى العراق بعد سنوات، وتوفي في بغداد في ١٧ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٦٧ ودفن في مقبرة الخيزران قرب عمه الشاعر جميل صدقي الزهاوي[٢].

ـ **زيدان، عبد الكريم**: ولد في بغداد عام ١٩١٧ ودخل دار المعلمين الابتدائية وأصبح بعد تخرجه معلّماً، ثم التحق بكلية الحقوق ببغداد، وأصبح بعدها مديراً لثانوية النجيبية الدينية، وانتقل للدراسة في معهد الشريعة الإسلامية بمصر، ونال الماجستير من جامعة القاهرة، ثم حصل على الدكتوراه عام ١٩٦٢ من الجامعة نفسها بمرتبة الشرف الأولى، وتخصّص بالفقه الإسلامي عن شيخ الإسلام ابن تيمية وابن قيم الجوزية، وقد انتمى إلى الإخوان المسلمين في العراق عام ١٩٥٨ في مرحلة التحول إلى قيادة جديدة. انتخب عبد الكريم زيدان من قبل مجلس شورى الجماعة عام ١٩٦٠ مراقباً عاماً للإخوان، وتحول عمل الجماعة سراً بعد ثورة عام ١٩٦٨ في العراق، فانشغل زيدان بالتدريس الجامعي والبحث والتأليف، وأصبح أستاذاً للشريعة الإسلامية، ثم عميداً لكلية الدراسات الإسلامية ببغداد، وظل يعمل أستاذاً للشريعة في جامعة بغداد حتى عام ١٩٩٢ حيث انتقل إلى جامعة صنعاء باليمن ليدرس الدراسات العليا والشريعة فيها، فضلاً عن الفقه وأصول الدين في جامعة الإيمان هناك. وهو عضو «رابطة العالم الإسلامي»، وقد نال جائزة الملك

(٢) المصدر نفسه.

فيصل العالمية عن كتابه **موسوعة المفصل في أحكام المرأة وبيت المسلم**، ويقع في ١١ مجلداً[٣].

ـ **زين العابدين، محمد سرور بن نايف**: رجل دين سوري ولد في حوران سنة ١٩٣٨، يقيم حالياً في الأردن. غادر سورية بعد نكبة الإخوان المسلمين في الستينيات، وذهب إلى السعودية وأصبح مدرساً في المعهد العلمي في بريدة في منطقة القصيم. ومن أبرز من تتلمذ على يديه في تلك الفترة الشيخ سلمان العودة. انتقل بعدها إلى الكويت ثم إلى بريطانيا، وهناك أسس «مركز دراسات السنّة النبوية» وأطلق مجلة **السنّة** التي كانت ممنوعة في معظم الدول العربية.

كثرت الأسئلة حول منهج وآراء هذا الشيخ، المثير للجدل، خصوصاً مع بقاء الغموض حول انتساب تيار منهجي كامل داخل البحر الإسلامي الحركي إليه، يعرف بالتيار السروري. فقد كان من قيادات الصف الثاني في الإخوان المسلمين السوريين. وفي رحلة انتقاله الى القصيم في السعودية وممارسته للتعليم هناك، واحتكاكه بالفكر السلفي الوهّابي، نجح في تقديم أطروحة تمزج بين الإخوانية والوهّابية، حيث تفتقر الأولى إلى العمق العقائدي، والثانية إلى البعد السياسي، مضيفاً إليها نكهة قطبية ثورية مخففة. نجحت أفكاره في التأثير والانتشار بين أعداد متزايدة إلى أن أصبح هؤلاء يعرفون فيما بعد بهذا الاسم.

خرج من السعودية تحت ضغط التضييق، غير أن الرحلة استؤنفت من جديد، في محطة الكويت، غير الواضحة حتى الآن، إلى أن استقر المقام بسرور في بريطانيا، وهناك في برمنغهام أسس «مركز دراسات السنة النبوية»، مظلته وواجهته البحثية، وأطلق عن هذا المركز، مجلة **السنّة** التي أصبح لها شأن كبير بعد حرب الخليج الثانية ١٩٩١ لجهة صوغ الموقف السياسي للمحازبين له والمقتنعين بمنهجه في السعودية تحديداً.

ـ **السامرائي، أياد**: ولد في مدينة سامراء في شمال بغداد عام ١٩٤٦، والتحق بجماعة الإخوان عام ١٩٦٢، وهو مهندس خريج كلية الهندسة بجامعة بغداد عام ١٩٧٠، عمل في مؤسسات الدولة العراقية حتى عام ١٩٨٠ حيث ترك العمل وغادر إلى بريطانيا ليستقر هناك ويحمل الجنسية البريطانية. وفي عام ١٩٩١ أصبح مسؤول «الحزب الإسلامي» العراقي في الخارج بعد إعادة تنظيم الحزب، وعاد إلى العراق عام ٢٠٠٣ ليصبح عضواً في «جبهة التوافق العراقية» وعضواً في مجلس النواب،

(٣) المصدر نفسه.

واختير رئيس مجلس النواب العراقي خلفاً لمحمود المشهداني عام ٢٠٠٩، وقاد اتجاهاً داخل الحزب الإسلامي بعد إبعاد الأمين العام السابق طارق الهاشمي لظهور قيادة جديدة برئاسة أسامة التكريتي، ثم أصبح السامرائي الأمين العام للحزب الإسلامي خلفا للتكريتي[٤].

ـ **السباعي، مصطفى** (١٩١٥ ـ ١٩٦٤): هو من أبرز الشخصيات الإسلامية المعاصرة في سورية ومؤسس الإخوان المسلمين فيها. ولد السباعي في حمص لعائلة مشهورة بعلمائها. وفي عمر الثامنة عشرة درس في مصر في جامعة الأزهر وعمل مع الإخوان المسلمين المصريين. أصبح السباعي مقرّباً من حسن البنّا وسجن في عام ١٩٣٤ لأنه تظاهر ضدّ البريطانيين. في عام ١٩٤٠، أرسله البريطانيون إلى معسكر في فلسطين، وبعد إطلاقه في عام ١٩٤١، أسس السباعي «شباب محمد»، لكنه اعتقل مرة ثانية من قبل الفرنسيين وسجن لأكثر من سنتين. في عام ١٩٦٤، جمع جماعات إسلامية مختلفة وأسس الإخوان المسلمين في سورية. لعب دوراً هاماً في تاريخ سورية الحديث وترك العديد من المؤلفات الهامة منها: **هكذا علمتني الحياة**، و**السيرة النبوية دروس وعبر**، و**نظام السلم والحرب في الإسلام**. ومنها الكتاب الهام الذي أثار الكثير من الجدل: **اشتراكية الإسلام**.

ـ **سرية، صالح** (١٩٤٧ ـ ١٩٧٥): ولد في يافا في فلسطين وانتقل مع عائلته إلى العراق في عام ١٩٤٨. هرب إلى مصر في عام ١٩٧٢، ورتبت زينب الغزالي اجتماعاته مع أعضاء عاملين في الإخوان المسلمين في مصر. وبينما ارتبط بحزب التحرير الإسلامي في الأصل، أصبح سرية زعيم تنظيم «جماعة الفنية العسكرية»، وهي جماعة أصولية فدائية متطرفة. فكرياً، تبنّى سرية الخطاب الأيديولوجي والسياسي لسيد قطب.

من خصائص فكره تصنيفه للإنسانية إلى ثلاث مجموعات فقط: المسلمون، والكفار، والمنافقون. ينفي سرية شرعية التعددية الحزبية وتنوع المدارس الفقهية لأنها تؤدي إلى النزاعات الأساسية الداخلية. يسمح سرية بالتوظيف المؤقت للديمقراطية من أجل التوصل إلى إقامة الدولة الإسلامية. وإذا اضطهد نشطاء الجماعة، يحق لهم اختراق النظام السياسي سراً وحتى أن يتولوا الوظائف الوزارية. فالجهاد من أجل إسقاط الحكومات غير الإسلامية وأي مؤسسة أخرى غير متدينة هو واجب ديني حتى يوم الحساب.

---

(٤) المصدر نفسه.

كما أن الدفاع عن الحكومات غير الإسلامية أو الاشتراك في الأحزاب غير الإسلامية، والالتزام بالفلسفات وطرق الحياة الأجنبية هي حالات واضحة عند سرية عن حقيقة الكفر التي تعرض صاحبها للقتل الشرعي. حاول سرية الانقلاب ضدّ الرئيس أنور السادات، مما أدى إلى إعدام سرية في عام ١٩٧٥، كما حدث فيما بعد لشكري مصطفى في عام ١٩٧٧.

ـ **سعيد، سليمان** (١٩٤٩ ـ): هو عضو الإخوان المسلمين في الأردن، وعضو مؤسس لجبهة العمل الإسلامية في الأردن أيضاً. ولد في جرش وحصل على الإجازة في الشريعة الإسلامية من الجامعة الأردنية. عمل في وزارة الأوقاف، واختير لمجلس النواب في عام ١٩٩٣.

ـ **سلطاني، عبد الله**: ولد في فترة انطلاق ثورة التحرير الجزائرية سنة ١٩٥٤، وهو يعتبر من رجالات الحركة الإسلامية في الجزائر منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات (١٩٧٣)، خطب أول جمعة سنة ١٩٧٠ بمتوسطة بن باديس، ثم صار إماماً متطوعاً وداعية متجولاً في كل مساجد الجزائر منذ عام ١٩٧٤، والتقى بالشيخ محفوظ نحناح في آذار/مارس ١٩٨٢ وتوطدت العلاقة بينهما، وكان نجا من اغتيال ـ من طرف متطرفين ـ في ١٩٩٤، وتقلّد مناصب عدة وهي: نائب في البرلمان الجزائري، وزير المؤسسات الصغيرة والمتوسطة (١٩٩٨ ـ ٢٠٠٠)، وزير العمل والحماية الاجتماعية (٢٠٠٠ ـ ٢٠٠١)[٥].

انتخب بعد محفوظ نحناح رئيساً لحركة مجتمع السلم (حمس) في المؤتمر العام الثالث للحركة يوم ٨ آب/أغسطس ٢٠٠٣.

ـ **الشاذلي، عبد الكريم**: ولد سنة ١٩٦٠ بمدينة الدار البيضاء وبها بدأ مساره الدراسي حتى حصوله على شهادة البكالوريا، قبل أن يلتحق بجامعة محمد الخامس، شعبة الفلسفة، ويحصل على شهادة الإجازة في ١٩٨٤ بعد تقديمه لبحث حول ابن تيمية، وفي نفس الموضوع حصل على الدكتوراه سنة ٢٠٠٠. انضم إلى «الشبيبة الإسلامية» قبل أن يتحول إلى صفوف السلفية الجهادية، وفي نظره «نصرة تنظيم القاعدة واجب شرعي، ويعدُّ زعيمها بن لادن مصلح هذا القرن ومجدده».

لم ينفِ الشاذلي وجود تنظيم السلفية الجهادية عندما اعترف أن أفراده يتخندقون داخل العديد من التنظيمات، بدءاً من جماعة العدل والإحسان، ومروراً

(٥) موقع حركة مجتمع السلم في الإنترنت: <http://www.hmsalgeria.net/ar/

بالتوحيد والإصلاح والسلفية التقليدية والتبليغ والعديد من الجمعيات المهنية والجامعية، كما اعترف بأن تواجد السلفية الجهادية هو تواجد فكري عقائدي أكثر منه تواجد تنظيمي ميداني، مشيراً إلى أن التحول من العقائدي إلى الميداني يمكن أن تترتب عليه في الوقت الحالي مفاسد أكثر منه مصالح.

بموازاة مع مساره الفكري، دشّن عبد الكريم الشاذلي مساره «النضالي» منذ صغره حيث كان أحد أبرز الطلبة المحسوبين على التيار الإسلامي بجامعة محمد الخامس، قبل أن يساهم في تأسيس الجماعة الإسلامية مع عبد الإله بنكيران التي ستتطور فيما بعد إلى حركة التوحيد والتجديد، حيث كان عضواً بارزاً مؤثراً، قبل أن يقرر في سنة ١٩٨٥ مغادرتها بناءً على ما اعتبره «مغازلة الأعضاء للنظام وتعامل قادتها مع أجهزة المخابرات». وقد ألّف كتاب **فصل المقال في من تحاكم للطاغوت**، لكنه صرح أثناء محاكمته بأنه بصدد تأليف كتاب جديد ينوي من خلاله التراجع عن طروحاته السابقة.

ـ **الشاويش، زهير مصطفى**: ولد في حي الميدان في دمشق سنة ١٩٢٥، لعائلة ميسورة كانت تتعاطى التجارة في عدد من الأقطار العربية. تميز منذ شبابه بالجرأة والإقدام، فشارك في مقاومة فرنسا بالحجارة سنة ١٩٣٧، وبالبارود والنار سنة ١٩٤٥، وبعدها في فلسطين تحت راية زعيمين مجاهدين كبيرين هما الحاج أمين الحسيني ود. مصطفى السباعي من سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٩. قام بالمشاركة في الأعمال الخيرية والاجتماعية والسياسية مدة من الزمن، كما شارك في تأسيس التعليم الحديث في دولة قطر. شارك في المؤتمر الإسلامي الذي عقد في القدس سنة ١٩٥٣، ثم انتخب نائباً عن دمشق سنة ١٩٦١، وخلال عمله في المنتدى النيابي نجح في منع الربا من قانون الإصلاح الزراعي. وقد أسس «المكتب الإسلامي للطباعة والنشر»، وعمل في تحقيق كتب التراث؛ حيث حقق العشرات من الكتب بمفرده أو بمساعدة أهل العلم، ثم أشرف على طبعها. وخلال خمسين عاماً جمع مكتبة يقال إنها أكبر مكتبة شخصية في المنطقة.

ـ **الشريف، السيد إمام بن عبد العزيز**: من مواليد بني سويف جنوب القاهرة ١٩٥٠ (أمير جماعة الجهاد المصرية) (١٩٨٧ ـ ١٩٩٣) ويلقب بالدكتور فضل، وأيضاً بعبد القادر بن عبد العزيز وبسيد إمام. اعتقل في اليمن ورحل إلى مصر عام ٢٠٠٤، وهو مؤلّف كتاب **العمدة في إعداد العدة** الشهير الذي يعدُّ مرجعاً أساسياً لأبناء التيار السلفي الجهادي، وكذلك كتاب **الجامع في طلب العلم**، وهما كتابان اعتمدا في التدريس في حلقات شبكة القاعدة ويعدان من أبرز أدبياتها، وهو يوازي

إلى درجة كبيرة ابا محمد المقدسي، وإن كان قد عاد عن أفكاره وقاد ما يعرف بعد ذلك بتيار المراجعات في إطار السلفية الجهادية، وكانت بعنوان: **ترشيد الجهاد في مصر والعالم**. حين نشر وثيقته الفكرية والفقهية أثارت جدلاً كبيراً في الأوساط الإسلامية، وأصدر حينها أيمن الظواهري كتاباً خصصه للرد عليها، استتبعه ردٌّ من سيد إمام وردود أخرى من داخل التيار، وهي لا تزال تشكل إحدى أدبيات المراجعة الذاتية في الفكر الإسلامي المعاصر.

ـ **الشقاقي، فتحي** (١٩٥١ ـ ١٩٩٦): ولد لعائلة فقيرة في رام الله في فلسطين، ثم انتقل إلى مخيم للاجئين في غزة. حصل الشقاقي على تعليمه الإبتدائي في مدارس الأنروا. انضم إلى جامعة بير زيت بمنحة ألمانية لدراسة الرياضيات، ثم انتقل إلى القدس حيث علّم الرياضيات حتى عام ١٩٧٤. بعد ذلك، ذهب الشقاقي إلى مصر ودرس الطب في جامعة الزقازيق وأصبح طبيباً للأطفال. كان معجباً بأيديولوجيا الرئيس جمال عبد الناصر القومية. في عام ١٩٦٦، أسس مع صديقين جماعة ناصرية صغيرة. بعد هزيمة ١٩٦٧، انتقل إلى الأصولية الإسلامية وبدأ بقراءة كتب محمد الغزالي وسيد قطب وآخرين. قابل الشقاقي الشيخ أحمد ياسين، الزعيم المستقبلي لحماس: «حركة المقاومة الإسلامية»، لكنهما لم يتفقا. فيما بعد، عمل الشقاقي كطبيب متنقل بين القدس وغزة. بدأ الشقاقي حياته السياسية في عام ١٩٦٨ مع حركة الإخوان المسلمين وتركها في عام ١٩٧٤ بعد اختلاف حول سياساتها تجاه قوات الاحتلال الإسرائيلية.

أثناء وجوده في مصر، اتصل الشقاقي ببعض مجموعات المعارضة الإسلامية المتشددة، واعتقل مرتين في عام ١٩٧٩ بسبب نشاطه الإسلامي المعارض القوي. اعتقل في المرة الأولى لأنه كتب كتاباً حول الخميني، **الخميني: الحلّ البديل**، وفي المرة الثانية، بسبب نشاطاته السياسية. أثناء إقامته في مصر. قابل الشقاقي موسى أبو مرزوق، ممثل مكتب حماس السياسي لاحقاً في الولايات المتحدة الأمريكية، ورمضان عبد الله شلّح، الذي أصبح أستاذ جامعة فيما بعد في الولايات المتحدة الأمريكية، ثم أصبح الأمين العام لحركة الجهاد الإسلامي بعد اغتيال الشقاقي.

أسس الشقاقي البناء العسكري لحركة «الجهاد الإسلامي»، لكنها أعلنت وجود الجهاد علناً في عام ١٩٨٠، مع أن وجودها أصبح معروفاً في عام ١٩٧٨. اعتمد الشقاقي على خريجي جامعة الزقازيق الذين عادوا إلى المناطق المحتلة؛ نظّم الشقاقي خلايا حركته، خصوصاً في غزة. وبدأ ممارسة الطب في مستشفى فكتوريا في القدس، لكنه اعتقل في عام ١٩٨٣ لـ ١١ شهراً بتهمة تنظيم الجهاد. اعتقل ثانيةً

في عام ١٩٨٦، وحكم عليه بأربع سنوات. في عام ١٩٨٨، ثم أُبعد إلى جنوب لبنان. في منفاه، الذي دام سبع سنوات، تحرك الشقاقي في كافة أنحاء العالم العربي والإسلامي. شاركت حركته في الانتفاضة الفلسطينية. وكان ضدّ معاهدات السلام الفلسطيني ـ الإسرائيلي، لكنه حاول عدم استعداء السلطة الوطنية الفلسطينية. في عام ١٩٩٦، اغتيل الشقاقي في مالطا من قبل المخابرات الإسرائيلية.

ـ **شلتوت، محمود** (١٨٩٣ ـ ١٩٦٣): كان شيخ الأزهر أثناء الفترة (١٩٥٨ ـ ١٩٦٣). اتخذ شلتوت بعض الإجراءات لإصلاح الأزهر ولتحديث الشريعة. وبينما دعم قانون ١٩٦١ لإصلاح الأزهر، عارض إخضاع الأزهر لسلطة الدولة.

لفكر شلتوت خاصيتان أساسيتان: **أولاً**، آراؤه الفقهية التي تحاول ربط الدين بالحقائق الاقتصادية والسياسية المعاصرة، خصوصاً فيما يتعلق بالمصلحة؛ **ثانياً**، التقريب بين المذاهب والطوائف الدينية المختلفة، خصوصاً السنّة والشيعة. من أتباعه د. محمد فؤاد الصراف، وأحمد عبده الشرباصي، وأحمد حسن الباقوري، ومحمد أبو زهرة، والدكتور عبد العزيز كمال.

ـ **شمس الدين، الشيخ محمد مهدي** (١٩٣٦ ـ ٢٠٠١): أحد أهم أعلام الفكر الإسلامي الشيعي، وقد شغل منصب رئيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى بعد تغييب الإمام موسى الصدر.

ولد الشيخ محمد مهدي شمس الدين في النجف الأشرف من العراق في سنة ١٩٣٦. والده العلاّمة الشيخ عبد الكريم شمس الدين ابن الشيخ عباس شمس الدين. وكانت ولادته أثناء هجرة والده من لبنان إلى العراق لطلب العلم. بقي الإمام شمس الدين مع والده حتى بلغ الثانية عشرة من عمره، ثم عاد أبوه إلى لبنان وتركه في النجف لتحصيل العلوم الدينية.

تلقى علومه الأولية في النحو والصرف ومبادئ الفقه على يد والده. ودرس مقدمات الأصول والبلاغة والمنطق على بعض الفضلاء من مدرسي الحوزة العلمية في ذلك الحين. أتم دراسته على مستوى الخارج في الفقه على السيد الجليل سماحة المرجع الديني الإمام محسن الحكيم، وفي الفقه والأصول على الإمام السيد أبي القاسم الخوئي والسيد محمد الحسيني الروحاني. ألّف الشيخ شمس الدين ما يزيد على الثلاثين كتاباً، بعضها في القضايا اللبنانية. نجا من محاولة اغتيال بسيارة مفخخة في ١٩٩٠. توفي في بيروت في شهر كانون الثاني/ يناير عام ٢٠٠١ إثر مرض عضال.

قضى الشيخ شمس الدين في العراق ما يقرب من ٣٥ عاماً، حيث انقسمت هذه السنوات بين تحصيل العلوم الدينية، والعمل الثقافي والفكري، وبناء المساجد والمكتبات، والتدريس في كلية الفقه. وكان قريباً من تيار محمد باقر الصدر ومجموعة العلماء الشيعة الناشطين في الحوزة لتجديد الحياة الدينية والسياسية حينها. وبعد عودته إلى لبنان عمل إلى جانب السيد موسى الصدر في خدمة قضايا الوطن اللبناني وتحصينه من أخطار الداخل والخارج وخدمة قضايا الأمتين العربية والإسلامية، فتعاونا على نقل فكرة المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى إلى عالم الوجود وإنشاء مؤسساته، فكانت مستشفى «الزهراء» ومؤسسة «البرج الشمالي» ومدينة «الصدر» في البقاع وغيرها، كما دعم الشيخ الإمام موسى الصدر في مشاريعه المؤسساتية الخاصة التي قام بها السيد مثل «حركة المحرومين» في لبنان و«أفواج المقاومة اللبنانية» (أمل). . .

وبعد تغييب الإمام الصدر قاد مسيرة «المجلس الإسلامي الشيعي» لإنجاحها واستمرار عطائها، ولم يغفل عن رعايتها.

كما عمل على إقامة المؤسسات الثقافية والعلمية ذات الاختصاصات المتعددة كـ «المعهد الفني الإسلامي»، و«الحوزة العلمية»، و«معهد الشهيد الأول للدراسات الإسلامية»، ومدرسة «الضحى» في بيروت و«مبرّة السيدة زينب» في الجنوب، و«مجمع الغدير الثقافي» في البقاع. كل ذلك من خلال «الجمعية الخيرية الثقافية» التي يرأسها و«الجامعة الإسلامية».

جمع الإمام شمس الدين بين العقلية الفقهية المجددة، والعقلية السياسية المنفتحة في مجتمع متنوع مثل المجتمع اللبناني، فقدّم صورة متميزة للفقيه الشيعي العربي، يمكن أن نشير إلى بعض تجلياتها: (١) كان يدعو شيعة لبنان إلى عدم التمايز على مواطنيهم، وتأكيد انتمائهم إلى لبنان وولائهم له. (٢) له جهود متميزة في التقريب بين السنة والشيعة. (٣) له دور بارز في الحوار الإسلامي المسيحي. (٤) كانت وحدة لبنان هدفًا أساسيًا في مواقفه وآرائه. (٥) كان يرى في التكامل السوري ـ اللبناني موقفًا راشدًا من الطرفين. (٦) كان من أوائل الداعين إلى مقاومة الصهيونية.

أما عن اجتهاداته التجديدية الفقهية فلا تقل أهمية، ويكفي أن نشير إلى أنه في خصوص الولاية العامة، كان يرى أنه في غياب الإمام المعصوم، فإن الأمر يعود إلى الأمة، وذلك خلافًا لنظرية ولاية الفقيه التي قال بها الإمام الخميني. كما كان يستنكر الرأي القائل بأن أتباع المذاهب الأخرى يجوز العدوان عليهم وشتمهم، حيث إن هذا عنده يتناقض تناقضًا أساسيًا مع المبدأ التشريعي الفوقي الأعلى

الأساس والحاكم، الذي لا يجوز غضّ النظر عنه في مجال الاجتهاد والاستنباط في الحقل السياسي والاجتماعي، وهو مبدأ الأخوة بين المسلمين وكون المسلمين أمة واحدة من جهة، ومبدأ تحريم الظلم والعدوان من جهة أخرى. كما كان الإمام شمس الدين يرى جواز تولي المرأة المناصب العليا في الدولة الإسلامية.

أما مؤلفاته فهي كثيرة وتشمل جوانب فقهية استدلالية واعتقادية وتاريخية واجتماعية حساسة، ومن أهمها: **نظام الحكم والإدارة في الإسلام**، و**المسائل الحرجة في فقه المرأة**، و**الحوار سبيل التعايش** (ندوات الفكر المعاصر)، و**مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني**، و**العلمانية: تحليل ونقد للعلمانية**، و**الوصايا** التي كتبها آخر أيامه وتتضمن ما يشبه التوصيات للشيعة العرب، ويعتبر من الكتب الهامة على صغر حجمه. فضلاً عن كتب أخرى مثل: **الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي**، و**الأمة والدولة**، و**الحركة الإسلامية**، و**المقاومة في الخطاب الفقهي السياسي**، و**الاجتهاد والتقليد: بحث فقهي استدلالي**، بالإضافة إلى العديد من المقالات والبحوث والخطابات.

ـ **الصدر، محمد باقر** (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠): ولد في العراق وترعرع في النجف. يعتبر الصدر أحد أهم المفكرين الشيعة الأصوليين البارزين. انتشر فكره في جميع أنحاء العالم الإسلامي، خصوصاً في الجماعات الشيعية. دمج الصدر معرفته للشريعة والقيادة السياسية من خلال تأسيس «حزب الدعوة الإسلامية»، فعمل على محاربة نفوذ الشيوعية وهيمنة حزب البعث.

وقع علماء الدين في العراق تحت مراقبة شديدة من النظام، وبدأ النظام بتفعيل عملية ترويض وقمع للعلماء، وخصوصاً بعد قيام الثورة الإيرانية لعام ١٩٧٩ ودعم الصدر الكبير لها. أدت المواجهة بين الجماعة الشيعية والنظام إلى العديد من الأحداث المثيرة، ومنها إعدام الصدر وأخته في عام ١٩٨٠. إلا أن تأثير الصدر الفكري تزايد بعد موته، وانتشر العديد من وجهات نظره الأيديولوجية والفلسفية، خصوصاً حول الأمور المتعلقة بالحكم الدستوري والاقتصاد. ترك العديد من المؤلفات منها **فلسفتنا**، و**اقتصادنا**.

ـ **الصدر، الإمام السيد موسى**: ولد في ١٥ نيسان/أبريل ١٩٢٨ في مدينة «قم» في إيران حيث تلقى في مدارسها الحديثة علومه الابتدائية والثانوية، كما تلقى دراسات دينية في كلية «قم» للفقه.

تابع دراسته الجامعية في كلية الحقوق بجامعة طهران. أتقن اللغتين العربية

والفارسية، وألّم باللغتين الفرنسية والإنكليزية. صار أستاذاً محاضراً في الفقه والمنطق في جامعة «قم» الدينية.

انتقل في سنة ١٩٥٤ إلى العراق، وبقي في النجف الأشرف أربع سنوات، يحضر فيها دروس المراجع الدينية الكبرى: السيد محسن الحكيم، الشيخ محمد رضا آل ياسين، والسيد أبو القاسم الخوئي، في الفقه والأصول.

جمعت بعض محاضراته وأبحاثه في كتابين: **منبر ومحراب**. . ، **والإسلام عقيدة راسخة ومنهج حياة**.

قدم الإمام السيد موسى الصدر إلى لبنان ـ أرض أجداده ـ أول مرة سنة ١٩٥٥، فتعرف إلى أنسبائه في صور وشحور، وحلّ ضيفاً في دار كبيرهم حجة الإسلام المرجع الديني السيد عبد الحسين شرف الدين الذي تعرّف إلى مواهب الإمام الصدر ومزاياه، وصار يتحدث عنه في مجالسه بما يوحي بجدارته لأن يخلفه في مركزه بعد وفاته.

بعد أن توفي حجة الإسلام السيد عبد الحسين شرف الدين بتاريخ ٣٠/ ١٢/ ١٩٥٧، قدم الإمام الصدر إلى لبنان في أواخر سنة ١٩٥٩ وأقام في مدينة صور. وبعد أن وقف على أحوال الطائفة الإسلامية الشيعية ومناطقها ومؤسساتها في لبنان، ظهرت له الحاجة إلى تنظيم شؤون هذه الطائفة، فأخذ يدعو إلى إنشاء مجلس يرعى شؤون هذه الطائفة أسوة بالطوائف الأخرى. واستمر متابعاً هذه الدعوة سنوات، بشكل علمي مدروس ومبني على إحصاءات، وبيّن الأسباب الموجبة للمطالبة بإنشاء هذا المجلس، وأعلن أن هذا المطلب أصبح مطلباً جماهيرياً تتعلق به آمال الطائفة. وأتت الدعوة نتائجها بإجماع نواب الطائفة الإسلامية الشيعية على تقديم اقتراح قانون بالتنظيم المنشود، أقرّه مجلس النواب بالإجماع في جلسة ١٦/ ٥/ ١٩٦٧، وصدّقه رئيس الجمهورية بتاريخ ١٩/ ١٢/ ١٩٦٧، وبمقتضاه أُنشئ «المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى»، ونصّ القانون المذكور على أن يكون لهذا المجلس رئيس يمثّله ويمثّل الطائفة ويتمتع بذات الحرمة والحقوق والامتيازات التي يتمتع بها رؤساء الأديان.

بتاريخ ٦٩/ ٥/ ١٩٢٣ انتخب الإمام السيد موسى الصدر أول رئيس للمجلس الإسلامي الشيعي الأعلى. أسس عام ١٩٧٣ حركة أمل كذراع عسكري لحركة المحرومين لمواجهة الاعتداءات الإسرائيلية في الجنوب، وفي آب/ أغسطس ١٩٧٨ حدث الاختفاء الغامض للإمام الصدر في ليبيا.

ـ **الصواف، محمد محمود**: هو المؤسس لجماعة الإخوان في العراق، ولد في مدينة الموصل بالعراق عام ١٩١٤ من أسرة معروفة تعمل بالتجارة، والتحق بالتعليم الديني بالمساجد وحفظ القرآن الكريم، ثم درس اللغة العربية والشريعة في «المدرسة الفيصلية» وتخرج فيها عام ١٩٣٦ مع الشيخ عبد الله النعمة، وعمل معلماً في المدارس الابتدائية ثم الثانوية. ولكنه استقال من العمل وسافر إلى مصر للدراسة في الأزهر الشريف في كلية الشريعة، وتخرّج عام ١٩٤٣، وتخصص بسلك القضاء بعد دراسة امتدت بين ٣ و٦ سنوات، ثم عاد إلى العراق والتحق بالعمل مع الشيخ أمجد الزهاوي وكان قاضياً في الموصل، ثم انتقل الصواف إلى التدريس في كلية الشريعة في الأعظمية ببغداد، وأنشأ «جمعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، ثم أسس مع الشيخ أمجد الزهاوي «جمعية الأخوة الإسلامية» التي تعتبر نواة جماعة الإخوان المسلمين في العراق. وقد تعرض الصواف إلى الاعتقال بعد اعتراضه على عقد معاهدة بورتسموث عام ١٩٤٨ بين العراق وبريطانيا وفصل من عمله، ثم خرج مع جماعة الإخوان المسلمين إلى فلسطين لنصرتها بعد الحرب عام ١٩٤٨ بين العرب وإسرائيل، وجمع التبرعات والأموال وشرح القضية الفلسطينية وأسس «جمعية إنقاذ فلسطين»، وشارك في عقد مؤتمر القدس للعلماء ورجال الدين في عام ١٩٥٣. وبعد قيام ثورة ١٤تموز/يوليو ١٩٥٨ والظروف الصعبة التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين في علاقاتها مع عبد الكريم قاسم والشيوعيين وأحداث حركة الشواف بالموصل عام ١٩٥٩، غادر الصواف الموصل إلى الشام سراً بعد انتقادات وجهتها مجلة **لواء الأخوّة الإسلامية** للشيوعيين الذين هاجموها وأحرقوا مكاتبها، ثم انتقل الصواف إلى السعودية في زمن الملك فيصل بن عبد العزيز (١٩٦٤ ـ ١٩٧٥) الذي عيّنه مبعوثاً خاصاً له إلى الملوك والرؤساء العرب والمسلمين، وأسهم في إنشاء «منظمة المؤتمر الإسلامي»، وأصبح عضواً في المجلس التأسيسي لـ «رابطة العالم الإسلامي»، وعضواً في «المجلس الأعلى للمساجد»، ونشر رحلاته في كتابه **رحلاتي إلى الديار الإسلامية**، فضلاً عن نشره عدة كتب إسلامية أخرى. توفي فجأة في يوم الجمعة ١١ تشرين الأول/أكتوبر١٩٩٢ في مطار إستانبول بتركيا حيث نقل ودفن في مكة المكرمة[٦].

ـ **صوان، محمد**: رئيس مجلس شورى الإخوان المسلمين سابقاً ورئيس حزب العدالة والبناء المنتخب حالياً في ليبيا. من مواليد أيلول/سبتمبر العام ١٩٥٩، في

(٦) جماعة الإخوان المسلمين في العراق، <http://www.wikimedia.org>.

مدينة مصراتة. تعرض للسجن في عهد القذافي ولبث فيه ثماني سنوات في قضية الإخوان المسلمين، وهو رئيس تحرير صحيفة **ائتلاف ١٧ فبراير** في مصراتة حيث يقيم حالياً. حاصل على شهادة ليسانس علم اجتماع، جامعة بنغازي (قاريونس سابقاً) العام ١٩٨٢، ودبلوم عالٍ في التوجيه والإرشاد النفسي والاجتماعي، جامعة طرابلس، ١٩٩٨.

درّس في كلية التربية في مدينة البيضاء في ١٩٧٨ وتخرج فيها في ١٩٨٢، ثم في جامعة طرابلس الآن من ١٩٩٥ إلى ١٩٩٨ وتحصّل على دبلوم عال في التوجيه والإرشاد النفسي والاجتماعي. ألقي القبض عليه ودخل السجن في قضية الإخوان المسلمين ١٩٩٨ و٢٠٠٦ ـ مدير عام غرفة التجارة والصناعة في مصراتة.

ـ **الطفيلي، صبحي**: كان أمين عام حزب الله في لبنان أثناء مرحلته المتشدّدة، أي حتى عام ١٩٩٢؛ إلا أن التغيرات السياسية في إيران التي وضعت هاشمي رفسنجاني في رئاسة الجمهورية في إيران أدّت إلى خفض الوتيرة الثورية. ولد الطفيلي في منطقة البقاع، وترأس حركة محلية، «مجلس أعيان بعلبك ـ الهرمل»، التي عملت ضدّ الحكومة اللبنانية وسياساتها التنموية. في عام ١٩٩٨، وبعد المجابهات العسكرية مع الجيش اللبناني، اختفى الطفيلي لتجنب التوقيف، وحلّ مجلس الأعيان.

ـ **الظواهري، أيمن** (١٩٥١ ـ): طبيب جرّاح وزعيم الجهاد الإسلامي في مصر. متهم بالتخطيط لقتل الرئيس أنور السادات ومحاولة اغتيال الرئيس حسني مبارك. وهو الزعيم العقائدي للقاعدة ويتبنّى العنف كسبيل إلى العمل العسكري. توجه الظواهري إلى أفغانستان وساعد في تأسيس الجبهة الإسلامية لتحرير الأرض المقدسة عام ١٩٩٨ في رعاية أسامة بن لادن. وقد سافر في بداية التسعينيات إلى الولايات المتحدة من أجل الحصول على الدعم المادي ومقابلة الناشطين هنالك. والظواهري هو العقل المدبّر وراء أسامة بن لادن. وهو من قام بتحويل بن لادن من مجاهد في أفغانستان إلى مجاهد في العالم كله.

وكان الظواهري قد ولد في عائلة ثرية. وبعد تركه لمصر بدأ في معاينة المرضى في أفغانستان، وهنالك شجعه بن لادن على الحرب على الجبهات. ويقال إن الظواهري قد خضع لعدة عمليات جراحية تجميلية في محاولة للتخفي. والآن لا يعرف مكان وجوده حيث تلاحقه الولايات المتحدة الأمريكية منذ سقوط نظام طالبان في أفغانستان عام ٢٠٠١.

ـ **عبد الحميد، محسن**: هو أحد القياديين البارزين للحزب الإسلامي العراقي، ولد في مدينة كركوك بالعراق عام ١٩٣٧، ودرس الابتدائية والمتوسطة في مدينة السليمانية بشمال العراق، ثم الإعدادية في كركوك، والتحق بدار المعلمين العالية ببغداد وتخرج عام ١٩٥٩، ثم التحق بكلية التربية بجامعة بغداد، قسم اللغة العربية، ونال الماجستير عام ١٩٦٨ ثم الدكتوراه من جامعة القاهرة عام ١٩٧٢ في اختصاص تفسير القرآن عن رسالته «الشيخ الألوسي مفسّراً». والتحق في شبابه أثناء الدراسة في الجامعة بجماعة الإخوان المسلمين ببغداد، واعتقل عام ١٩٦٦ من قبل قوات الأمن مع أعضاء الحزب الإسلامي في بغداد، وقبلها كان قد اعتقل لمدة ٥٥ يوماً في مصر أثناء دراساته العليا بسبب تحركاته الإسلامية. عمل مدرساً بثانوية كركوك ثم أستاذاً للدراسات الإسلامية والتفسير والعقيدة في كلية التربية بجامعة بغداد وظل إلى عام ٢٠٠٣. أشرف وناقش الكثير من رسائل الماجستير والدكتوراه بالجامعات العراقية، وهو أستاذ زائر في عدة دول عربية وإسلامية. له أكثر من ثلاثين كتاباً، منها **المنهج الشمولي في فهم الإسلام**، **وتجديد الفكر الإسلامي**، وحصل على جائزة أستاذ الدراسات الإسلامية من بيت الحكمة ببغداد عام ٢٠٠١، وهو عضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ثم عضو مجلس الحكم الانتقالي بعد الاحتلال الأمريكي للعراق عام ٢٠٠٣ ممثلاً عن الحزب الإسلامي في تموز/يوليو عام ٢٠٠٤، والأمين العام للحزب الإسلامي. قبض عليه جنود أمريكان بعد أن اقتحموا منزله في ٣٠ أيار/مايو ٢٠٠٥ لفترة وجيزة، وأسهم مع علماء العراق في وثيقة مكة المكرمة عام ٢٠٠٦ للمصالحة الدينية بالعراق، وظل أميناً عاماً للحزب الإسلامي إلى عام ٢٠٠٦، حيث تحول إلى عضوية اللجنة الشرعية للحزب، واختير رئيساً لمجلس الشورى وترك العمل السياسي لخلفه طارق الهاشمي[٧].

ـ **عبد الخالق، الشيخ عبد الرحمن**: ولد بمحافظة المنوفيه بمصر عام ١٩٣٩. وحصل على العالية من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة، عمل مدرساً بمدارس الكويت من ١٩٦٥ إلى ١٩٩٠. يعتبر من الدعاة والمنظّرين الكبار في العالم للتيار السلفي. ونشأ في بيت سلفي حيث كان والده على هذا المعتقد. تلقّى علومه الشرعية في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة ودرس على يد أهم الدعاة، ومنهم الشيخ محمد الأمين الشنقيطي وابن باز والعلاّمة الألباني والشيخ عبد

(٧) انظر: محسن عبد الحميد، في: <http://www.aljazeera.net>.

المحسن العباد. تنقّل بعد تخرجه كثيراً، إلى أن استقر به المقام في الكويت حيث عمل إماماً لمسجد «ملاّ صالح» في منطقة المرقاب سنة ١٩٦٦. صدر مرسوم أميري عام ٢٠١١ بمنحه الجنسية الكويتية تكريماً له. وانطلق بالدعوة من خلال الخطابة والتدريس والتأليف وهو يعتبر الأب الروحي ومن أبرز المؤسسين لـ«جمعية إحياء التراث الإسلامي» في الكويت التي تنتشر فروعها الدعوية في كافة أنحاء العالم منذ تأسيسها عام ١٩٨١، وتعتبر اليوم من أبرز الجمعيات السلفية الدعوية وأنشطها في المجال الدعوي والخيري. تتميز شخصية الشيخ عبد الرحمن بالحركية والنشاط والإنتاجية، له كمّ وافر من الكتب التي يتابعها طلابه ومريدوه، ومنها **الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي**، و**السلفيون والأئمة الأربعة**، و**القضايا الكلية للاعتقاد في الكتاب والسنّة**، و**الرد على من أنكر توحيد الأسماء والصفات**، و**الإلحاد وأسباب هذه الظاهرة وطرق علاجها**، و**فضائح الصوفية**، و**مشروعية الجهاد الجماعي**، و**الحد الفاصل بين الإيمان والكفر**، فضلاً عن العشرات غيرها، والمتميز بأن أغلبها منشور على صفحات الإنترنت.

ما يجدر ذكره في هذا المجال أن الشيخ عبد الخالق كان من أوائل الدعاة السلفيين الذين قاموا بتأصيل فكرة العمل السياسي وإباحته، وأفتى بضرورته بالنسبة إلى السلفيين في كتبه **المسلمون والعمل السياسي**، و**فصول من السياسة الشرعية في الدعوة إلى الله**، و**الشورى في كل نظام الحكم الإسلامي**، و**العمل الجماعي**، وهي قضية اختلف عليها السلفيون كثيراً وكانت موضع خلاف بينهم ولا تزال. وقد التقى الشيخ عبد الخالق مع التيار السروري في بعض القضايا أثناء وجود الشيخ زين العابدين بن سرور في الكويت، لكنه يختلف معه في قضايا عديدة. عاد إلى مصر بعد غياب ٣٠ عاماً بعد ثورة ٢٥ كانون الثاني/يناير واجتمع بكبار الدعاة السلفيين.

ـ **عبد الرحمن، عمر** (١٩٣٨ ـ): ولد لعائلة فقيرة في عام ١٩٣٨ في الجمالية في صعيد مصر. تخرج في جامعة الأزهر في عام ١٩٦٥ وأصبح عالماً دينياً وعين إماماً في مسجد رسمي. جذبت خطاباته الحادة اهتمام الناس. كانت سنة ١٩٦٨ نقطة تحول في حياته حيث بدأ في الانتقال إلى الإسلام السياسي؛ وصف جمال عبد الناصر بأنه فرعون مصر. اعتقل عبد الرحمن لثمانية شهور لأنه أعطى فتوى تحرّم صلاة الجنازة على عبد الناصر في عام ١٩٧٠.

عندما أطلق سراحه، واصل دراساته العليا وحصل على الدكتوراه في عام ١٩٧٧، وعيّن أستاذاً في جامعة الأزهر في أسيوط. ثم عمل في التعليم في المملكة

العربية السعودية لأربع سنوات في جامعة الملك سعود. عندما عاد إلى مصر، حوكم بتهمة التحريض بفتوى على قتل الرئيس السادات، لكنه أطلق سراحه مجدداً في عام ١٩٨٤. في عام ١٩٩٠، هاجر عبد الرحمن إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وفي عام ١٩٩٣ تم توريطه في انفجار مركز التجارة العالمي في نيويورك وحكم عليه في عام ١٩٩٤ بالسجن مدى الحياة.

أقرّ عبد الرحمن استعمال العنف أيضاً ضدّ أقباط مصر، بالإضافة إلى أخذ ممتلكاتهم. وبدأت جماعته حملة دائمة ضدّ قيادة الأقباط، وهذا العمل كان جزءاً من التوترات الطائفية في صعيد مصر. وسمحت جماعته لنفسها بالمهاجمة والإضرار بالمواقع والمخازن الحكومية.

ـ **عبد القادر، المهندس سليمان**: ولد في مدينة بني غازي في ليبيا عام ١٩٦٦، تخرج من قسم الهندسة الميكانيكية في جامعة البريقان وعمل مهندساً في شركات ليبية وسويسرية وألمانية، كما عمل محاضراً في معهد العلوم الكهربائية. كان من بين عشرات الليبيين الذين تمكنوا من مغادرة البلاد قبل اكتشاف التنظيم، وقد انتخب مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في ليبيا في العام ٢٠٠٤، وهو يعتبر بذلك أصغر مراقب عام عرفته جماعة الإخوان المسلمين. يجيد الألمانية والإنكليزية، وهو أديب وشاعر، نشر مجموعات من قصائده في بعض الصحف والمجلات العربية

ـ **عبد الهادي، محمد**: ولد في بلدة صفورية سنة ١٩٣٨ في فلسطين. اشترك في الفعاليات الدعوية والتعبوية التي كانت تنظمها جماعة عباد الرحمن في المخيمات الفلسطينية، والتحق بالمجموعات الدعوية التي بدأت تتشكّل حول فكر الإخوان المسلمين الذي حمله الشيخ فضل عباس معه إلى مخيمات لبنان. كما انضمّ إلى حركة فتح، على الخلفية الدينية، وكان أحد أعضاء المكتب التنظيمي الأول الذي شكّلته فتح في منطقة صيدا. التحق بالجماعة الإسلامية في لبنان منذ بداية عمل الشيخ فيصل مولوي في مدينة صيدا في سنة ١٩٦٥، لنشر الدعوة على أسس فكر الإخوان، وانتسب إلى تنظيم الجماعة، وشارك في مكاتبها التنظيمية. يعدّ من مؤسسي العمل الإسلامي في الوسط الفلسطيني في لبنان، وهو من كبار قيادات الجماعة الإسلامية في مخيمات لبنان. حصل على شهادة في الحقوق من الجامعة اللبنانية، واشتغل في حقل التدريس، وتميّز عطاؤه في مجال الفكر والتربية. وبعد صراع طويل مع مرض عضال وافته المنية في ٢٥/ ١٢/ ٢٠٠٢.

ـ **عبده، محمد** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥): ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة

والكتابة، ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر، انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام ١٢٨٢هـ، لمدة اثني عشر عاماً، حصل بعدها على شهادة العالمية. وعيّن بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في **الأهرام**، ثم تولى تحرير **الوقائع المصرية**. وفي عام ١٨٨٢، اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها فسجن ثلاثة أشهر، ثم نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت، انتقل بعدها إلى باريس بدعوة من جمال الدين الأفغاني فأصدر معه مجلة **العروة الوثقى**، عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها ويكتب في مجلة **ثمرات الفنون**.

وفي عام ١٨٨٨ عاد إلى مصر من المنفى بوساطة صديقه رياض باشا الذي تولّى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني الإصلاح. وعني بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية، كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية، وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. وفي عام ١٨٩٩، اختير لمنصب الإفتاء في مصر، وتوفي في عام ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م. من أشهر أعماله الأدبية: **رسالة التوحيد**، **والإسلام والرد على منتقديه**، **والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، وتفسير (لبعض آيات القرآن)، ومقالات وفتاوى كثيرة.

ـ **العتيبي، جهيمان بن سيف**: هو زعيم الجماعة التي اقتحمت الحرم في مكّة المكرمة في عام ١٩٧٩. قتل العتيبي إثر اقتحام المبنى من قبل القوات المسلحة السعودية.

ـ **عثمان، عمر محمود (أبو عمر)**: ولد عام ١٩٦١، حدث لديه انقلاب نفسي كبير في المرحلة الثانوية، فأقبل على جماعة الدعوة والتبليغ المسالمة والتزم معها، ثم دخل الجامعة الأردنية وأنهى دراسة البكالوريوس في الشريعة عام ١٩٨٤، حاول إكمال الدراسات العليا إلا أنه لم يستمر فيها، ثم دخل الجيش الأردني وعمل بالإفتاء برتبة «وكيل»، مدة أربع سنوات، وتزوج خلال هذه الفترة، وقد أفاده عمله مفتياً في السجن العسكري في التعرف على أفكار التيارات الإسلامية المختلفة.

نشط في الاتجاه السلفي في نهاية الثمانينيات، وبدأ ينوّع في قراءته ومصادره الفكرية، وعمل ـ بعد حرب الخليج الثانية ـ على تأسيس حركة سلفية تشكل ناظماً للتيار السلفي الأردني بمختلف فئاته، إلا أنه فشل بسبب رفض الشيخ ناصر الألباني وتلاميذه هذه الفكرة، ثم أسس «حركة أهل السنّة والجماعة» مع مجموعة من أصدقائه، لكنه لم ينجح في ذلك، فغادر محبطاً عام ١٩٩١ إلى ماليزيا، ولم ترق له

الحياة هناك فانتقل إلى باكستان، وهناك خاض صراعات فكرية مع عدة تيارات داخل الحركات الإسلامية، وبدأ يبلور الكثير من أفكاره.

في العام ١٩٩٤ غادر إلى بريطانيا طالباً اللجوء السياسي، ولم تكن قد صدرت ضده تهم في الأردن، ولكن كان ذلك لغاية الحصول على الإقامة، وهناك لمع نجمه منظّراً سياسياً كبيراً، وتحول إلى مفتٍ ومفكر للتيارات الإسلامية المسلحة في شمال أفريقيا، كالجماعة الإسلامية في الجزائر وليبيا، وأشرف على عدة مجلات، منها مجلة **الفجر** ومجلة **المنهاج**، وأصدر كتاباً ينظّر فيه ويؤسّس للحركة السلفية الجهادية.

وضع لاحقاً تحت الإقامة الجبرية، بتهمة علاقته الوثيقة بشبكة القاعدة، قبل أن تقرر الحكومة البريطانية تسليمه إلى الأردن، وهي الخطوة التي أوقفتها المحكمة الأوروبية، بعد تظلم محامي أبي قتادة لديها، ولا يزال إلى حين إعداد هذه الدراسة ينتظر صدور الحكم النهائي، من المحكمة الأوروبية، في قضية تسليمه إلى الأردن.

ـ **عربيات، عبد اللطيف سليمان** (١٩٣٣ ـ): ولد في السلط في الأردن في عام ١٩٣٣، وحصل على الإجازة في علم الزراعة من جامعة بغداد في عام ١٩٦٠، والماجستير في عام ١٩٦٧، والدكتوراه في التعليم المهني من جامعة تكساس، الولايات المتحدة الأمريكية. وهو عضو ونائب السكرتير العام لحزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن. أصبح أميناً عاماً لوزارة التربية، ثم أصبح رئيس مجلس البرلمان الأردني لثلاث دورات، انتهت في عام ١٩٩٣. وهو عضو مجلس الأعيان في البرلمان الأردني منذ عام ١٩٩٣.

ـ **عز الدين، د. عبد القادر**: أستاذ الهندسة النووية في جامعة الفاتح، المراقب العام للإخوان المسلمين في ليبيا قبل المؤتمر الأخير.

ـ **العزي، عبد المنعم صالح العلي**: اسمه المستعار (محمد أحمد الراشد). ولد في بغداد عام ١٩٣٨ ودرس الابتدائية في مدرسة تطبيقات دار المعلمين، ثم درس الثانوية والتحق بعدها بكلية الحقوق ببغداد، وانتمى إلى جماعة الإخوان المسلمين عام ١٩٥٣، وغادر العراق عام ١٩٧٢ إلى الكويت وعمل محرراً في مجلة **المجتمع** لسان حال «جمعية الإصلاح الاجتماعي» (الإخوان المسلمون بالكويت)، ثم انتقل إلى دولة الإمارات العربية، وبعدها هاجر عام ١٩٩١ إلى أوروبا وتنقّل بينها وبين ماليزيا، وكتب عدة كتب دعوية، منها: **تهذيب إحياء علوم الدين**، و**تهذيب مدارج السالكين**. ويعتبر عالماً ومنظّراً في العمل الإسلامي

للإخوان المسلمين والحركات الإسلامية. وقد عاد إلى العراق بعد عام ٢٠٠٣ ليعمل مع قيادة الحزب الإسلامي، ولكنه اغتيل ضمن حملة الاغتيالات التي واجهها الحزب عام ٢٠٠٦[٨].

ـ **عشماوي، صالح**: كان عشماوي عضواً في الإخوان المسلمين في مصر، وكان أحد منظّريها الرئيسيين. وهو مؤسس ومحرر المجلة الأصولية المشهورة **الدعوة** التي لعبت دوراً مركزياً في حياة الإخوان. عندما أصبح حسن الهضيبي المرشد العام، انضم عشماوي إلى الجناح المتشدد. حاول جمال عبد الناصر إغراء عشماوي بالانضمام إلى الحكومة، فرد الهضيبي بطرد عشماوي من الإخوان. وكان عشماوي هو من جَنَّد سيد قطب للانضمام إلى الإخوان المسلمين. ثم واصل عشماوي نشر المجلة، **الدعوة**، لا كلسان حال الإخوان بل كمجلة أصولية مستقلة. عندما مات الهضيبي في عام ١٩٧٣، أصبح عمر التلمساني المرشد العام، وانضم عشماوي إلى القيادة الجديدة وأعاد رخصة المجلة إلى الإخوان.

ـ **العظم، يوسف** (١٩٣١ ـ): هو عضو بارز في الإخوان المسلمين في الأردن. ولد في معان، وحصل على الإجازة في اللغة العربية من جامعة الأزهر في ١٩٥٣ ودبلوم الدراسات العليا في التعليم من جامعة عين شمس في عام ١٩٥٤. علّم في الكلية العلمية الإسلامية وأصبح محرر مجلة **الكفاح الإسلامي** أثناء الفترة ١٩٥٤ ـ ١٩٥٧، وبعد ذلك أصبح محرر صحيفة **الرباط**. أسس مع آخرين سلسلة من المدارس، منها «الأقصى». وأصبح عضواً في مجلس البرلمان أثناء فترة ١٩٦٣ ـ ١٩٩٣. نشر بعض الأعمال عن التعليم وسيد قطب.

ـ **العوا، محمد سليم**: مفكّر مصري إسلامي معتدل، ومحام، وأستاذ جامعة. كان لفترة طويلة رئيس فريق الدفاع عن الأصوليين في المحاكم في مصر. وكان عضواً بارزاً سابقاً في الإخوان المسلمين، لكنه تجاوزها عبر بيانات عامة وكتابات حول القضايا الأساسية والديمقراطية وحقوق الإنسان. انطلاقاً من فكر حسن البنّا يشرح العوا الأهمية القصوى والمطلقة لكل من التعددية والديمقراطية. فالإسلام عنده متهم بشكل خاطئ بمعارضته للمجتمعات الحرة وللتعددية.

ـ **العودة، سلمان بن فهد بن عبد الله**: هو عالم دين ومفكر بارز من المملكة العربية السعودية. ولد في شهر جمادى الأولى عام ١٣٧٦هـ في بلدة البصر، إحدى ضواحي مدينة بريدة في منطقة القصيم. يرجع نسبه إلى بني خالد، حاصل على

(٨) موسوعة الإخوان المسلمين، < http://www.wikimedia.org >.

ماجستير في السنّة، في موضوع «الغربة وأحكامها»، ودكتوراه في السنّة في «شرح بلوغ المرام/ كتاب الطهارة»، كان من أبرز ما كان يطلق عليهم علماء «الصحوة» في الثمانينيات والتسعينيات.

نشأ في البصر وهي إحدى القرى الهادئة في الضواحي الغربية لمدينة بريدة بمنطقة القصيم، وانتقل إلى الدراسة في بريدة، ثم التحق بالمعهد العلمي في بريدة وقضى فيه ست سنوات دراسية. تتلمذ على العلماء عبد العزيز بن باز، ومحمد بن صالح العثيمين، وعبد الله بن جبرين، والشيخ صالح البليهي.

تخرّج في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم، ثم عاد مدرساً في المعهد العلمي في بريدة لفترة من الزمن، ثم معيداً إلى الكلية ثم محاضراً، وعمل أستاذاً في كلية الشريعة وأصول الدين بالقصيم لبضع سنوات، قبل أن يُعفى من مهامه التدريسية في جامعة الإمام محمد بن سعود، وذلك في ١٥/ ٤/ ١٤١٤هـ بعد أن تم إيقافه عن العمل الجامعي لمعارضته بعض السياسات الرسمية حينها، وحبسه فترة من الزمن في أحد السجون السياسية بمدينة الرياض قبل أن يتم الإفراج عنه والسماح له بإقامة المحاضرات الدعوية بعيداً عن السياسة البحتة.

لمع اسمه باعتباره أحد شيوخ «الصحوة»، ومن خلال محاضراته ودروسه الجريئة وقدرته على الجمع بين الثقافة المعاصرة والعلم الشرعي. وخصص في الثمانينيات محاضرات للرد على كتاب الشيخ محمد الغزالي».

ـ **عودة، عبد القادر (١٩٠٦ ـ ١٩٥٤)**.: قاضٍ وفقيه دستوري، ومن الرموز التاريخية في الإخوان المسلمين. تخرج في كلية الحقوق في القاهرة عام ١٩٣٠، ثم التحق بوظائف النيابة، ثم القضاء. في عام ١٩٥١. استقال من منصبه الكبير في القضاء، وانقطع للعمل في الدعوة الإسلامية والإخوان المسلمين، مستعيضًا عن راتبه الحكومي بفتح مكتب للمحاماة. في عهد اللواء محمد نجيب عُيّن عضوًا في لجنة وضع الدستور المصري، وكان له فيها مواقف بهدف إقامة الدستور على أسس واضحة من أصول الإسلام، وتعاليم القرآن. في عام ١٩٥٣ انتدبته الحكومة الليبية لوضع الدستور.

لعب دوراً قيادياً إلى جانب المرشد حسن البنّا، ومن ثم إلى جانب خليفته حسن الهضيبي، وخاصة في تلك الفترة العصيبة التي حدث فيها الخلاف مع قيادات الضباط الأحرار اثر ثورة ٢٣ تموز/ يوليو. تم إعدامه بعد اتهام جماعة الإخوان المسلمين بمحاولة اغتيال الرئيس المصري جمال عبد الناصر في حادثة المنشية عام

١٩٥٤، وبسببها تم إلقاء القبض على عدد كبير من الإخوان المسلمين، ومعارضي حكم جمال عبد الناصر ومحاكمتهم أمام محاكمة عسكرية استثنائية بقيادة قائد الجناح جمال سالم، التي أصدرت أحكاماً بإعدام عودة مع عدد آخر من قيادات الإخوان المسلمين، وهم الشيخ محمد فرغلي ويوسف طلعت وإبراهيم الطيب المحامي وهنداوي دوير المحامي ومحمود عبد اللطيف.

ترك عودة عدداً من المؤلفات، منها **التشريع الجنائي الإسلامي**، **والإسلام وأوضاعنا القانونية**، **والإسلام وأوضاعنا السياسية**، **والإسلام بين جهل أبنائه وعجز علمائه**، **والمال والحكم في الإسلام**.

ـ **الغزالي، زينب**: مؤسسة «جمعية النساء المسلمات» (١٩٣٦ ـ ١٩٦٤)، ثم أصبحت زعيمة الأخوات المسلمات، الفرع النسائي للإخوان المسلمين في مصر. ألقت الغزالي محاضرات أسبوعية جذبت حضوراً كبيراً ونشرت مجلة، وأدارت ملجأ للأيتام، وزوّدت الفقراء والمحتاجين بالمساعدات. في عام ١٩٥٦، وأثناء المحنة الكبيرة للإخوان المسلمين، لعبت الغزالي دوراً فعّالاً جداً في جمع المال لإعالة عوائل آلاف من الإخوان المسلمين المسجونين. زارت الإخوان في السجون، ولعبت دوراً مهماً في تسريب كتابات سيد قطب إلى خارج السجن.

ـ **الغزالي، محمد** (١٩١٧ ـ ١٩٩٦): هو في الأصل عالم ديني من جامعة الأزهر، انضم إلى الإخوان المسلمين في مصر عام ١٩٣٨ وأصبح عضواً بارزاً فيها. سجن في عام ١٩٤٩ بعد اغتيال حسن البنّا. دعم ثورة جمال عبد الناصر في مراحلها الأولى، ورأى أن سبب الخلاف بين الإخوان وعبد الناصر كان استبدادية الأخير. سجن الغزالي في عام ١٩٦٥ مع سيد قطب، مع أنه كان الرقيب على كتب قطب.

شغل الغزالي العديد من المواقع المهمة، بما في ذلك مدير قسم المساجد، ومدير عام الدعوة الإسلامية، ووكيل وزارة الأوقاف. وهو أحد أهم المفكرين الأصوليين المعتدلين المشهورين الذين أثّرت كتاباتهم في العديد من الأجيال. علّم الغزالي في جامعة الأزهر، واستقر في المملكة العربية السعودية بعد المحنة الكبرى للإخوان المسلمين في مصر في الخمسينيات. علّم في جامعتي الملك عبد العزيز وأم القرى. في عام ١٩٥٣، طرد الغزالي من الهيئة السياسية للإخوان المسلمين بسبب محاولته عزل حسن الهضيبي.

كتب الغزالي على نطاق واسع في كل القضايا المعاصرة للعالم الإسلامي.

ويعتبر الغزالي أصولياً معتدلاً، وله الكثير من الأتباع، ويدعو إلى تطبيق الشورى. أثناء رئاسة أنور السادات، تردد الغزالي بين المملكة العربية السعودية ومصر لكي يلقي العديد من الخطب الدينية التي كان يحضرها آلاف المصريين.

ـ **الغنوشي، راشد** (١٩٣٩ ـ): هو زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس ومفكّر منفتح ومتحرّر. ولد في تونس وحصل على شهادته الابتدائية والثانوية من القاهرة. فيما بعد. ذهب الغنوشي إلى دمشق وحصل على دبلوم في الفلسفة في ١٩٦٨. لم ينه دراساته العليا في فرنسا، واضطر إلى العودة إلى تونس بسبب مشاكل عائلية.

أسّس الغنوشي مع عبد الفتاح مورو «الجماعة الإسلامية»، المكوّنة من الجماعات الفرعية في المساجد وتلامذة الغنوشي. في العام ١٩٧٩، أصبح الغنوشي زعيم الجماعة الإسلامية. في حزيران/يونيو عام ١٩٨١. شارك مع عبد الفتاح مورو وآخرين في نشر حركة الاتجاه الإسلامي تحت قيادته، وبعد شهر، اعتقل للمرة الأولى لمحاولة تشكيل منظمة غير شرعية. حكم على الغنوشي بالسجن لمدة عشر سنوات، لكن بعد ثلاث سنوات، في آب/أغسطس ١٩٨٤، أطلق سراحه بعفو رئاسي. وفي آب/أغسطس ١٩٨٧ اعتقل الغنوشي ثانيةً عندما حمّلت الحكومة التونسية أعضاء منظمته مسؤولية الانفجارات، كما حكم على الغنوشي بالإضافة إلى زعماء آخرين من الحركة بتهمة التعاون مع دولة أجنبية، أي إيران. حكم عليه بالسجن المؤبد. أطلق الرئيس زين العابدين بن علي سراح الغنوشي بعفو رئاسي. توجّه الغنوشي إلى لندن ولم يعد إلى تونس حتى نجاح الثورة. في عام ١٩٨٩، أصبحت حركة الاتجاه الإسلامي «حركة النهضة الإسلامية»، وسمّي الغنوشي زعيمها، مع أنه كان في المنفى. في عام ١٩٩٢، اتهمته السلطات بالعديد من الاتهامات، مما أدّى إلى إحالته على المحكمة العسكرية حيث حكم عليه غيابياً.

في ١٩٨٢، جُمعت مقالات الغنوشي في كتاب نُشر في فرنسا، دار نشر الكروان، بالإضافة إلى كتاب **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** الذي صدر عام ١٩٩٣ عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت. في هذا الكتاب، يدافع الغنوشي عن الحاجة إلى إبقاء الحريات العامة والخاصة، بالإضافة إلى حقوق الإنسان، التي يدعو إليها القرآن وصدّقت عليها المواثيق الدولية. فهذه المواثيق ليست متناقضة مع الإسلام إذ إنها تتضمن حرية التعبير والاجتماع، بالإضافة إلى المشاركة السياسية، والاستقلال وإدانة العنف وقمع الرأي الحر. يعتبر الغنوشي أن

مثل هذه المبادئ قد تصبح مرتكزاً للتعايش والحوار السلمي بين المجتمع والدولة، وبين الحكّام والمحكومين.

ـ **الفاسي، علال** (١٩١٠ ـ ١٩٧٤): ولد بفاس، ودرس القرآن في الكتّاب، وفي المدرسة العربية الحرة الأولى بفاس درس العلوم العربية. وفي عام ١٩٣٢ حصل على شهادة العالمية، فدرّس في المدرسة الناصرية ـ وكان واحداً من مؤسّسيها ـ ثم في «القرويين»، باشر النشاط السياسي في سنّ مبكّر، وناضل من أجل الإصلاح الإداري والتعليمي والديني. وفي صيف عام ١٩٣٠، اعتقل حين تظاهر مع المواطنين ضد فكرة «الظهير البربري»، ونفي إلى قرية بالأطلس المتوسط. وبعد عودته برز اسمه في المغرب باعتباره من أكبر شخصيات الحركة الوطنية، وحين أرادت الإدارة اعتقاله عام ١٩٣٣، سافر إلى إسبانيا وفرنسا وسويسرا ليتصل بالمناضلين العرب العاملين في أوروبا، من أمثال شكيب أرسلان.

وفي عام ١٩٣٤، عاد إلى المغرب فعرضت عليه الإدارة الفرنسية وزارة العدل في الحكومة المغربية، فرفض وآثر التدريس في القرويين حيث اشتد إقبال المواطنين على دروسه، فمنع من التدريس، فأصبح يجتمع بتلاميذه في بيته. وفي العام نفسه كان من بين أعضاء الوفد الذي قدم دفتر «مطالب الشعب المغربي»، إلى الملك والإدارة الفرنسية، في إطار الحركة الوطنية التي سمّيت آنذاك «كتلة العمل الوطني»، وقد اشتد نشاط هذه الكتلة في عام ١٩٣٦، فاعتقل الفاسي، لكن سُرعان ما أُفرِجَ عنه خوفاً من اشتداد المظاهرات، وانتخب رئيساً للكتلة التي ما لبثت أن حظرت، فأنشأ بدلاً منها «الحزب الوطني»، برئاسة الفاسي نفسه.

وفي عام ١٩٣٧ اعتقل من جديد ونفي إلى الغابون في أفريقيا الاستوائية لمدة ٩ سنوات حتى صيف ١٩٤٦، عاد بعدها إلى المغرب ليستأنف نشاطه زعيماً لـ «حزب الاستقلال»، وهو الاسم الذي أعطي للحزب الوطني بعد أن تم حظر نشاطاته. في عام ١٩٤٧. سافر إلى فرنسا والمشرق العربي واتصل بزعمائه وبجامعة الدول العربية. في عام ١٩٤٨. استقر في طنجة موجهاً لحزب الاستقلال وكاتباً وصحافياً، وإلى هذه الفترة يرجع كتابه **النقد الذاتي**. وبعد اعتقال محمد الخامس، أعلن من مصر في **نداء القاهرة**، النضال المسلح ضد الإدارة الفرنسية في المغرب، وقام بجولة في دول آسيا وأفريقيا والولايات المتحدة لشرح القضية المغربية ومسألة استعمار فرنسا للمغرب. وقام في الوقت نفسه بتنظيم «جيش التحرير»، وبالإشراف على تزويده بالسلاح وعلى المقاومة الداخلية.

وبعد إعلان الاستقلال لم يعد إلى المغرب مباشرة، بسبب معارضته لما تم في

اجتماعات «إكس ليبان»، ولاتفاقية الاستقلال التي لم تعترف للمغرب بموريتانيا والصحراء، وتعرّض حزبه للانشقاق وكان الحكم من بعده من نصيب المنشقين، لكن الحزب استمر في الوجود والفعالية.

وفي عام ١٩٦٠ عيّنه محمد الخامس رئيساً للمجلس التأسيسي الذي لم ينجز مهمته، وفي عام ١٩٦٣ انتخب عضواً في مجلس النواب، وظل رئيساً لحزب الاستقلال حتى عام ١٩٦٧، وكان قد انتخب بعد الاستقلال عضواً مراسلاً في المجمع العلمي بدمشق، وفي مجمع اللغة العربية بالقاهرة. ألّف كتباً منها: **النقد الذاتي**، و**الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، و**نداء القاهرة**.

ـ **فضل الله، السيد محمد حسين** (١٩٣٥ ـ ٢٠١٠): وهو أحد كبار المراجع الدينية للشيعة في لبنان والعالم، ولد في عائلة دينية في النجف، ودرس في الحوزة العلمية بسن مبكرة، ويعتبر من أكثر علماء الشيعة اجتهاداً. درس على يدي والده عبد الرؤوف بداية، ثم تدرّج على يد كبار العلماء في الحوزة أمثال المرجع أبي القاسم اكفرلي والمرجع محسن الحكيم ومحمود الشاحروري والملاّ صدرا الباد كوبي. وكانت له صلات قوية بمحمد باقر الصدر. وعندما أصدرت جماعة العلماء في النجف حملة الإخوان كان أحد المشرفين عليها مع السيد الصدر والشيخ محمد مهدي شمس الدين.

انتقل إلى لبنان عام ١٩٦٦ وأسس حوزة المعهد الشرعي الإسلامي وعدّة جمعيات خيرية ودور للأيتام، وبدأ بالتدريس والمحاضرات، ودعم وموّل السيد عباس الموسوي الأمين العام السابق لحزب الله في إنشاء الحوزة العلمية في البقاع، كما احتضن ودعم المقاومة الإسلامية في لبنان، وكان يوصف بالمرشد الروحي لها. تعرّض لمحاولات اغتيال عدّة، أبرزها متفجرة بئر العبد عام ١٩٨٥. وقصف بيته في حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦ من قبل الجيش الإسرائيلي.

أجمع عدد كبير من كبار العلماء على أعلميته مما يخوّله لأن يكون مرجعاً، لكنه تعرّض لانتقادات بسبب اجتهاداته الجريئة، ومنها إنكاره لحادثة كسر ضلع فاطمة الزهراء حيث يعتبر الشيعة هذه الحادثة من المسلّمات، ومنها أيضاً إنكاره الولاية التكوينية. وقد أورد أدلته في بحث استدلالي باسم «نظرة إسلامية حول الولاية التكوينية»، ولم يكن من أنصار ولاية الفقيه العامة. كذلك هو صاحب الاجتهاد الشهير في تحديد أول الشهور عبر الحسابات الفلكية، حيث إن الشيعة يعتمدون على رؤية الهلال إما بالعين المجردة أو بالعين المسلمة. كذلك رفض مبدأ اللعن والسبّ والإساءة إلى بعض أصحاب النبي (ﷺ)، حيث يأخذ بعض الشيعة

موقفاً سلبياً منهم. هذا إضافة إلى العديد من الفتاوى والاجتهادات التي أثارت سجالات ونقاشات بينه وبين الكثيرين من المراجع والعلماء وميّزته كمرجع كبير منفتح على العصر.

ترك الشيخ المرجع محمد حسين فضل الله مكتبة عامرة وضخمة من المؤلفات والخطب والمحاضرات في الشريعة والفقه وأدب الحياة والمفاهيم والفتاوى، نهل منها جيل كامل من الشيعة العرب، كما ترك مؤسسات ومريدين كثيرين في لبنان والعالم.

ـ **الفيزازي، محمد**: وسط نخب السلفية الجهادية في المغرب يظل اسم «**الفيزازي**» الأبرز بسبب حدّة خطابه، وكذلك عدم حرصه أثناء التعامل مع وسائل الإعلام على إخفاء الإعلان صراحة عن معتقداته.

ينتمي محمد الفيزازي (المولود سنة ١٩٤٨) إلى قبيلة مرنيسة بنواحي تازة، مستواه من التعليم النظامي متواضع، لكنه متضلع في علوم الدين والعلوم المساعدة كاللغة والبيان، وقد اعتلى منبر الدعوة بفاس منذ ١٩٧٦ ولم يفارقه إلا عندما انتقل إلى طنجة، كما كان خطيباً بجامع القدس بهامبورغ.

عارض بشدة أحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣، وقال في عرض محاكمته «أنا أحارب الشر بالكتاب والسنّة، والشر هو أنه هناك من صغار الطلبة والأميين الذين يعتبرون أن تغيير المنكر باليد واللكم والرفس والخناجر جائز»، رغم ذلك أدين بثلاثين سنة سجناً نافذاً.

ـ **القرني، عائض بن عبد الله**: ولد في ١ كانون الثاني/يناير ١٩٥٩ في قرية آل شريح من آل سليمان في محافظة بلقرن الجنوبية، داعية إسلامي من المملكة العربية السعودية، يصنف بالسعي إلى أن يكون صاحب منهج وسطي لأهل السنّة والجماعة. درس الابتدائية في مدرسة آل سليمان، ثم درس المتوسطة في المعهد العلمي بالرياض، ودرس الثانوية في المعهد العلمي بأبها، وتخرج في كلية أصول الدين بأبها، وحضّر لشهادة الماجستير في رسالة بعنوان: «كتاب البدعة وأثرها في الدراية والرواية»، ثم حضّر لشهادة الدكتوراه في «تحقيق المُفهِم على مختصر صحيح مسلم»، وكان إمام وخطيب جامع أبي بكر الصدّيق بأبها.

له أكثر من ٨٠٠ خطبة صوتية إسلامية في الدروس والمحاضرات والأمسيات الشعرية والندوات الأدبية. وهو من أبرز رواد ما عرف بالصحوة في الثمانينيات والتسعينيات.

ـ **قطب، سيد** (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦): ولد في قرية «موشا» من قرى أسيوط بمصر لأب ميسور الحال منتسب إلى «الحزب الوطني». أدخل المدرسة وهو في السادسة وحفظ القرآن وهو في العاشرة، أرسله أبوه بعد ذلك إلى القاهرة ليتم دراسته في الثانوية ثم ليتابع دراسته في (دار العلوم)، ليتخرج فيها عام ١٩٢٩. اشتغل في التعليم وأرسلته وزارة المعارف إلى أمريكا لدراسة نظام التعليم فرجع منها عام ١٩٥١، اعتزل الوظيفة ليتفرغ للتأليف والكتابة، وكان قد بدأ حياته الأدبية في مدرسة عباس محمود العقّاد، لكنه ما لبث أن تحوّل عن الأدب الخالص إلى الفعالية الفكرية الإسلامية، وكان ذلك في أواخر الأربعينيات، في الوقت الذي أصبحت فيه «جماعة الإخوان المسلمين»، التي أسّسها حسن البنّا قويّة فعّالة. وقد وجد سيد قطب في هذه الحركة تجسيداً لتطلعاته فانخرط في الجماعة وبدأ التأليف في تيارها فأصدر **دراسات إسلامية**، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، في عام ١٩٤٨، لكن أشهرها كان على صغر حجمه كتاب **معالم في الطريق**، ثم **في ظلال القرآن**.

وبعد صراع عام ١٩٥٤، بين «الإخوان المسلمين»، وقادة الثورة في مصر تعرّض سيد قطب هو وغيره من قادة الإخوان للاضطهاد والسجن، لكن النهاية الفاجعة التي مُنِيَ بها سيد قطب قد جاءت غب إصداره مجموعة من الكتب الثورية الراديكالية: **هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**، إذ زُجَّ به في السجن في عام ١٩٦٥، واتهم بالتآمر على النظام السياسي القائم وحكم عليه بالإعدام مع مجموعة من رفاقه، وقد تم تنفيذ هذا الحكم فعلاً في عام ١٩٦٦.

ولسيد قطب مؤلفات كثيرة منها: **مهمة الشاعر في الحياة**، و**شعر الجيل الحاضر**، و**كتب وشخصيات**، و**النقد الأدبي: أصوله ومناهجه**، و**طفل من القرية**، و**التصوير الفني في القرآن**، و**دراسات إسلامية**، و**مشاهد القيامة في القرآن**، و**العدالة الاجتماعية في الإسلام**، و**معركة الإسلام والرأسمالية**، و**في ظلال القرآن** (تفسير)، و**السلام العالمي والإسلام**، و**هذا الدين**، و**المستقبل لهذا الدين**، و**معالم في الطريق**.

ـ **قطب، محمد**: ولد يوم ٢٦ نيسان/أبريل عام ١٩١٩ ببلدة (موشا) التابعة لمحافظة أسيوط بصعيد مصر، وهو شقيق سيد قطب، التحق بجامعة القاهرة حيث درس الإنكليزية وآدابها وتخرج فيها عام ١٩٤٠، ثم تابع دراسته بمعهد المعلمين فحصل على دبلوم التربية وعلم النفس.

عمل محمد قطب بالتدريس لمدة أربع سنوات، وبإدارة الترجمة بوزارة

المعارف لمدة خمس سنوات، ثم بالتدريس مرة أخرى لعامين، ثم مشرفاً على مشروع الألف كتاب بوزارة التعليم.

تعرّض للاعتقال بعد وقوع حادثة المنشية الشهيرة في تشرين الثاني/أكتوبر ١٩٥٤، وأيضاً في عام ١٩٦٥ حيث قضى في السجن ست سنوات. وبعد خروجه من السجن في عام ١٩٧١ سافر إلى المملكة العربية السعودية، وبقي فيها، حيث عمل مدرساً في كلية الشريعة بجامعة أم القرى في مكة المكرمة، ثم في جامعة الملك عبد العزيز في جدة.

كان لشقيقه الأكبر سيد قطب تأثير كبير في بنائه الفكري والعقلي، بالإضافة إلى تأثره بخاله أحمد حسين الموشي الذي تميز بنشاطه السياسي والأدبي والصحافي، وأيضاً ترك عباس محمود العقاد المفكّر والأديب أثراً في نفسه وفكره.

أمضى محمد قطب معظم حياته محاضراً ومشرفاً وكاتباً، وقد عُرف عنه غزارة الإنتاج، فله زهاء ٣٠ كتاباً، من أبرزها: **جاهلية القرن العشرين، وواقعنا المعاصر**، و**كيف نكتب التاريخ الإسلامي**، و**لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة**، و**العلمانيون والإسلام**، و**شبهات حول الإسلام**، و**حول التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية**.

ـ **الكبتي، الأستاذ بشير عبد السلام**: من مواليد ١٩٥٣. أنهى دراسته الثانوية من مدرسة شهداء يناير في بنغازي ١٩٧٣، وفي عام ١٩٧٧ تخرج في قسم المحاسبة كلية الاقتصاد والتجارة بجامعة قاريونس، ثم واصل دراسته العليا فحصل على درجة ماجستير علوم في المحاسبة المهنية من جامعة هارتفورد بالولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٢. تقلّد في الخارج عدة مناصب أهمها: إشرافه على إصدار مجلة **المجتمع** التي كانت توزع في أمريكيا وأوروبا، استلام قيادة الجماعة في عام ١٩٨٨، أمين سر المركز الإسلامي في كليرمونت بالولايات المتحدة الأمريكية. أسس الرابطة الأمريكية الليبية عام ٢٠٠٣، بعد ذلك أصبح رئيساً لها.

ـ **الكتاني، حسن**: فقيه وداعية سلفي مغربي ولد بسلا في ١٧ آب/أغسطس ١٩٧٢، درس الابتدائي والإعدادي والثانوي بالسعودية، وحصل عام ١٩٩٠ على الثانوية العامة ليعود بعد ذلك إلى المغرب ويدرس علوم الإدارة، وهي السنة التي صادفت انشقاق التيار السلفي، حيث لم يكتف بذلك، بل عمل على دراسة علوم الإدارة والاقتصاد ليحصل على دبلوم المعهد الدولي للدراسات العليا سنة ١٩٩٥ بالرباط قبل أن يتوجه إلى الأردن ليحصل على الماجستير في الفقه وأصوله.

وأثناء دراسته بجدّة، لازم الشيخ أبا أيوب، وحضر لبعض مجالس الشيخ بن العثيمين، وقد منع من الخطبة بالمساجد بعد مشاركته في إصدار فتوى تحريم التحالف مع أمريكا، وهو يعتبر أن اصطلاح «السلفية الجهادية» اصطلاح إعلامي، وأن الاسم المفضل هو «أهل السنّة والجماعة».

ـ المدخلي، ربيع بن هادي بن محمد عمير: ولد عام ١٣٥١هـ بقرية الجرادية، من قبيلة المداخلة المشهورة في منطقة جازان بجنوب المملكة العربية السعودية،وهي من إحدى قبائل بني شبيل، وشبيل هو ابن يشجب ابن قحطان.

تابع علومه الدينيه على مشايخ عدة، وبعد ذلك بالمعهد العلمي بصامطة، ودرس به على يد عدد من المشايخ، ومن أشهرهم على الإطلاق الشيخ حافظ بن أحمد الحكمي العلاّمة المشهور، وعلى أخيه الشيخ محمد بن أحمد الحكمي. كما درس به أيضاً على يد الشيخ العلاّمة المحدث أحمد بن يحيى النجمي، ودرس العقيدة على يد الشيخ الدكتور محمد أمان بن علي الجامي وتأثر به.

بعد تخرجه من المعهد التحق بكلية الشريعة بالرياض، ثم انتقل إلى كلية الشريعة في الجامعة الإسلامية بالمدينة ودرس بها مدة أربع سنوات وتخرج فيها عام ١٣٨٤هـ، وأصبح من رموز التيار الجامي الذي يطلق عليه أحياناً التيار المدخلي؛ وأبرز معالم هذا التيار الحضّ على طاعة أولي الأمر، ورفض العمل السياسي، واعتبار المعارضة والأنشطة السياسية من مظاهرات ومسيرات واعتصامات خروجاً على الحاكم.

ـ مدني، عباس (١٩٣١ ـ): هو رئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر. درس في الكتّاب، ثم واصل تعليمه في مدرسة جمعية العلماء الجزائريين.

انضمّ مدني إلى جبهة التحرير الوطنية في عام ١٩٥٤ وتم اعتقاله بسبب هجماته على الفرنسيين لمدة ثماني سنوات. فيما بعد، انضمّ إلى جمعية القيم، التي أسّست في عام ١٩٦٣، وحلّت في عام ١٩٦٦ بسبب احتجاجاتها على إعدام سيد قطب في مصر.

واصل مدني التعليم العالي في بريطانيا العظمى (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧)، فدرس الفلسفة وعلم النفس، وحصل على دكتوراه في التعليم من جامعة لندن. عمل فيما بعد أستاذاً في جامعة الجزائر.

سجن مدني أثناء فترة (١٩٨٢ ـ ١٩٨٤)، لأنه دعم اتجاه المعارضة السياسية الدينية، ووقّع رسالة في عام ١٩٨٢ انتقدت الحكومة العلمانية وطالبت بحماية

الإسلام. بعد أحداث ١٩٨٨ تشرين الأول/ أكتوبر. أسّس مدني مع آخرين. الجبهة الإسلامية للإنقاذ وانتخب زعيمها.

أثناء قيادته، أصبحت الجبهة حركة شرعية، وربحت أغلبية كبيرة من المقاعد في الانتخابات البلدية. في عام ١٩٩١، نظّمت الجبهة إضراباً للاحتجاج على القانون الانتخابي الجديد وللدفع باتجاه انتخابات برلمانية ورئاسية مبكرة. عندما بدا أن الجبهة كانت على وشك الانتصار أثناء الدورة الأولى من الانتخابات، ألغت الحكومة نتائج الدورة الأولى من الانتخابات، بالإضافة إلى إلغاء الدورة الثانية. اعتقل مدني مع علي بلحاج واتهم بالمؤامرة لتخريب أمن الدولة، ثمّ حوّل إلى المحكمة العسكرية لبليدا حيث حكم عليه لفترة ١٢ سنة. أطلق سراحه في عام ١٩٩٧ بسبب صفقة مزعومة مع الحكومة.

نشر عباسي مدني عدّة أعمال عن الخصائص الثقافية والدينية للإسلام. ويعتبر مدني أصولياً معتدلاً يدعو إلى المنافسة السياسية من خلال الديمقراطية. قدمت الجبهة نفسها على أنها البديل الشعبي من القيادة السياسية النخبوية للجزائر.

ـ **المسعري، محمد**: هو أحد أكثر الأصوليين السعوديين البارزين المعارضين للحكومة السعودية. أسس لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية. غادر المملكة العربية السعودية ويعيش الآن في إنكلترا كلاجئ سياسي. كان عرضة للترحيل من إنكلترا إلى جمهورية الدومينيكان لأن حالته كانت تؤذي المصالح البريطانية بالمملكة السعودية. وقعت الاختلافات بين المسعري وأمين سر اللجنة، د. أسامة فقيه، لأن المسعري كان واقعاً تحت تأثير حزب التحرير الإسلامي وعقيدته المتشددة كما قيل حينها.

ـ **المصري، إبراهيم**: ولد في طرابلس سنة ١٩٣٧، واشتغل في حقل التدريس في منطقة شمال لبنان. وقد التحق بتيار الفكر الإسلامي الحركي في مدينة طرابلس سنة ١٩٥٣، هو من مؤسسي الجماعة الإسلامية في لبنان. أشرف على عدد من المجلات المدرسية خلال عقد الخمسينيات، وشارك في تحرير نشرة **الثائر** التابعة لجماعة عباد الرحمن، واشترك أيضاً في تحرير مجلة **المجتمع** التي كانت تصدر باسم عباد الرحمن، وتولّى مهمة رئيس التحرير فيها خلال سنتي ١٩٦٤ و١٩٦٥. وكان رئيس تحرير مجلة **الشهاب** ما بين ١٩٦٦ و١٩٧٥؛ التي كانت أبرز وجه إعلامي للجماعة وحركة الإخوان المسلمين في العالم. وهو رئيس تحرير مجلة **الأمان** التي تصدر منذ سنة ١٩٧٩. وهو عضو المكتب الإداري المركزي لجماعة الإسلامية في لبنان منذ تاريخ تأسيسها، ولقد تولى رئاسة المكتب السياسي المركزي

للجماعة وكان عضواً فيه، ونائباً للأمين العام للجماعة حتى ٢٠٠٩، وقد أصبح أميناً عاماً للجماعة منذ عام ٢٠٠٩.

ـ **مطيع، عبد الكريم**: ولد مطيع زعيم الشبيبة الإسلامية بالزاوية التاغية قرب مدينة بن حمد عام ١٩٣٥، وقد كان عضواً بالمقاومة المسلحة ضد الاستعمار في مراكش عام ١٩٦٣، ثم تعددت المناصب التي يشغلها في التعليم والنقابة وحزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية. يقدم مطيع نفسه كمؤسس للتيار الإسلامي المعاصر في المغرب عام ١٩٧٠، الذي تفرعت عنه، كما يقول، كل الجمعيات والأحزاب الإسلامية المعاصرة، ولا يزال مطيع يبذل جهوداً في تلميع صورته وإظهار نفسه في صورة المربّي العالم الورع المجاهد.

كان مطيع من أبرز النشطاء في «حزب الاتحاد الوطني للقوات الشعبية»، ونتيجة لسيطرة التيار الفرنكوفوني داخل هذا الحزب وجد التيار العروبي نفسه مضطهداً. وقد أحس مطيع بوصفه من التيار العروبي بأن الإقصاء يمارس ضده أيضاً، وفي هذا السياق كان النظام قد أنهك في صراعه مع اليسار، وكان هناك من ينصحه بتغيير طريقة إدارة الصراع مع اليسار لان المقاربة الأمنية لم تزد الاتحاديين إلا قوة وصلابة، وبالمراهنة على فكر آخر يستطيع أن يكون في مستوى مواجهة الفكر والمد اليساريين، وقد استغل مطيع تقاطع مصالحه مع مصالح النظام السياسي ما وفّر له من الظروف المواتية لظهور «الشبيبة الإسلامية».

كما أثرت رحلته إلى المشرق في تبلور الفكرة الإسلامية عنده، فقد عاد من الحج في ١٩٧٠ وهو يحمل في جعبته مشروع تنظيم إسلامي على غرار الإخوان المسلمين بالمشرق، وبدأ اتصالاته فأقنع بعض الإخوة من رجال التعليم وشباب التلاميذ بمشروعه الدعوي وانطلقت الدعوة بخلايا سرية، وقد استعان مطيع في هذا الشأن بالأستاذ إبراهيم كمال لاحتكاكه المستمر بالتلاميذ ورجال التعليم ومواظبته على إلقاء الدروس العامة بالمساجد.

لم يكن من أولويات الشبيبة الإسلامية في هذه المرحلة التأسيسية مواجهة النظام، وإنما توجيه العداء إلى اليسار. ودخلت الشبيبة مع مطيع في صراع مع اليسار، وخصوصاً مع ممثليه من الأساتذة اليساريين في المدارس والثانويات الذين كانوا في الغالب من مدرسي مادتي الفلسفة واللغة العربية.

كان مطيع كثير التنظير للوضع العام في المغرب ومتتبعاً لأنشطة الماركسيين وضرورة مواجهتهم، وقد وصل به الأمر إلى أنه أصدر عام ١٩٧٣ أوامر بضرب

المؤسسات التعليمية من أجل حمل الدولة على تغيير مناهج التعليم لتصبح موافقة للشريعة الإسلامية كبديل من المناهج الماركسية، كل ذلك عن طريق الحركة الإسلامية. هكذا اصطدمت الشبيبة بمنظمة «إلى الأمام» الشيوعية في الثانويات، وقد زاد هذا الصراع من حماسة أتباعها للدعوة إلى الشريعة الإسلامية.

ـ **المقدسي (أبو محمد)، عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي**: المقدسي شهرةً، من قرية برقا أعمال نابلس، انتقل مع عائلته صغيراً إلى الكويت حيث أكمل دراسته السنوية، ثم درس العلوم في جامعة الموصل، بشمال العراق، وهناك اطّلع على العديد من الجماعات الإسلامية، وتنقّل بعد ذلك بين الكويت والسعودية ليطلب العلوم الشرعية، وقد اطّلع في تلك الفترة على كتب محمد بن عبد الوهاب وابن تيمية وتراث علماء نجد وأدبيات الدعوة السلفية، ثم سافر إلى باكستان وأفغانستان والتقى بالعديد من الجماعات الإسلامية، وبدأ هناك التدريس والتأليف حيث ألّف كتابه المشهور **ملّة إبراهيم وأساليب الطغاة في تمييعها**، ثم عاد إلى الأردن عام ١٩٩٢ لينشر أفكاره ودعوته إلى أن اعتقل عام ١٩٩٣ ومكث في سجون المخابرات العامة شهوراً، وتمّت محاكمته بعد ذلك على خلفية قضية «بيعة الإمام» وحُكم عليه بالسجن المؤبد، ولكن خرج بعفو ملكي عام ١٩٩٩، ثم ما لبث أن اعتقل عدة مرات وبقي تحت القبضة الأمنية المشددة، وانتهى به المطاف في سجن «قفقفا» (شمال عمّان) على خلفية ما يعرف بقضية «المفرق»، ثم برّأته محكمة أمن الدولة، لكنه بقي رهن الاعتقال من دون محاكمة في السجون الأمنية، ثم أفرج عنه قبل شهور، على أن يتجنّب الحركة والنشاط الإعلامي.

كما أن المقدسي متهم بالعلاقة مع العديد من الجماعات الجهادية في الخليج العربي، في كل من السعودية والكويت، وذلك بدعوى أنه بمثابة «المرشد الروحي» لمن قاموا بعدة تفجيرات. ويعتبر من أبرز منظّري التيار السلفي الجهادي في العالم، وله عشرات الكتب والعديد من الرسائل والفتاوى، وأعداد كبيرة من المناصرين والأتباع، وقد أصبحت كتبه بمثابة الأدبيات الرئيسية للعديد من الخلايا التابعة للتيار السلفي الجهادي في العالم، وساعدت ثورة الإنترنت على اتساع نطاق تأثيره ونشر أفكاره، وله موقع خاص على شبكة الإنترنت اسمه «التوحيد والجهاد»، وما زال الموقع فاعلاً وينشر آراء المقدسي ومواقفه تجاه الأحداث المختلفة، ويتجدد الموقع بشكل دوري وسريع.

ويتخذ المقدسي مواقف أقلّ تصلّباً من «أبي مصعب الزرقاوي» (الزعيم السابق لتنظيم القاعدة في العراق) على الرغم أن الأخير بمثابة التلميذ سابقاً للمقدسي.

ويؤكد في حواراته ومقالاته أنه على الرغم من إيمانه بطريق الجهاد إلا أنه يرى أنّ الأردن ليس مكاناً مناسباً لذلك، فهو يرفض العمليات المسلحة في الأردن، ويسعى إلى نقل أفكاره ودعوته إلى فلسطين من خلال تشكيل تنظيمات هناك، وقد وجه انتقادات كبيرة إلى أبي مصعب الزرقاوي في الآونة الأخيرة، مما أثار الخلاف الحاد بينهما، الأمر الذي ألقى بظلاله على أفراد التيار في الأردن.

ـ **المودودي، أبو الأعلى** (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩): ولد بمدينة «أدرتك آباد» بولاية حيدر آباد في بيت من بيوت الأسر المودودية، نسبةً إلى الشيخ قطب الدين مودود جشتي مؤسس الطريقة الجشتية في القارة الهندية المتوفى عام ٥٢٧هـ.

بدأ نشاطه الصحافي عام ١٩٢٠، فتولّى منصب رئاسة التحرير في بعض كبريات صحف البلاد كجريدة **التاج** في جبل بور، وجريدة **مسلم**، وجريدة **الجمعية** بدلهي، وألّف في تلك الفترة رسالة **الجهاد في سبيل الله**، رداً على تصريح لغاندي بأن الإسلام لم ينتشر إلا بقوة السيف.

ثم أصدر مجلة **ترجمان القرآن** الشهرية سنة ١٩٣٣، ثم أسس «الجماعة الإسلامية» عام ١٩٤١ إثر يأسه من الأعمال الإسلامية القائمة آنذاك، فاجتمع حوله في البداية ٧٥ شخصاً، وهاجر إلى لاهور عند تقسيم الهند.

سُجن أبو الأعلى في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٤٨ ثم خرج من السجن في أيار/مايو ١٩٥٠ ثم دخله ثانية. في أيار/مايو ١٩٥٣ أصدرت المحكمة العسكرية قرارها بإعدامه الذي غيّرته في ما بعد إلى السجن المؤبد مع الأشغال الشاقة بتهمة تأليفه المسألة القاديانية، إلا أنه أطلق سراحه في ما بعد سنة ١٩٥٥، ثم دخله ثالثة في كانون الثاني/يناير ١٩٦٤، ثم برّأته محكمة الاستئناف من التهم الموجّهة إليه في أيلول/سبتمبر من العام نفسه.

استمر أبو الأعلى يؤلف ويحاضر ويقود جماعته إلى أن أقعده المرض فتولّى قيادة الجماعة نائبه طفيل محمد.

ـ **المولوي، فيصل أنور**: ولد سنة ١٩٤١ في طرابلس (لبنان). شغل منصب الأمين العام للجماعة الإسلامية منذ عام ١٩٩٢، ورئيس «بيت الدعوة والدعاة» منذ تأسيسه سنة ١٩٩٠، وعضو «المكتب التنفيذي للاتحاد العالمي لعلماء المسلمين»، ونائب رئيس «المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث». ترأس «جمعية التربية الإسلامية» في لبنان (١٩٧٤ ـ ١٩٨٠). وعُيّن قاضياً شرعياً في لبنان منذ العام ١٩٦٨، وتنقّل بين المحاكم الشرعية الابتدائية في راشيا وطرابلس وبيروت. كما

عُيّن مستشاراً في المحكمة الشرعية في بيروت سنة ١٩٨٨وبقي في هذا المركز حتى استقالته سنة ١٩٩٦. حائز مرتبة قاضي شرف برتبة مستشار بموجب المرسوم الجمهوري الرقم ٥٥٣٧ تاريخ ٢٣/ ٥/ ٢٠٠١. مؤهلاته العلمية: إجازة في الحقوق من الجامعة اللبنانية/ كلية الحقوق والعلوم السياسية ١٩٦٧، إجازة في الشريعة الإسلامية من جامعة دمشق/ كلية الشريعة سنة ١٩٦٨، ودبلوم الدراسات المعمّقة من جامعة السوربون في باريس عام ١٩٨٤. أقام في أوروبا خمس سنوات (١٩٨٠ ـ ١٩٨٥)، وكان العميد المؤسس للكلية الأوروبية للدراسات الإسلامية في «شاتو شينون» في فرنسا منذ تأسيسها سنة ١٩٩٠. اختارته الندوة العالمية للشباب الإسلامي في الرياض أثناء إقامته في فرنسا كأحسن داعية إسلامي في أوروبا، ومنحته جائزة تقديرية سنة ١٩٨٥. له العديد من المؤلفات: **في التربية الإسلامية**، و**في المال والمواريث**، و**المرأة في الإسلام والفكر الإسلامي**.

ـ **الميلودي، زكرياء**: انخرط مع حركة التجديد والإصلاح المغربية سنة ١٩٨٣، ثم انفصل عنها عام ١٩٨٩ لأن أفكارها، كما يقول، باتت تتعارض مع أفكاره، وبدأ منذ ذلك الحين في استقطاب العديد من الأشخاص في صفوف الأميين والعاطلين إلى قناعاته الجديدة، حيث أصبح يلقي دروس الوعظ في مجوعة من الأمكنة، منها خيمة نصبت بالقرب من أحد المساجد بعد ترخيص السلطات المحلية بحي سيدي مومن بالدار البيضاء، وحين تضخم عدد مريديه أسس الميلودي «جماعة الصراط المستقيم» سنة ١٩٩٢، وقد تمكنت الجماعة من فرض نفوذها في عدة أحياء هامشية وشعبية كسيدي مومن والهراويين ودوار السكويلة، حيث تقوم الجماعة بتزويد الأعضاء بعربات لبيع السندويتشات والعصير.

اتهم في مقتل سكّير اسمه القرقودي، لكن لم يحكم عليه سوى بسنة سجناً نافذاً، وحين واجهته النيابة العامة بدوره في تفجيرات ١٦ أيار/ مايو أكد أن لا علاقة له بـ «الصراط المستقيم» وأنه لا علم له بتفجيرات الدار البيضاء. لكن حكم عليه بالسجن بثلاثين سنة.

ـ **نحناح، محفوظ**: ولد الشيخ نحناح في عام ١٩٤٢ بمدينة البليدة ـ مدينة الورود، التي تبعد ٥٠ كلم جنوب الجزائر العاصمة. ترعرع ونشأ في أسرة محافظة، تعلم دروسه في المدرسة الإصلاحية التي أنشأتها الحركة الوطنية، وقد أكمل مراحل التعليم الابتدائية والثانوية والجامعية في الجزائر، ثم اشتغل في حقل الدعوة الإسلامية لأكثر من ٣٠ عاماً، في مقابل المد الثوري الاشتراكي ونشر الثقافة الفرنسية، وكان يعتبر من أشد معارضي التوجه الماركسي والفرنكوفوني.

وفي سنة ١٩٧٥ سجن بتهمة تدبير انقلاب ضد نظام الحكم آنذاك (هواري بومدين)، حيث عارض فرض النظام الاشتراكي بالقوة على المجتمع الجزائري باعتباره خياراً لا يتماشى ومقومات الشعب الجزائري العربي المسلم، وحكم عليه بـ ١٥ سنة سجناً، كما حكم على مجموعة من إخوانه بأعوام متفاوتة، وكان ذلك بسبب رفض حركته الإسلامية منحى الميثاق المكرس للاشتراكية.

عمل الشيخ محفوظ نحناح على تأسيس «رابطة الدعوة الإسلامية»، رغبة منه في إيجاد مرجعية دينية للجزائريين. ثم أسس «جمعية الإرشاد والإصلاح» هو ورفيقه الشيخ محمد بوسليماني الذي اغتالته الجماعة المسلحة سنة ١٩٩٤. ثم بعد ذلك أنشأ حزباً سياسياً سمّي « حركة المجتمع الإسلامي » وانتخب أول رئيس له في ٣٠ أيار/ مايو ١٩٩١.

ترشّح نحناح للانتخابات الرئاسية التي جرت بالجزائر في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٥، وتحصّل على المرتبة الثانية، حيث حاز أكثر من ثلاثة ملايين صوت حسب النتائج الرسمية المعلنة، وتعتبر هذه الانتخابات أول انتخاب شارك فيه الإسلاميون في العالم الإسلامي بمرشح يحمل هذا التوجه.

وتعدُّ شخصية الشيخ محفوظ نحناح مثار جدل كبير، خصوصاً في ما يتعلق بآرائه في موضوع الإسلام والتغيير السياسي، والعنف الذي ارتبط بالإسلام السياسي، وتجارب الجهاد والنمط الثوري والعصيان المدني الذي ارتبط بموضوع الإسلام، أو الاضطهاد الذي مارسته الأنظمة على الحركات الإسلامية، والقمع الكبير الذي وقع على هذه الحركات.

وقد صاحب هذا الجدل كم هائل من الشبهات والتفسيرات حول علاقة نحناح بالسلطة، وعمدت بعض الأطراف المنافسة له والتي رأت في فكر الشيخ محفوظ نحناح المتسامح إزاء السلطة خطراً وخروجاً على الخط الإسلامي، إلى الهجوم عليه وتشويه مواقفه.

لم تكن شخصية محفوظ نحناح من نفس الكاريزم الذي طَبع شخصية حسن البنّا مؤسس الإخوان المسلمين التي كان أثرها واضحاً في قيام الحركة واستمرارها، والتي بفضلها بقي الشيخ حسن البنّا ـ حتى بعد اغتياله ـ رمزاً حياً للحركات المشابهة في مصر وخارج مصر[٩].

---

(٩) حيدر إبراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ٦٠.

توفي الشيخ نحناح في حزيران/ يونيو ٢٠٠٣، وانتخب بعده عبد الله سلطاني رئيساً لـ «حركة مجتمع السلم» (حمس) في المؤتمر العام الثالث للحركة يوم ٨ آب/ أغسطس ٢٠٠٣.

ـ **النبهاني، تقي الدين** (١٩٠٩ ـ ١٩٧٧): ولد الشيخ النبهاني في قرية «إجزم» بقضاء حيفا، في عام ١٩٠٩، تلقى تعليمه الابتدائي في مدرسة القرية، وحفظ القرآن الكريم، ومبادئ اللغة العربية، والفقه على يد والده الشيخ ابراهيم النبهاني، وكانت والدته على قدر من الإلمام ببعض الأمور الشرعية التي اكتسبتها من والدها الشيخ يوسف بن اسماعيل بن يوسف النبهاني، ثم انتقل إلى مدرسة عكا لمتابعة دراسته الثانوية، إلا أنه لم يتمها، فقد سافر إلى القاهرة بغية الالتحاق بالأزهر، حيث التحق بالثانوية الأزهرية عام ١٩٢٨، ثم التحق بكلية دار العلوم التي كانت تتبع الأزهر آنذاك، وكان يحضر حلقات الشيوخ، أمثال: الشيخ محمد الخضر حسين. وتخرج الشيخ النبهاني في دار العلوم عام ١٩٣٢، ثم عاد إلى فلسطين ليبدأ حياته العملية مدرّساً في حيفا، ثم عمل في مدرسة الخليل الثانوية حتى عام ١٩٣٨، وانتقل إلى القضاء فعُيّن كاتباً في بيسان، ثم إلى طبرية، وبين أعوام ١٩٤٠ وحتى عام ١٩٤٢ عمل كاتباً في محكمة يافا، ثم إلى محكمة حيفا ليعمل بها بوظيفة رئيس كتّاب عام ١٩٤٥، وعمل مشاوراً في محكمة القدس الشرعية، ثم انتقل ليعمل قاضياً شرعياً في محكمة الخليل حتى عام ١٩٤٧، وعمل لفترة وجيزة لمدة أربعة أيام قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، ثم عُيّن أواخر عام ١٩٤٨ في محكمة الاستئناف الشرعية.

غادر الشيخ النبهاني فلسطين إلى بيروت إبّان النكبة سنة ١٩٤٨، حيث استقرت أسرته، وعقب الوحدة بين الضفة الغربية والأردن عام ١٩٥٠، عُيّن النبهاني عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية في القدس، ثم استقال من عمله في سلك القضاء الشرعي، بعد أن تقدم للترشح إلى المجلس النيابي عن منطقة القدس التي لم يقدّر له النجاح فيها، ثم عمل مدرساً في الكلية العلمية الإسلامية في عمان أواخر عام ١٩٥١، وقدم استقالته من التدريس في الكلية أواخر عام ١٩٥٢.

ـ **نصر الله، السّيد حسن** (١٩٦٠ ـ): هو أحد الأعضاء الحزبيين البارزين الذين لهم وزن ووجود على المشهد السياسي اللبناني. وهو الأمين العام لحزب الله منذ عام ١٩٩٢. ولد لعائلة فقيرة في منطقة الكرنتينا حيث يتواجد خليط من الأرمن والأكراد والشيعة. بقي هناك حتى عام ١٩٧٤ عندما انتقل هو وعائلته إلى سن الفيل لكي يتمكن من مواصلة تعليمه الثانوي. في ذلك الوقت، ما كانت عند نصر الله

ميول سياسية، لكنه كان ملتزماً دينياً منذ كان في التاسعة من عمره. حالما اندلعت الحرب الأهلية في بيروت، عادت عائلة نصر الله إلى قريتها الأولى، البازورية في جنوب لبنان.

في عمر الخامسة عشرة، انضمّ نصر الله إلى «حركة أمل» الشيعية التي أسسها موسى الصدر المرجعية الشيعية البارزة في لبنان والذي إثر اختفائه في ليبيا عام ١٩٧٨ تولّى رئاستها نبيه بري، وأصبح حسن نصر الله في ذلك الوقت مسؤول فرع البازورية في حركة أمل. توجّه إلى النجف لمواصلة دراساته في عام ١٩٧٦ حيث قابل السيد محمد باقر الصدر والشيخ عباس الموسوي. بقي هناك حتى ١٩٨٧.

ترك نصر الله أمل، وأسس مع حسين الموسوي وآخرين منظمة بديلة تحت اسم «حركة أمل الإسلامية». كان انشغاله الرئيسي محاربة الاحتلال الإسرائيلي. في عام ١٩٨٥، انتقل نصر الله إلى بيروت لتنظيم «حزب الله»، وفي عام ١٩٨٧ أصبح رئيس اللجنة التنفيذية المؤسسة حديثاً. توجّه إلى إيران لمواصلة دراساته، إلا أنه عاد بعد المجابهات الدامية بين حزب الله وأمل. في عام ١٩٩٢، أصبح الأمين العام لحزب الله بعد اغتيال عباس الموسوي من قبل الإسرائيليين.

على المستوى الفكري، يصرّح نصر الله بأنّ «حزب الله» هو حزب المقاومة، وهو قاد حزبه في مرحلة صعبة ونجح في إقامة علاقات مع فئات لبنانية عديدة.

ـ **النعمة، إبراهيم**: هو إبراهيم نعمة الله ذنون، من أسرة آل النعمة المعروفة، الدينية والعلمية، ومنهم الشيخ عبد الله النعمة من كبار علماء الموصل. ولد إبراهيم عام ١٩٤٢ في مدينة الموصل، ودرس الابتدائية ثم حصل على شهادة الثانوية عام ١٩٦٨، وانتقل إلى بغداد ليدرس في كلية الأمام الأعظم وتخرج في كلية الشريعة ببغداد، وعاد إلى الموصل ليعمل في الخطابة في الجوامع. نشر عدة كتب إسلامية، وتتلمذ على أيدي علماء الموصل والعراق من جماعة الإخوان المسلمين والتحق بالجماعة في ستينيات القرن الماضي، ثم سافر كداعية إسلامي إلى أفريقيا الوسطى عام ١٩٧٧ وتنقل في المدن العراقية أيضاً، وأصبح رئيساً لجمعية الشبّان المسلمين بالموصل، وعضو مجلس شورى الحزب الإسلامي، وعضو الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ونائب رئيس هيئة علماء المسلمين فرع الموصل، وعضو رابطة علماء العراق، وانتخب عضواً في «جبهة التوافق العراقية» التي ضمّت الحزب الإسلامي في عام ٢٠٠٥ ليصبح نائباً في مجلس النواب العراقي حتى عام ٢٠١٠، وقد تعرّض لمحاولة اغتيال ألحقت به إصابة في ٣٠ حزيران/ يونيو ٢٠٠٦ أثناء ذهابه إلى الصلاة في أحد المساجد في الموصل

ـ **الهاشمي، طارق**: ولد في بغداد عام ١٩٤٢ والتحق بالكلية العسكرية عام ١٩٥٩ وتخرج عام ١٩٦٢ ضابط سلاح مدرعات إلى أن وصل إلى رتبة مقدم ركن عام ١٩٧٥ حيث ترك العمل، وأصبح معلماً في كلية الأركان العامة والقيادة، وأكمل دورة تدريبية في مدرسة الدروع البريطانية عام ١٩٦٦ ثم دورات أخرى في الهند وتشيكوسلوفاكيا، وحصل على الماجستير في العلوم الإدارية العسكرية وكلية الأركان والقيادة عام ١٩٧١، وهو عضو في جماعة الإخوان المسلمين ببغداد. غادر العراق للعمل في الكويت في شركة بحرية لسنوات طويلة، ثم عاد إلى العراق للعمل في التجارة، إلى أن أصبح الأمين المساعد للحزب الإسلامي بعد عام ٢٠٠٣، ثم انتخب عام ٢٠٠٦ الأمين العام للحزب الإسلامي وأصبح نائب رئيس الجمهورية عن «جبهة التوافق العراقية».

ترك «الحزب الإسلامي» عام ٢٠٠٩ لخلافه مع الأمين العام أسامة التكريتي ووجود خلافات داخلية بين قيادات الحزب، ما دفعه إلى تشكيل تكتل سياسي جديد باسم «قائمة التجديد»، والانضمام إلى تحالف واسع هو «القائمة العراقية» المكون من أكثر من ٦٠ تنظيماً سياسياً استعداداً للانتخابات النيابية لعام ٢٠١٠، وفاز في الانتخابات بعضوية مجلس النواب عن القائمة العراقية.عُيِّن نائباً لرئيس الجمهورية وقبل تسلّمه منصبه بأسابيع قامت مليشيات مسلحة بقتل شقيقيه محمود وميسون بتاريخ ١٣ و٢٧ نيسان/أبريل ٢٠٠٦ ثم في تموز قتل شقيقه الثالث الفريق أول عامر في بيته بعد مواجهة مع القتلة. في ١٩ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١١ وإثر خلافه مع حكومة المالكي صدرت بحقه مذكرة اعتقال بتهمة الإرهاب وفق اعترافات مجموعة من أفراد حمايته، لكنه لجأ إلى إقليم كردستان ثم إلى تركيا ورفض المثول أمام القضاء. حوكم غيابياً وأعلن القضاء أنه متورط بـ ١٥٠ عملية مسلحة استهدفت زوار عراقيين وإيرانيين. بتاريخ ٩ أيلول/سبتمبر ٢٠١٢ أصدرت المحكمة الجنائية عليه حكماً غيابياً بالإعدام.

ـ **الهضيبي، حسن** (١٨٩١ ـ ١٩٧٣): هو المرشد الثاني للإخوان المسلمين، ويصفه البعض بالمرشد الممتحن لما تعرض له من تحديات خلال فترة الخلاف مع رجال الثورة، وخاصة مع الرئيس جمال عبد الناصر. عمل محامياً قبل أن يلتحق بسلك القضاء في قنا ونجع حمادي عام ١٩٢٥، ثم المنصورة عام ١٩٣٠ فإلى الجيزة عام ١٩٣٣ حيث استقر في القاهرة. استقال من القضاء بعد اغتيال حسن البنّا واختياره مرشداً عاماً للإخوان عام ١٩٥١. اعتقل للمرة الأولى في ١٣ كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ وأفرج عنه في آذار/مارس، ثم اعتقل ثانية في أواخر ١٩٥٤ وصدر

عليه حكم بالإعدام ثم خفّف إلى المؤبد. نقل بعد عام من السجن إلى الإقامة الجبرية لكبر سنّه، ثم رفعت عنه الإقامة الجبرية عام ١٩٦١ ليعاد اعتقاله في ٢٣ آب/أغسطس ١٩٦٥ في الإسكندرية بتهمة إحياء التنظيم حيث حكم عليه بالسجن ثلاث سنوات. أطلق سراحه عام ١٩٧١ وتوفي في ١١ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٣.

لم تكن للهضيبي شعبية مع العديد من أعضاء الحركة بسبب مواقفه المساومة أثناء محنة الإخوان مع نظام الرئيس عبد الناصر، فقد دخل في خلافات وصراعات داخلية عديدة وفقدت القيادة قدرتها على القيادة السياسية والتطوير الفكري، مما سمح لسيد قطب، بأن يصبح منظّر الحركة البارز. عيّن الهضيبي سيد قطب عضواً في أعلى مجلس للإخوان، وهو مكتب الإرشاد، ورئيس تحرير صحيفتهم **الإخوان المسلمون**. اختلف الهضيبي مع قطب على تفسيره المتشدد للإسلام، وخاصة كما قدمه في كتابه الشهير **معالم الطريق**، فكتب الهضيبي رداً عليه كتابه، **دعاة لا قضاة**، الذي يُعتبر استمراراً للخط الإخواني التقليدي. يُنسب إليه قول «أقيموا دولة الإسلام في قلوبكم تقم لكم في أرضكم»، وهي المقولة التي أعجبت الشيخ ناصر الدين الألباني كثيراً حتى قال كأنها من وحي السماء.

ـ **الوادعي، مقبل بن هادي بن مقبِل بن قَائدة الهمداني**: هو أحد أعلام وعلماء السلفية باليمن وأحد رواد الحديث، قام بالدعوة السلفية الوهّابية في اليمن وأنشأ مدرسة علمية سلفية بدماج سمّاها «دار الحديث»، يفد إليها الطلاب من أنحاء اليمن ومن بلدان أخرى، وتخرّج على يديه شيوخ أنشأوا مدارس في مناطق عديدة من اليمن.

ولد في قرية دماج التابعة لمحافظة صعدة باليمن، ولم يؤرخ ميلاده على وجه التحديد لأنه نشأ في بيئة أُمِيّة، ولكن يعتقد أنه ولد في حدود عام ١٣٥١هـ، وقد نشأ يتيماً لأب، وهو من قبيلة وادعة من همدان. أثناء دراسته وتحضيره الماجستير في السعودية تعرّض للاعتقال بتهمة كتابة الرسائل لجهيمان العتيبي، لكنه تجاوز تلك المحنة فيما بعد.

تتلمذ الشيخ مقبل على مشايخ عدة كبار منهم الشيخ الألباني وابن باز، وترك عدداً ضخماً من المؤلفات في التفسير والعقيدة وفقه السنّة وفي الحديث ومصطلحه، وله من الفتاوى الشيء الكثير، نهل منها جيل كامل في اليمن وخارجه.

ـ **ياسين، أحمد** (١٩٣٦ ـ ٢٠٠٤): هو الزعيم الروحي لحركة المقاومة الإسلامية: حماس، في فلسطين. ولد الشيخ أحمد ياسين في عسقلان، فلسطين في

١٩٣٦. توجّهت عائلته، وهي من الطبقة المتوسطة، إلى منطقة غزة في ١٩٤٨. شلّ ياسين وهو في الثانية عشرة، لكن هذه الحقيقة لم تمنعه من إكمال سنوات دراسته الثانوية في غزة. عمل كمعلّم في المدارس العامّة في غزة من ١٩٥٨ حتى ١٩٦٤، ثمّ درس اللغة الإنكليزية في جامعة عين شمس في مصر. لكن السلطات منعته من ترك غزة بسبب أنه انتمى إلى الإخوان المسلمين؛ لذا عاد إلى التدريس حتى تقاعد من العمل.

كرّس أحمد ياسين حياته لتأسيس وحماية الحركة الإسلامية في غزة في ١٩٧٣. وضع في السجن في ١٩٤٨ بسبب انتمائه إلى الإخوان المسلمين بشكل علني. اتهم بامتلاك الأسلحة والقنابل بالإضافة إلى الانتماء إلى المنظمات التي عارضت قوات الاحتلال الإسرائيلي. حكم عليه بالسجن ١٢ سنة إلا أنه أطلق سراحه بعد ١١ شهراً في عملية تبادل للسجناء بين الحكومة الإسرائيلية ومنظمة فلسطينيّة: الجبهة الشعبية، القيادة العامة في عام ١٩٨٥.

في ١٩٨٧، أثناء انفجار الانتفاضة الفلسطينيّة، أعلن ياسين تأسيسه لحركة المقاومة الإسلامية (حماس). اعتقلته القوّات الإسرائيلية في أيار/مايو ١٩٨٩، اتهم بالتحريض على العنف والقتل، وحكم عليه بالسجن لمدى الحياة في ١٩٩١. أطلق سراحه في ١٩٩٧ بعد أن توصّل الملك حسين، ملك الأردن، إلى اتفاق مع الحكومة الإسرائيلية في أعقاب محاولة اغتيال فاشلة لخالد مشعل في عمّان من قبل الموساد الإسرائيلي. لقي أحمد ياسين حتفه في هجوم صاروخي شنته الطائرات الإسرائيلية على سيارته في ٢٢ آذار/مارس ٢٠٠٤.

ـ **ياسين، عبد السلام.** ولد عام ١٩٢٨ من أسرة بربرية بمراكش، وعرف خطوات تعليمه الأولى بحي الرميلة بمراكش في المدرسة التي أسسها المختار السوسي. التحق بمعهد بن يوسف، وفي ١٩٤٧ التحق بمدرسة تكوين المعلمين بالرباط وعيّن معلماً، وانكب على تعلّم اللغات الأجنبية، خاصة اللغة الفرنسية، لأن المناهج في جامعة بن يوسف التقليدية التي دأب عليها لم تكن تشجّع على ذلك.

ترقّى ياسين منذ وقت مبكر إلى رتبة مفتش، ثم مديراً لمركز تكوين المفتشين، حتى أصبح خبيراً في شؤون التربية والتعليم يمثل وزارة التعليم في عدة مناسبات إقليمية ودولية، إلى أن توقف عن العمل في ١٩٦٧.

بدأ تحوله الحقيقي سنة ١٩٥٦ حين تعرف على الشيخ العباس القادري شيخ

الزاوية البوتشيشية القادرية، وكان لهذا الشيخ ولزاويته وأسرته كل الفضل عليه في حسم خياراته. لما توفي الشيخ العباس، بدأ ياسين يلاحظ نوعاً من الفتور بدأ يدب في الزاوية، وكذا بعض السلوكيات التي كان ينكرها ياسين ويصفها بالبدعية والسلوكيات المنحرفة، مما اضطره إلى مغادرتها بعد أن كان من رموز الزاوية، «كما غادرها لرفض شيخها الجديد الزجّ بالزاوية في المجال السياسي. في فترة نشاطه داخل الزاوية القادرية. نشر كتابيه **الإسلام بين الدعوة والدولة** عام ١٩٧١ و**الإسلام غداً** عام ١٩٧٢، وقد نجح عبر كتاباته في مخاطبة شرائح متعددة ومتناقضة بواسطة خطاب واحد، كما استقطب بخطابه بعض «المثقفين المغربين» والإسلاميين من شرائح متعددة.

بعد فشل مشروع إصلاح الزاوية ظهر الرجل برسالتة الشهيرة **الإسلام أو الطوفان**، وفيها دعا الملك إلى تمثّل شخصية عمر بن عبد العزيز، كما حُكي أنه قد أعدّ كفنه تحسّباً لغضب الملك، وبعد انتشار أمر الرسالة بأقل من أربعة وعشرين ساعة حضرت السلطة بسيارة الإسعاف إلى بيت ياسين، وأخذته مباشرة إلى مستشفى الأمراض العقلية، الذي قضى فيه ثلاث سنوات ونصف من ١٩٧٤ إلى آذار/ مارس ١٩٧٨.

مباشرةً بعد الإفراج عنه بدأ بالدعوة في مساجد مراكش بمعية رفقائه المقربين (أحمد الملاح ومحمد العلوي السليماني، محمد النقرة، إبراهيم مورَين. .) قبل أن تمنعه السلطة، فأصدر مجلة **الجماعة** في ١٩٧٩، بعد ذلك أيقن أنه لا بد من الهجوم على الناس واقتحام نواديهم الخاصة، خصوصاً بعد أن قلّ الوافدون على مجالسه بسبب الخوف من السلطة.

بعد أن انتشرت المجلة وذاع صيتها بدأ ياسين يستقبل الزوار القادمين من مختلف نواحي المغرب، ومنهم محمد بشيري الذي أصبح يده اليمنى، ومحمد عبادي وهو اليوم عضو في مجلس إرشاد الجماعة.

إثر ذلك بدأت محاولات ياسين لتوحيد جهود العاملين في مجال الدعوة الإسلامية، فاتصل بالجميع لكنه لم ينجح بهذه المهمة. فأسس «أسرة الجماعة»، وفي عام ١٩٨٣ تأسست جمعية «الجماعة الخيرية» وهي جمعية ذات طابع سياسي يتزعمها ياسين واتخذت في عام ١٩٨٧ شعار «العدل والإحسان»، لكن الدولة منعت الكيان الجديد من النشاط السياسي. قبل ذلك، وفي أيار/ مايو ١٩٨٤ صدر حكم عليه بالسجن لمدة سنتين، وتم تغيير هذا الحكم في مرحلة الاستئناف إلى ثلاثة أشهر. له كتب كثيرة، منها **الإسلام وتحدي الماركسية** و**نظرات في الفقه**

والتاريخ، **ومقدمات في المنهاج**، **والإسلام والقومية العلمانية**، والجزء الأول من كتاب **الإحسان**.

برزت جماعة «العدل والإحسان» كاحدى أهم الحركات في الساحة الإسلامية المغربية من حيث العدد وطبيعة التأثير. ومن بين أوجه تضييق السلطة على التنظيم بعد تأسيس العدل والإحسان، أن فرض الحصار على بيت ياسين سنة ١٩٨٩، كما اعتقل مجلس الإرشاد في ١٩٩٠، وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥، رخص وزير الداخلية للشيخ ياسين بمغادرة سكناه، إلا أنه ما لبث أن تراجع عن قراره، بعد يومين، مجيباً البرلمانيين الذين سألوه أن نظام الإقامة الجبرية لا يضر بياسين وإنما يخدمه لأنه حماية من السلطة.

ـ **يكن، فتحي**: من مواليد طرابلس في ١٩٣٣/٢/٩. حصل على دبلوم في الهندسة الكهربائية من كلية اللاسلكي المدني في بيروت، وعلى دكتوراه شرف في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من جامعة الجنان في طرابلس، ارتبط في بداية حياته الدعوية بجماعة عباد الرحمن، ثم أسس فيما بعد مع مجموعة من إخوانه «الجماعة الإسلامية»، وتولّى منصب الأمين العام للجماعة حتى نجاحه في الانتخابات النيابية حيث استقال ليتفرغ للعمل البرلماني (١٩٩٢ ـ ١٩٩٦). اختلف سياسياً مع قيادة الجماعة واستقال منها أواسط ٢٠٠٥ ليؤسس «جبهة العمل الإسلامي» التي دخلت في تحالف مع «حزب الله». لعب دوراً ملحوظاً في السياسة اللبنانية والإقليمية. كما شارك في معظم المؤتمرات الإسلامية في مختلف أنحاء العالم، والتقى العديد من الرؤساء والملوك العرب. توفي في ٢٠٠٩/٦/١٣. له العديد من المؤلفات الفكرية الإسلامية: **رسالة القومية العربية**، و**المتغيرات الدولية والدور الإسلامي المنشود**، و**حركات ومذاهب في ميزان الإسلام**، و**القضية الفلسطينية من منظور إسلامي**، و**نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**، و**الموسوعة الحركية** (جزءان)، و**منهجية الإمام الشهيد حسن البنّا ومدارس الإخوان المسلمين**، و**المناهج الإسلامية التغييرية خلال القرن العشرين**، **وأضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان** (ثلاث أجزاء)، و**العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر هجري**، و**الإسلام والجنس**، و**المسألة اللبنانية من منظور إسلامي**.

المراجع

١ ـ العربية

كتب

آل حمادة، حسن. **هكذا ربّانا الإمام الشيرازي**. ط ٢. الكويت: منشورات ديوانية الإمام الشيرازي، ٢٠٠٤.

آل سلمان، أبو عبيدة مشهور حسن. **السياسة التي يريدها السلفيون**. عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤.

آل الشيخ، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب. **فتح المجيد: شرح كتاب التوحيد**. الرياض: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، وكالة الطباعة والترجمة، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

آل عبد العزيز، موسى بن عبد الله. **الدامغة لمقالات المارقة دعاة التكفير والتفجير: رد على الرويبضة بن لادن ومرجعيات التكفير**. ط ٢. الرياض: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم، ٢٠٠٦.

آل كاشف الغطاء، محمد الحسين. **أصل الشيعة وأصولها**. لندن؛ روما: دار مواقف عربية، ١٩٩٤.

آل ياسين، محمد مفيد. **الحياة الفكرية في العراق في القرن السابع الهجري**. بغداد: الدار العربية، ١٩٧٩.

الآلوسي، محمد شكري. **تاريخ نجد**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م.

الآمدي، علي بن محمد سيف الدين. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة: محمد علي صبيح، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٨م. ٢مج في ١ج.

إبراهيم، حسنين توفيق. **الإخوان المسلمون والتعددية الحزبية: قراءة في رؤية حسن البنّا**. القاهرة: جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٦.

ـــــ . **النظام السياسي والإخوان المسلمون في مصر: من التسامح إلى المواجهة، ١٩٨١ - ١٩٩٦م**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨.

ـــــ وهدى راغب عوض. **الإخوان المسلمون والسياسة في مصر**. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٦.

إبراهيم، سعد الدين [وآخرون]. **الملل والنحل والأعراف: هموم الأقليات في الوطن العربي**. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٤.

إبراهيم، فتحي. **مقدمة حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر المنهج**. بيروت: شركة بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

إبراهيم، فؤاد. **الفقيه والدولة**. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٨.

ابن باز، عبد العزيز. **فتاوى في العقيدة**. الرياض: دار الوطن، [د. ت.].

ابن بشر، عثمان. **عنوان المجد في تاريخ نجد**. ط ٤. الرياض: [د. ن.]، ١٩٨٣.

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية**. دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٦٧.

ـــــ . **رسالة شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية إلى السلطان الملك الناصر في شأن التتار**. نشرها وقدّم لها صلاح الدين المنجد. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦.

ـــــ . **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٨.

ـــــ . **صحة أصول مذهب أهل المدينة**. تحقيق حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٨٨.

ـــــ . **مجموع الفتاوى الكبرى**. جمع عبد الرحمن عبد القاسم؛ إشراف الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين. مكة المكرمة: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، [د. ت.].

ـــــ . **مجموعة الرسائل الكبرى**. القاهرة: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، ١٩٦٦.

ـــــ . **مجموعة فتاوى ابن تيمية**. ترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، ومساعدة ابنه محمد. الرياض: [د. ن.]، ١٣٩٧هـ/[١٩٧٦م].

ـــــ . **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. بيروت: المكتبة العلمية، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــ ومحمد بن عبد الوهاب. **مجموعة التوحيد**. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، [د. ت.].

ابن الجوزي، جمال الدين أبي الفرج. **نزهة الأعين: النواظر في علم الوجوه والنظائر**. تحقيق محمد عبد الكريم الراضي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

ابن الحاج، أبو عبد الفتاح علي. **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**. بيروت: مؤسسة ناصر للثقافة، [د. ت.].

ابن صنيتان، محمد. **النخب السعودية: دراسة في التحولات والإخفاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

ابن عاشور، محمد الطاهر. **نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٤٤هـ/[١٩٢٥م].

ابن عبد العزيز، عبد القادر. **الجامع في طلب العلم الحديث**. ط ٣. [د. م.: د. ن.]، ١٤١٥هـ/ [٢٠٠٠م].

ـــــ. **الجامع في طلب العلم الشريف**. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ١٤١٥هـ/[٢٠٠٠م].

ـــــ. **العمدة في إعداد العدة**. بيروت: دار البيارق، ١٩٩٢.

ابن عبد الوهاب، سليمان بن عبد الله بن محمد. **التوضيح عن توحيد الخلاق في جواب أهل العراق**. الرياض: دار طيبة، ١٩٨٤.

ـــــ. **الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية**. الفقار: [د. ن.]، ١٩٩٧.

ابن عبد الوهاب، محمد. **الأصول الثلاثة وأدلتها**. الرياض: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م].

ـــــ. **مسائل الجاهلية**. الرياض: دار الوطن، ١٤٠٨هـ/[١٩٨٧م].

ـــــ. **مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٣٩٨هـ/[١٩٧٧م]. ٣ ج.

ج ١: **كتاب التوحيد**.

ج ٢: **كتاب الجهاد**.

ج ٣: **فتاوى ومسائل الإمامة**.

ابن العثيمين، محمد بن الصالح. **المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية**. مع تعليقات الشيخ عبد العزيز بن باز؛ تحقيق وتخريج أبو محمد أشرف عبد المقصود بن عبد الرحيم. الرياض: مكتبة الطبرية، [د. ت.].

ابن غنام، حسين. **تاريخ نجد**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٤.

ابن فودي، عبد الله بن محمد. **ضياء السياسات وفتاوى النوازل مما هو من فروع الدين من المسائل**. تحقيق أحمد محمد كاني. القاهرة: دار الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **أحكام أهل الذمة**. حقّقه وعلّق حواشيه صبحي الصالح. ط ٢. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

ابن نبي، مالك. **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

ـــــ. **شروط النهضة**. ط ٤. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٧.

ـــــ. **القضايا الكبرى**. دمشق: دار الفكر، ١٩٩١.

ـــــ. **مشكلة الثقافة**. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٤.

ـــــ. **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية**. دمشق: دار الفكر، ١٩٨٩.

أبو الإسعاد، محمد. **السعودية والإخوان المسلمون**. القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٦.

أبو باشا، حسن. **مذكرات حسن أبو باشا في الأمن والسياسة، يناير ١٩٧٧ ـ أكتوبر ١٩٨١/ رمضان ١٩٨٧**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٩٠.

أبو الخير، عبد الرحمن. **ذكرياتي مع جماعة المسلمين: التكفير والهجرة**. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠.

أبو رمان، بشير. **الحركات الإسلامية والبرلمان: عرض ومناقشة لآراء عدد من كبار الدعاة وقادة الفكر الإسلامي المعاصرين**. السلط: المؤلف، ١٩٩١.

أبو رمان، حسين (محرّر). **الحركات والتنظيمات الإسلامية في الأردن**. عمّان: دار سندباد؛ مركز دراسات الأردن الجديد، ١٩٩٦.

أبو رمان، محمد. **الإخوان المسلمون في الانتخابات الأردنية ٢٠٠٧: نكسة سياسية عابرة أم تآكل في الجماهيرية؟**. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٧.

ـــــ وحسن أبو هنية. **السلفية الجهادية في الأردن بعد مقتل الزرقاوي مقاربة الهوية أزمة القيادة وضبابية الرؤية**. القدس: مؤسسة فريدرش إيبرت، ٢٠٠٩.

أبو زهرة، محمد أحمد. **المذاهب الإسلامية**. القاهرة: المطبعة النموذجية، ١٣٧٩هـ/ [١٩٦٩م].

أبو زيد، صلاح. **الدولة السعودية والحركات الإسلامية وغير الإسلامية**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

أبو شادي، أيمن. **نظرة علمية في أصل التبليغ والدعوة**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٨.

أبو طه، أنور [وآخرون]. **خطاب التجديد الإسلامي: الأزمنة والأسئلة**. دمشق: دار الفكر؛ الملتقى الفكري للإبداع، ٢٠٠٤.

أبو عزة، عبد الله. **مع الحركة الإسلامية في الدول العربية**. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

أبو علية، عبد الفتاح. **تاريخ الدولة السعودية الأولى**. الرياض: دار المريخ، ١٩٩٣.

أبو عمر، عمر محمود. **الجهاد والاجتهاد: تأملات في المنهج**. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

أبو غزالة، حسن عقيل. **الحركات الأصولية والإرهاب في الشرق الأوسط**. عمّان: دار الفكر للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.

أبو غنيمة، زياد. **الحركات الإسلامية وقضية فلسطين**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٥. (سلسلة دراسات إسلامية هادفة)

أبو فارس، محمد عبد القادر. **منهج الحركة الإسلامية في التغيير**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٩١.

ـــــ. **المشاركة في الوزارة في أنظمة الحكم الجاهلية**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١.

أبو المجد، كمال. **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩١.

أبو هنية، حسن. **المرأة والسياسة: في منظور الحركات الإسلامية في الأردن**. القدس: مؤسسة فريديش إيبرت، ٢٠٠٨.

أحمد، إبراهيم خليل. **تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني، ١٥١٦ ـ ١٩١٦**. الموصل: مطبعة جامعة الموصل، ١٩٨٦.

أحمد، عبد العاطي محمد. **الحركات الإسلامية في مصر وقضايا التحول الديمقراطي**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٥.

الأحزاب والتعددية السياسية في الأردن. عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان؛ بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٩.

الأحزاب والحركات والجماعات الإسلامية. تنسيق وتحرير محمد جمال باروت وفيصل درّاج. دمشق: المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ١٩٩٩. ٢ ج.

أدبيات حزب الوسط الإسلامي وتوجيهاته ومنهاجه الإصلاحي. [د. م.]: منشورات الحزب، ٢٠٠٦.

إدريس، محمد السعيد. **النظام الإقليمي للخليج العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٠.

أدونيس وخالدة السعيد. **الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

أزرق، عيسى مكي عثمان. **من تاريخ الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٥٣ ـ ١٩٨٠م**. الخرطوم: دار البلد، [د. ت.].

اسبزيتو، جون. **الخطر الإسلامي بين الوهم والواقع**. ترجمة هيثم فرحت. اللاذقية: دار الحوار للنشر، ٢٠٠٢.

أسري، عبد الرضا. **النظام السياسي في الكويت: مبادئ وممارسات**. الكويت: مطابع الوطن، ١٩٩٤.

إسماعيل، جمال عبد اللطيف. **بن لادن والجزيرة و... أنا**. [د. م.]: دار الحرية للصحافة والطبع والترجمة، ٢٠٠١.

إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**. عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢.

إسماعيل، محمود. **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي: محاولة تنظير**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

الأشرفي، طوغان شيخ المحمدي الحنفي. **المقدمة السلطانية في السياسة الشرعية**. تقديم وتحقيق عبد الله محمد عبد الله. القاهرة: مكتبة الزهراء، ١٩٩٧.

إغناتنكو، أ. أ. **خلفاء بلا خلافة: التنظيمات الدينية السياسية المعارضة في الشرق الأوسط: تاريخ ـ أيديولوجيا ـ نشاطات**. ترجمة يوسف إبراهيم الجهماني. دمشق: دار حوران للطباعة والنشر، ١٩٩٧.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩. ٢ ج.

ـــــ . **العروة الوثقى**. القاهرة: دار العرب، ١٩٥٧.

الأفندي، عبد الوهاب. **الثورة والإصلاح السياسي في السودان**. لندن: منتدى ابن رشد، ١٩٩٥.

ـــــ [وآخرون]. **الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢.

الألباني، محمد ناصر الدين. **الأجوبة النافعة عن أسئلة لجنة مسجد الجامعة**. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

ـــــ . **التصفية والتربية وحاجة المسلمين إليها**. [د. م.]: المكتبة الإسلامية، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

ـــــ . **جماعة واحدة في الإسلام لا جماعات**. ط ٢. عمّان: مكتبة الفرقان، ٢٠٠٣.

ـــــ . **سؤال وجواب حول فقه الواقع**. ط ٢. عمّان: المكتبة الإسلامية، ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.

ـــــ . **صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلّم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها**. الرياض: مكتبة المعارف، ١٩٩١.

ـــــ . **العقيدة الطحاوية: شرح وتعليق**. إعداد وتقديم زهير الشاويش. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

ـــــ . **مختصر العلوم للعلي الغفار**. تأليف الحافظ شمس الدين الذهبي. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي: ١٩٩١.

ـــــ . **مساجلة علمية بين الإمامين الجليلين العز بن عبد السلام وابن الصلاح حول صلاة الرغائب**. ط ٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤هـ.

ـــــ . **المقالات السنية في حزب التحرير والجماعات التكفيرية**. إعداد موسى بين عبد العزيز. الرياض: دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم، ٢٠٠٦. (كتاب السلفية)

ألياد، مارسيا. **الحنين إلى الأصول**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار قابس، [د. ت.].

إمام، عبد الله. **عبد الناصر والإخوان المسلمون**. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨١.

أمين، أحمد. **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. ط ٤. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٩.

ـــــ . **ظهر الإسلام**. ط ٣. بيروت: دار الكتاب العربي، [د. ن.]. ٤ ج.

أمين، بكري الشيخ. **الحركة الأدبية في المملكة العربية السعودية**. بيروت: دار صادر، ١٩٧٢.

أمين، صادق [عبد الله عزام]. **الدعوة الإسلامية: خريطة شرعية وضرورة بشرية**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٧٦.

أمين، محمود العالم (مشرف). **الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن**. القاهرة: قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٣. (قضايا فكرية؛ الكتاب الثالث والرابع عشر)

الأمين، محسن. **كشف الارتياب في أتباع محمد بن عبد الوهاب**. حقّقه وأخرجه حسن الأمين. ط ٢. قم: [د. ن.]، ١٩٥٢.

الأميني، عبد الحسين. **شهداء الفضيلة**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣.

أنس، عبد الله. **ولادة الأفغان العرب**. لندن: دار الساقي، ٢٠٠٢.

الأنصاري، أبو عبيدة. **مفهوم الحاكمية في فكر الشهيد عبد الله عزام**. بيشاور، باكستان: مركز الشهيد عبد الله عزام الإعلامي، [د. ت.].

الأنصاري، فريد. **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية في المغرب**. الرباط: منشورات رسالة القرآن، ٢٠٠٧.

الأنصاري، محمد جابر. **التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام: مكونات الحالة المزمنة: نظرة المغايرة في خصوصية الإشكال السياسي وموقف الإسلام منه**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د. ت.].

ـــــ . **لمحات في الخليج العربي**. المنامة: الشركة العربية للوكالات والتوزيع، ١٩٧٠.
ـــــ . [وآخرون]. **النزاعات الأهلية العربية: العوامل الداخلية والخارجية**. تحرير عدنان السيد حسين. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.
الأنصاري، مرتضى. **المكاسب**. بغداد: منشورات جامعة النجف، [د. ت.]. ٩ ج.
انعكاسات أزمة الخليج، ١٩٩٠ ـ ١٩٩١ على الاقتصاد المصري. القاهرة: معهد التخطيط القومي، ١٩٩٢.
أوتاواي، مارينا وأميمة عبد اللطيف. **المرأة في الحركات الإسلامية: نحو نموذج إسلامي لنشاط المرأة**. واشنطن: مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، مركز كارنيغي للشرق الأوسط، ٢٠٠٧.
أومليل، علي. **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
أياد، رندا الخطيب. **التيارات الإسلامية في الأردن**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٩١.
أيبش، يوسف. **رحلات رشيد رضا**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١.
باروت، محمد جمال. **الدولة والنهضة والحداثة**. ط ٢. اللاذقية: دار الحوار، ٢٠٠٤.
ـــــ . **يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٤.
باقر، أحمد. **دراسة حول المادة الثانية من دستور دولة الكويت، وهل يؤدي تعديلها إلى فوضى تشريعية؟**. الكويت: مطبعة الفيصل، ١٩٩٤.
الباكر، عبد الرحمن. **من البحرين إلى المنفى «سانت هيلانه»**. بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥.
البحارنه، تقي محمد. **نادي العروبة وخمسون عاماً، ١٩٣٩ ـ ١٩٨٩**. المنامة: وزارة الإعلام، ١٩٩٠.
البحر، خليل وحنا الفاخوري. **تاريخ الفلسفة العربية**. ط ٢. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٢. ٢ ج.
بدر، أحمد [وآخرون]. **الصحافة الكويتية: دراسة توثيقية تحليلية تاريخية أرشيفية**. الكويت: مؤسسة الصباح، [د. ت.].
البدري، عبد العزيز. **الإسلام بين العلماء والحكام**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٦٦.
ـــــ . **حكم الإسلام في الاشتراكية**. بيروت: دار البشير، ١٩٦٢.
بدوي، عبد الرحمن. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**. القاهرة: مكتبة النهضة العربية، ١٩٥٤.
ـــــ . (نصوص ألّف بينها وترجمها عن الألمانية والإيطالية). **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**. ط ٤. بيروت: دار القلم؛ الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٨٠.

البراك، عبد الملك. **ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: دراسة خلال الرد على كتاب الدكتور البوطي «الجهاد في الإسلام»**. عمّان: للإعلام الإسلامي، ١٩٩٧.

البرغوثي، إياد. **الأسلمة والسياسة في الأراضي الفلسطينية المحتلة**. القدس: مركز الزهراء للدراسات والأبحاث، ١٩٩٠.

ـــــ . **الحركة الإسلامية الفلسطينية والنظام العالمي الجديد**. القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، ١٩٩٢.

ـــــ . **قضايا فكرية: الإسلام السياسي، الأسس الفكرية والأهداف العلمية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

برقوق، أمهند. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. تحرير علي خليفة الكواري. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠.

بركات، حليم. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦.

ـــــ . ـــــ . ط ٧. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

ـــــ . **المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٤.

بركات، محمد توفيق. **سيد قطب: خلاصة حياته، منهجه في الحركة، والنقد الموجه إليه**. بيروت: دار الدعوة، [١٩؟؟].

بري، نبيه. **العبور من الأوطان إلى الوطن: كلمات ومواقف، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٥**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٩٥. ٢ ج.

البزري، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار، ١٩٩٦.

ـــــ . **دنيا الدين والدولة: الإسلاميون والتباسات مشروعهم**. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٤.

البس، أحمد. **الإخوان المسلمون في ريف مصر**. تقديم جابر رزق. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٧.

البسام، خالد. **تلك الأيام حكايات وصور من بدايات البحرين**. المنامة: بانوراما الخليج، ١٩٨٦.

البسام، عبد الله بن عبد الرحمن. **علماء نجد خلال ستة قرون**. مكة: مطبعة النهضة الحديثة، ١٣٩٨هـ/ [١٩٧٧م].

بشاري، محمد. **العالم الإسلامي وتحديات ١١ سبتمبر ٢٠٠١: الواقع**. دمشق: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٦.

البشري، طارق. **الحركة السياسية في مصر، ١٩٤٥ ـ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد**. ط ٢. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٣.

ـــــ. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

ـــــ. **الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٥.

بشمي، إبراهيم. **الكويت الواقع والرؤى: فرز الأوراق الديمقراطية**. الشارقة: مطابع دار الخليج، ١٩٨٢.

بطرس، سمعان. **العلاقات السياسية الدولية في القرن العشرين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٨٠.

البغدادي، أحمد. **حزب التحرير: دراسة في مفهوم الدولة الإسلامية**. الكويت: دار قرطاس، ١٩٩٤.

البغدادي، عبد القادر بن طاهر. **الفرق بين الفرقة وبيان الفرقة الناجية منهم**. بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٣.

بكري، علي حاج. **العقلية العربية بين الحربين، ١٩١٨ ـ ١٩٣٩**. دمشق: دار الرواد، ١٩٥٢.

بلحاج، علي. **تنبيه الغافلين وإعلام الحائرين، بأن إعادة الخلافة من أعظم واجبات هذا الدين**. بيروت: دار العقاب: [د. ت.]. (مجموعة رسائل الشيخ علي بلحاج؛ ٢)

ـــــ. **الدمغة القوية لنسف عقيدة الديمقراطية**. بيروت: دار العقاب، [د. ت.]. (مجموعة رسائل الشيخ علي بلحاج)

ـــــ. **فصل الكلام في مواجهة ظلم الحكام**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

بلقزيز، عبد الإله. **الإسلام والسياسة: دور الحركات الإسلامية في صوغ المجال السياسي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١.

ـــــ. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

البليهي، إبراهيم بن عبد الرحمن. **سيد قطب وتراثه الأدبي والفكري، ١٩٠٦ ـ ١٩٦٦**. الرياض: [د. ن.]، ١٩٧٢.

البنا، حسن. **أحاديث الجمعة**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٨.

ـــــ. **الإمام الشهيد حسن البنّا يتحدث إلى شباب العالم الإسلامي**. دمشق: دار القلم، ١٩٧٤.

ـــــ . **حديث الثلاثاء للإمام حسن البنا**. سجّلها وأعدّها عيسى عاشور. القاهرة: مكتبة القرآن، ١٩٨٥.

ـــــ . **الدين والسياسة**. بيروت: مكتبة حطين، ١٩٧٠.

ـــــ . **السلام في الإسلام**. بيروت: العصر الجديد، ١٩٧١.

ـــــ . **السلام في الإسلام وبحوث أخرى: مجموعة كتابات الإمام البنا**. ط ٤. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١.

ـــــ . **كلمات خالدة**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٧٢.

ـــــ . **مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: دار القلم، ١٩٧٩.

ـــــ . **مجموعة رسائل الشهيد**. بيروت: دار العلم، ١٩٨٤.

ـــــ . **مجموعة رسائل الشهيد حسن البنّا**. بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨٤.

ـــــ . **مذكرات الدعوة والداعية**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٧٩.

ـــــ . **نظرات في إصلاح النفس والمجتمع**. القاهرة: مكتبة الاعتصام، ١٩٦٩.

بني المرجة، موفق. **صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية**. الكويت: مؤسسة صقر للطباعة والنشر، ١٩٨٤.

بهلول، رجا. **حكم الله ـ حكم الشعب: حول العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية**. عمّان: دار الشروق، ٢٠٠٠.

البهنساوي، سالم. **سيد قطب بين العاطفة والموضوعية**. الإسكندرية: الإسكندرية للنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

البهي، محمد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار**. القاهرة: دار الفكر، ١٩٧١.

ـــــ . **الإسلام واتجاه المرأة المسلمة المعاصرة**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨١.

بورجا، فرانسوا. **الإسلام السياسي صوت الجنوب (قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال أفريقيا)**. ترجمة لورين زكري. القاهرة: دار العالم الثالث، بالتعاون مع البعثة الفرنسية للأبحاث والتعاون قسم الترجمة، ١٩٩٢.

ـــــ . **الإسلام السياسي في زمن القاعدة: إعادة أسلمة، راديكالية**. ترجمة سحر سعيد. بيروت؛ دمشق: شركة قدمس للنشر، ٢٠٠٦.

البوطي، محمد سعيد رمضان. **باطن الإثم: الخطر الأكبر في حياة المسلمين**. دمشق: مكتبة الفارابي، [د. ت.].

ـــــ . **الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه؟**. دمشق؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥.

ـــــ . **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**. دار الفكر: دمشق، ١٩٨٨م.

ـــــ . **منهج العودة إلى الإسلام: رسم لمنهاج وحل لمشكلات**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

بوهاما، عبد الرحيم. **الإسلام الحركي: بحث في أدبيات الأحزاب والحركات الإسلامية.** بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦.

البويكري، عبد الجبار. **النهوض الإسلامي: دراسة للحركة الإسلامية التونسية ومحنتها الحالية.** بيروت: دار العقاب، ١٩٩٤.

بيان حزب التحرير في تفنيد خطاب دالاس والبيان البريطاني عن قضية فلسطين. القدس: حزب التحرير، ١٩٥٥.

بيضون، أحمد [وآخرون]. **العرب والعالم بعد ١١ أيلول/سبتمبر.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٣)

بيومي، زكريا سليمان. **الإخوان المسلمون بين عبد الناصر والسادات من المنشية إلى المنصة، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١.** القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٧.

ــــــ . **الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية.** القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩.

البيومي غانم، إبراهيم. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا.** القاهرة: دار النشر والتوزيع الإسلامية، ١٩٩٢.

تاكيه، راي وغفوسديف نيكولاس. **نشوء الإسلام السياسي الراديكالي وانهياره.** ترجمة حسان بستاني. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥.

التبريزي، أعلى الغروي. **التنقيح في شرح العروة الوثقى.** تقرير السيد أبو القاسم الخوئي. قمّ: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، [د. ت.].

الترابي، حسن. **الاتجاه الإسلامي يقدم المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع.** جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ــــــ . **الإيمان أثره في حياة الإنسان.** جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ــــــ . **تجديد أصول الفقه الإسلامي.** جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٤.

ــــــ . **تجديد الفكر الإسلامي.** ط ٢. جدّة: الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٩٨٧.

ــــــ . **الحركة الإسلامية في السودان.** الكويت: دار القلم، ١٩٨٨. (آفاق الغد؛ ٨)

ــــــ . **الحركة الإسلامية في السودان: التطور والكسب والمنهج.** الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٨٩.

ــــــ . **السياسة والحكم: النظم السلطانية بين الأصول وسنن الواقع.** لندن: دار الساقي، ٢٠٠٣.

ــــــ . **الشورى والديمقراطية.** الخرطوم: دار الفكر، [د. ت.].

ــــــ . **الصلاة عماد الدين.** بيروت: دار القلم، ١٩٧١.

ـــــ . **فقه المرحلة والانتقال من المبادئ إلى البرامج**. الدوحة: [د. ن.]، ١٤٠٨هـ/[١٩٨٧م]. (كتاب الأمة)

ـــــ . **قضايا الحرية والوحدة: الشورى والديموقراطية، الدين والفن**. جدّة: الدار السعودية، ١٩٨٧.

ـــــ . **منهجية الفقه والتشريع الإسلامي**. الخرطوم: دار اقرأ، [د. ت.].

ـــــ . **نظرات في الفقه السياسي**. [د. م.]: الشركة العالمية لخدمات الإعلام، [د. ت.].

ـــــ . [وآخرون]. **الإسلاميون والمسألة السياسية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٢٦)

ـــــ . [وآخرون]. **حوارات في الإسلام: الديموقراطية، الدولة، الغرب**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٥.

تسبيذن، آرنست. **الفكر المتشدد في الإسلام في عيون غربية**. ترجمة ثابت عبد. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨. (دراسات سويسرية)

تقرير الحالة الدينية في مصر، ١٩٩٥. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٩٦.

التلمساني، عمر. **أيام مع السادات**. القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٨٤.

ـــــ . **ذكريات لا مذكرات**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، [د. ت.].

التميمي، عبد المالك خلف. **التبشير في منطقة الخليج العربي: دراسة في التاريخ الاجتماعي والسياسي**. الكويت: كاظمة للترجمة والنشر، ١٩٨٢.

التوبة، غازي، **الفكر الإسلامي المعاصر**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٦٩.

التويجري، حمود بن عبد الله بن حمود. **القول البليغ في التحذير من جماعة التبليغ**. ط ٢. الرياض: دار الصميعي للنشر والتوزيع، ١٩٩٧.

الشبيتات، قاسم. **الإخوان المسلمون في الأردن، ١٩٤٥ ـ ١٩٩٧**. بيروت: دار كنوز المعرفة، ٢٠٠٩.

جاب الله، عبد الله. **نظرات في منهج القوة في التغيير**. الجزائر: مطبوعات دار النورس للطباعة، ٢٠٠٤.

جابر، حسن بن محمد بن علي. **الطريق إلى جماعة المسلمين**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٧.

جابر، محمود. **ماذا يريد الإخوان المسلمون في مصر؟**. القاهرة: المؤلف، ٢٠٠٥.

الجابري، علي حسين. **الفكر السلفي عند الشيعة الثنا عشرية**. بيروت: منشورات عويدات، ١٩٧٧.

الجابري، محمد عابد. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢.

ـــــ [وآخرون]. **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي: حوارات فكرية**. حاورهم عبد الإله بلقزيز. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢. (سلسلة حوارات المستقبل العربي؛ ١)

الجاسم، نجاة عبد القادر. **التطور السياسي والاقتصادي للكويت بين الحربين ١٩١٨ - ١٩٣٩**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٣.

جبارة، عبد المنعم سليم. **الإخوان المسلمون وأزمة الخليج**. القاهرة: دار التوزيع الإسلامية، ١٩٩٢.

الجبوري، عبد الجبار حسن، **الأحزاب والجمعيات السياسية في القطر العراقي، ١٩٠٨ - ١٩٥٨**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٧.

الجحمي، سعيد علي عبيد. **تنظيم القاعدة: النشأة، الخلفية الفكرية، الامتداد «اليمن نموذجاً»**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٨.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**. ط ٣. عمّان: دار الشروق، ١٩٨٨.

ـــــ . **رياح العصر: قضايا مركزية وحوارات كاشفة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

ـــــ . **معنى السلفية في الماضي والحاضر**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.

ـــــ . **نظرية التراث**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٨٥.

الجرجاني، علي بن محمد. **كتاب التعريفات**. بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٠.

الجزائري، عبد المالك رمضاني. **مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية**. ط ٢. المدينة المنورة: دار أهل الحديث، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م.

الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي. **دراسة في فكرية: باب الاجتهاد**. مراجعة وتقديم زهير كبي. بيروت: دار المنتخب، ١٩٩٣.

جعفر، هشام أحمد عوض. **الأبعاد السياسية لمفهوم الحاكمية: رؤية معرفية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٤)

جعيط، هشام. **الفتنة: جدلية الدين والسياسة في الإسلام المبكر**. ترجمة خليل أحمد خليل. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٣.

جلبي، خالص. **في النقد الذاتي: ضرورة النقد الذاتي للحركة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥.

الجماعة الإسلامية: **رياح من الداخل**. القاهرة: دار المحروسة، ٢٠٠٥.

الجماعة الإسلامية. **بطاقة تعارف: من نحن وماذا نريد؟**. القاهرة: الجماعة الإسلامية، [د. ت.].

الجمري، عبد الأمير. **دعاة حق وسلام**. البحرين: حركة أحرار البحرين، ١٩٩٦.

جمعة، أمين. **قضية الإرهاب: الرؤية والعلاج**. تقديم مصطفى مشهور. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٨.

جمعة، محمد كمال. **انتشار دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب خارج الجزيرة العربية**. ط ٢. الرياض: مطبوعات دار الملك عبد العزيز، ١٩٨١.

الجندي، أنور. **الإخوان المسلمون في ميزان الحق**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٤٦. (سلسلة رسائل تاريخ الفكرة الإسلامية)

ـــــ. **حسن البنا: الداعية الإمام والمجدد والشهيد**. بيروت: دار القلم، ١٩٧٨.

ـــــ. **قضايا العصر ومشكلات الفكر تحت ضوء الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

جنينة، نعمة الله. **تنظيم الجهاد: هل هو البديل الإسلامي في مصر؟**. القاهرة: دار الحرية، ١٩٨٨.

الجهني، مانع بن حماد (مشرف). **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**. ط ٤. الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/[١٩٩٩م].

الجواهري، يسري. **دول الخليج العربي والمشرق الإسلامي**. الإسكندرية: مكتبة الإشعاع للطباعة والنشر، ١٩٩٢.

الجوجري، عادل. **الحزب الإسلامي**. القاهرة: المركز العربي للصحافة والنشر (مجد)، ١٩٩٣.

الجورشي، صلاح الدين [وآخرون]. **المقدمة النظرية للإسلاميين التقدميين**. تونس: دار البراق للنشر، ١٩٨٩.

جوهر، سامي. **الموتى يتكلمون**. ط ٢. القاهرة: المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر، ١٩٧٧.

الجوهري، محمود محمد ومحمد عبد الحكيم خيال. **الأخوات المسلمات وبناء الأسرة القرآنية**. ط ٣. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠.

الحاج، جابر. **الفراعنة الصغار في هيلتون الناصرية**. القاهرة: دارالاعتصام، ١٩٧٧.

حافظ، أسامة إبراهيم، وعبد الماجد محمد عاصم. **تسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من أخطاء**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

ـــــ وـــــ . **حرمة الغُلوّ في الدين وتكفير المسلمين**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

ـــــ وـــــ . **مبادرة وقف العنف: رؤية واقعية.. ونظرة شرعية**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

ـــــ وـــــ . **النصح والتبيين في تصحيح مفاهيم المحتسبين**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤. (سلسلة تصحيح المفاهيم)

الحامدي، خليل أحمد. **عرض موجز للحركة الإسلامية في باكستان، في نحو ثورة سلمية**. ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية. بيروت؛ لاهور، باكستان: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٦٨.

الحامدي، محمد الهاشمي. **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس**. ط٢. الكويت: دار القلم، ١٩٩٠م.

ـــــ . **حرب الخليج: وثائق إسلامية**. الدار البيضاء: جمعية الجماعة الإسلامية، ١٩٩١. (منشورات جمعية الجماعة الإسلامية؛ ٥).

ـــــ . **الحركات الإسلامية في لبنان**. بيروت: [د. ن.، د. ت.].

الحبشي، شيخ عبد الله. **صريح البيان**. بيروت: قسم الأبحاث والدراسات، جمعية المشاريع الخيرية الإسلامية، ١٩٩٠.

الحبشي، عبد الله الهرري. **الغارة الإيمانية في رد مفاسد التحريرية**. ط ٢. بيروت: دار المشاريع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الحبيب، رفيق. **الإحياء الديني: ملف اجتماعي للتيارات المسيحية والإسلامية في مصر**. القاهرة: الدار العربية للطباعة والنشر، ١٩٩١.

ـــــ (مقدّم). **أوراق حزب الوسط**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٦.

حبيب، كمال. **تحولات الحركة الإسلامية والاستراتيجية الأمريكية**. القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٦.

الحبيب، ماجد. **تعاليم على طريق الثورة**. المنامة: الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين، ١٩٨٢.

حداد، أمير. **مجموعة الطليعة: مبادئ ـ مواقف ـ دعوات**. الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٥.

الحركة الإسلامية ومواجهة التسوية. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية، ١٩٩٥.

الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ١٩٣٨ ـ ٢٠٠٢. بيروت: دار الكنوز الأدبية، ٢٠٠٤.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩. (مكتبة المستقبلات العربية البديلة. الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية)

الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي في العالم العربي. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ٢٠٠٢.

الحروب، خالد. **حماس: الفكر والممارسة والسياسة**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٦.

حزب التحرير. **أجهزة دولة الخلافة في الحكم والإدارة**. [د. م.]: حزب التحرير، ٢٠٠٥.

ـــــ. **تقي الدين النبهاني**. ط ٦. منشورات حزب التحرير الإسلامي، ٢٠٠٢.

ـــــ. **مفاهيم سياسية لحزب التحرير**. ط ٤. [د. م.]: حزب التحرير، ٢٠٠٥.

ـــــ. **منهج حزب التحرير في التغيير**. [د. م.]: حزب التحرير، ١٩٨٩.

حزب الدعوة. **بيان التفاهم**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٩.

ـــــ. **حديث الدعوة إلى جميع الناس في الإقليم العراقي**. بغداد: [د. ن.]، ١٩٧٩.

حسن، أحمد حسين. **الجماعات السياسية الإسلامية والمجتمع المدني: دراسة في إستراتيجية بناء النفوذ السياسي والاجتماعي والتغلغل الفكري**. تقديم السيد يسين. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٠.

ـــــ. **الصعود السياسي الإسلامي داخل النقابات المهنية: دراسة ميدانية لنقابة المهندسين المصرية**. تقديم محمود عودة. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠٠.

حسن، حسين جمعة. **الثمر الداني: ترجمة مختصرة عن حياة العلامة ناصر الدين الألباني**. الرياض: دار الدليقان للنشر والتوزيع، ٢٠٠١.

الحسن، حمزة. **الشيعة في المملكة العربية السعودية**. لندن: مؤسسة البقيع لإحياء التراث، ١٩٩٣. ٢ ج.

الحسن، محمد. **المذاهب والأفكار المعاصرة في التطور الإسلامي**. الدوحة: دار الثقافة، ١٩٨٦.

حسن، محمود عبد الكريم. **التغيير حتمية الدولة الإسلامية**. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٤.

حسن، مكي محمد أحمد. **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤م ـ ١٩٦٩م**. الخرطوم: دار الفكر للطباعة، [د. ت.].

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥**. الخرطوم: بيت المعرفة للإنتاج، ١٩٩٠.

الحسني، حسين قاري. **الحركة الإصلاحية للشيخ محمد بن عبد الوهاب**. المنامة: [د. ن.]، ١٤٢٥هـ/[٢٠٠٤م].

حسين، أحمد. **الحركة الإسلامية واليسار في البحرين لنصحح مسيرة الحوار**. لندن: الصفا للنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

حسين، عبد العزيز. **محاضرات عن المجتمع العربي بالكويت**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٠.

حسين، مجدي أحمد. **سنن التغيير في السيرة النبوية وتطبيق على الحركات الإسلامية المعاصرة**. القاهرة: المركز العربي للدراسات، ٢٠٠٩.

الحسيني، اسحق موسى. **الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة**. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٢.

الحسيني، عبد الرازق. **الثورة العراقية الكبرى**.

الحسيني، محمد. **محمد باقر الصدر: حياة حافلة فكر خلاق**. بيروت: دار السلام، ٢٠١٠.

الحفني، عبد المنعم. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية**. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٣.

حلمي، مصطفى. **السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية**. القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٣.

حماد، مجدي [وآخرون]. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: دراسات في الفكر والممارسة**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٤)

الحمداني، طالب. **النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر**. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، ٢٠١٠.

حمودة، حسين محمد أحمد. **أسرار حركة الضباط الأحرار والإخوان المسلمون**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٥.

حمودة، عادل. **اغتيال رئيس**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٨.

ـــــ. **سيد قطب: من القرية إلى المشنقة**. القاهرة: دار الخيال، ١٩٩٦.

ـــــ. **قنابل ومصاحف: قصة تنظيم الجهاد**. ط ٣. القاهرة: دار سينا للنشر، ١٩٨٥.

حميد الله، محمد. **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة**. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١.

حنفي، حسن. **الحركات الإسلامية في مصر**. بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦.

ـــــ. **الدين والثروة في مصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١: الحركات الدينية المعاصرة، الأصولية الإسلامية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

ـــــ. **اليمين واليسار في الفكر الديني**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٦.

الحنفي، عبد المنعم. **موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٩.

الحوالي، سفر. **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**. روزمالن، هولندا: دار الكلمة، ١٩٩٩.

ـــــ. **العلمانية**. القاهرة: دار الطيّب، ١٩٩٨.

ـــــ. **كشف الغمّة عن علماء الأمة**. لندن: دار الحكمة، ١٩٩١.

حوى، سعيد. **جند الله: ثقافة وأخلاق**. القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ١٩٧٧.

ـــــ. **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**. عمّان: دار الأرقم، [د. ت.].

ـــــ. ـــــ. ط ٢. عمّان: دار الأرقم، [١٩٨؟]. (في البناء)

ـــــ. **من أجل خطوة إلى الأمام على طريق الجهاد المبارك**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩.

ـــــ. **هذه تجربتي وهذه شهادتي**. الجزائر: مكتبة رحاب، [د. ت.].

الحوت، بيان نويهض. **الشيخ المجاهد عز الدين القسّام في تاريخ فلسطين**. بيروت: دار الاستقلال، ١٩٨٧.

حيدر، خليل علي. **أضواء على مذكرات حسن البنا**. الكويت: شركة كاظمة للنشر، ١٩٨٩.

ـــــ. **تيارات الصحوة الدينية**. الكويت: شركة كاظمة للنشر، ١٩٨٧.

ـــــ. **الحركات الإسلامية في الدول العربية**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٨.

الحيدري، محمد. **الإمام محمد باقر الصدر: معايشة من قريب**. القاهرة؛ بيروت: دار المحجة البيضاء، [د. ت.].

خالد، خالد محمد. **لو شهدت حوارهم.. لقلت**. القاهرة: دار المقطم للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح. **سيد قطب: الشهيد الحي**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٣.

ـــــ. **نظرية التصوير الفني عند سيد قطب**. عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٣. (دراسات حول سيد قطب وفكره؛ الكتاب ٢)

ـــــ. **سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد**. دمشق: دار القلم؛ بيروت: الدار الشامية، ١٩٩١.

الخالدي، محمود. **الديمقراطية الغربية في ضوء الشريعة الإسلامية**. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦. (سلسلة دراسات من أجل فهم صحيح الإسلام؛ ٩)

ـــــ. **معالم الخلافة في الفكر السياسي الإسلامي**. بيروت: دار الجيل؛ عمّان: مكتبة المحتسب، ١٩٨٤.

ـــــ. **نظام الشورى في الإسلام**. عمّان: مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٦.

ـــــ . **نقض النظام الديمقراطي**. بيروت: دار الجيل، ١٩٨٤ .

خامة يار، عباس. **إيران والإخوان المسلمون: دراسة عوامل الالتقاء والافتراق**. تعريب عبد الأمير الساعدي. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٧ .

خامنئي، علي. **الإمامة والدولة في الإسلام**. بيروت: دار الفرات، ١٩٩٠ .

الخرسان، صلاح. **حزب الدعوة الإسلامية: حقائق ووثائق: فصول عن تجربة الحركة الإسلامية في العراق خلال ٤٠ عاماً**. دمشق: المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٩ .

الخضرا، بشير محمد. **النمط النبوي الخليفي في القيادة السياسية العربية والديمقراطية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥ .

خلف الله، أحمد ربيع عبد الحميد. **الفكر التربوي وتطبيقاته لدى جماعة الإخوان المسلمين**. تقديم محمد سيف الدين فهمي. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤ .

الخميني، روح الله الموسوي. **الحكومة الإسلامية**. بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، [د. ت.].

الخنزيري، جهاد. **معالم مرجعية الإمام الشيرازي في القطيف**. بيروت: دار العلوم، ٢٠٠٢ .

الخيون، رشيد. **المشروطة والمستبدة**. بيروت؛ بغداد: معهد الدراسات الاستراتيجية، ٢٠٠٦ .

الدباس، حامد. **الحركات الإسلامية السياسية في الأردن: عرض موجز**. عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٥ .

الدجاني، أحمد صدقي [وآخرون]. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**. تحرير وتقديم سعد الدين إبراهيم. ط ٢ . عمّان: منتدى الفكر العربي، ١٩٩٧ . (سلسلة الحوارات العربية)

دحلان، أحمد. **الدرر السنية في الرد على الوهابية**، بيروت: المكتبة الثقافية، [د. ت.].

دراسات عن تاريخ الخليج العربي والجزيرة العربية. البصرة: جامعة البصرة، مركز دراسات الخليج العربي، ١٩٨٥ .

الدرديري، هانئ. **نظام الشورى الإسلامي مقارناً بالديمقراطية النيابية المعاصرة**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩١ .

الدرويش، قصي صالح (محاور). **راشد الغنوشي**. الدار البيضاء: منشورات الفرقان، ١٩٩٣ . (سلسلة الحوار؛ ١٠).

درويش، مديحة أحمد. **تاريخ الدولة السعودية حتى الربع الأول من القرن العشرين**. جدّة: دار الشروق، ١٩٨٠ .

الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٧.

دكمجيان، ريتشارد هرير. **الأصولية في العالم العربي**. ترجمة وتعليق عبد الوارث سعيد. ط ٣. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٢.

دليل الحركات الإسلامية في العالم. رئيس التحرير ضياء رشوان؛ المنسق محمد فايز فرحات. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ٢٠٠٥.

دوح، حسن. **٢٥ عاماً في جماعة الإخوان**. ط ٢. القاهرة: دار الاعتصام، [د. ت.].

ذياب، محمد حافظ. **الإسلاميون المستقلون: الهوية والسؤال**. القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات، ٢٠٠٢. (مختارات ميريت)

ـــــ. **سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨.

رائف، أحمد. **البوابة السوداء: التاريخ السري للمعتقل: [صفحات من تاريخ الإخوان المسلمين]**. ط ٢. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

الراسي، جورج. **الإسلام الجزائري من الأمير عبد القادر إلى أمراء الجماعات**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٧.

راشد، هادي. **حل مجلس الأمة والحركة الدستورية في الكويت**. الكويت: [د. ن]، ١٩٩٢.

الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد القزويني. **فتح العزيز**.

رايسنر، يوهانس. **الحركات الإسلامية في سورية: من الأربعينيات وحتى نهاية عهد الشيشكلي**. ترجمة محمد إبراهيم الأتاسي. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٥.

ربيع، حامد. **مستقبل الإسلام السياسي**. بغداد: معهد البحوث للدراسات العربية، ١٩٨٣.

ربيع، ماجدة. **الدور السياسي للأزهر، ١٩٥٢ ـ ١٩٨١**. القاهرة، جامعة القاهرة، مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٢.

الربيعو، تركي علي. **الحركات الإسلامية في منظور الخطاب العربي المعاصر**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

رجب، أحمد. **عبود الزمر: حوارات ووثائق**. القاهرة: مركز الحضارة الغربية للإعلام والنشر، ١٩٩٠.

رزق، جابر. **الأسرار الحقيقية لاغتيال الإمام حسن البنا**. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٤.

ـــــ. **الدولة والسياسة في فكر حسن البنّا**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٥. (نحو عقلية إسلامية واعية؛ ٣)

رسول، محمد رسول. **الإسلام السياسي في العراق الملكي**. دمشق: النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٨.

رشوان، ضياء (محرّر). **دليل الحركات الإسلامية في العالم: العدد الأول**. ط ٢. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، مؤسسة الأهرام، ٢٠٠٦.

الرشيد، عبد العزيز. **تاريخ الكويت**. بيروت: دار الحياة، ١٩٧١.

الرشيد، مضاوي. **مأزق الإصلاح في السعودية في القرن الواحد والعشرين**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٥.

رضا، محمد رشيد. **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**. القاهرة: مطبعة المنار، ١٣٥٠هـ/ ١٩٣١م.

ـــــ . **الخلافة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

ـــــ . **مختارات في مجلة المنار**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠.

رمضان، عبد العظيم محمد إبراهيم. **الإخوان المسلمين: التنظيم السري**. القاهرة: مؤسسة روز اليوسف، [د. ت.].

ـــــ . **الإخوان المسلمين والتنظيم السري: ملحق بالدراسة الحوار الطويل بين الداعية: صلاح شادي والمؤلف**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

ـــــ . **جماعات التكفير في مصر: الأصول التاريخية والفكرية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.

رميح، طلعت. **الوسط والإخوان: الوثائق والقصة الكاملة لأخطر صراع في التسعينات**. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٧.

الرهيمي، عبد الحليم. **تاريخ الحركات الإسلامية في العراق**. بيروت: الدار العالمية ١٩٨٠.

روا، أوليفيه. **تجربة الإسلام السياسي**. ترجمة نصير مروة. لندن: دار الساقي، ١٩٩٤.

ـــــ . **عولمة الإسلام**. ترجمة لارا معلوف. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٦.

رواجية، أحمد. **الإخوان والجامع: استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر**. تعريب خليل أحمد خليل. بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٣. (الدراسات الاجتماعية والسياسية)

الريسوني، أحمد. **الحركة الإسلامية المغربية: صعود أم أفول؟**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤. (ألوان مغربية)

ـــــ . **حكم الأغلبية في الإسلام: دراسة أصولية**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٤.

ريشار، يان. **الإسلام الشيعي: الإسلام الشيعي**. ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: دار عطية، ١٩٩٦.

الريمي، أبو عبد السلام حسن بن قاسم الحسني. **التحفة المهدية لمن سأل عن معنى السلفية**. القاهرة: دار الإمام أحمد، ٢٠٠٥.

الزحيلي، وهبة. **آثار الحرب في الفقه الإسلامي**. دمشق: منشورات دار الفكر، ١٩٦٢.

الزرقاوي، فؤاد حسين. **الجيل الثاني للقاعدة**. القاهرة: دار الخيال، ٢٠٠٥.

الزعنون، سليم محمد. **سياسة الاتحاد الأوروبي تجاه الحركات الإسلامية في المنطقة العربية: دراسة حالة حركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٧**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١١.

زكريا، فؤاد. **الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة**. ط ٢. القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦.

ــــــ. **الصحوة الإسلامية في ميزان العقل**. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

زكي، محمد شوقي. **الإخوان المسلمون والمجتمع المصري**. ط ٣. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٥٤.

زلّوم، عبد القديم. **الديمقراطية نظام كفر، يحرم أخذها أو تطبيقها أو الدعوة إليها**. بيروت: حزب التحرير، ١٩٩٠.

ــــــ. **كيف هدمت الخلافة**. ط ٣ مزيدة ومنقحة. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠.

ــــــ. نظام الحكم في الإسلام: **هذا الكتاب الموسع والمنقح مبني على كتاب نظام الحكم في الإسلام لمؤلفه روح الله الموسوي الخميني، الحكومة الإسلامية**. ط ٢. بيروت: دار الأضواء للنشر، ١٩٧٠.

الزمر، عبود. **منهج جماعة الجهاد الإسلامي**.

الزنداني، عبد المجيد عزيز. **طريق الإيمان**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

زهدي، كرم محمد [وآخرون]. **استراتيجية وتفجيرات القاعدة.. الأخطاء والأخطار**. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤.

زهمول، إبراهيم. **الإخوان المسلمون: أوراق تاريخية**. باريس: [د. ن.]، ١٩٨٥.

الزهيري، سمير بن أمين. **محدث العصر: محمد ناصر الدين الألباني**. الرياض: دار المغني للنشر والتوزيع، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

الزيات، منتصر. **أيمن الظواهري كما عرفته**. القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٢.

ــــــ. **الجماعات الإسلامية رؤية من الداخل**. القاهرة: دار مصر المحروسة، ٢٠٠٥.

ــــــ. **الطريق إلى القاعدة**. لندن: دار بلوتو للنشر، ٢٠٠٤.

زيدان، أحمد. **بن لادن بلا قناع: لقاءات حظرت نشرها طالبان**. بيروت: الشركة العالمية للكتاب، ٢٠٠٣.

زيدان، عبد الكريم. **أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار الرسالة، ١٩٩٨.

زين العابدين، محمد سرور. **أزمة أخلاق**، بيرمنغهام: دار الأرقم، ١٩٩٩.

سارة، فايز. **الحركة الإسلامية في المغرب العربي: نشأتها، تطورها، برامجها**. بيروت: منشورات مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٥.

ـــــ. **دراسات في الإسلام السياسي**. دمشق: دار مشرق مغرب ١٩٩٤.

الساعدي، أبو المنذر. **خطوط عريضة في منهج الجماعة الإسلامية المقاتلة**. ط ٣. [د. م.]: الجماعة الإسلامية، [د. ت.].

السباعي، مصطفى. **أزمتنا مع التاريخ**. بيروت: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

ـــــ. **الدين والدولة**. الرياض: دار الوراق للنشر والتوزيع، ١٩٩٨.

ـــــ. **المرأة بين الفقه والقانون**. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٦١.

السدحان، مصطفى. **الحركة الوهابية: قراءة نقدية تحليلية**. عمّان: مؤسسة الوراق للخدمات الحديثة، ١٩٩٨.

سرور، علي حسن. **العلاّمة فضل الله وتحدي الممنوع**. بيروت: الشركة العامة للخدمات الإنمائية، ١٩٩٢.

سرية، صالح. **رسالة الإيمان**. القاهرة: جامعة القاهرة ـ اتحاد دار العلوم، ١٩٧٧.

سعد، حسين. **الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥٢)

السعدون، جاسم. **مناخ الأزمة وأزمة المناخ**. الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٢.

السعدي، علي. **حزام النار**. بيروت: دار العارف للمطبوعات، ٢٠٠٩.

سعيد، أمين. **تاريخ الدولة السعودية**، الرياض: مطابع دار الهلال، [د. ت.].

سعيد، جودت. **اقرأ وربك الأكرم**. ط ٢. بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩٣.

ـــــ. **حتى يغيروا ما بأنفسهم**. ط ٦. دمشق: دار الفكر المعاصر، ١٩٨٤.

السعيد، رفعت. **الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد من التطرف**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩. (قضايا فكرية؛ ٨)

ـــــ. **حسن البنّا: مؤسس حركة «الإخوان المسلمين» متى... كيف... لماذا؟**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩.

ـــــ. ـــــ. ط ٥. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠.

سعيد، عبد الكريم قاسم. **الإخوان المسلمون والحركة الأصولية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٥.

السقاف، حسن بن علي. **السلفية الوهابية**. بيروت: دار الميزان، ٢٠٠٥.
ـــــ . **السلفية الوهابية: أفكارها الأساسية وجذورها التاريخية**. عمّان: دار الإمام النووي، ٢٠٠٢.
سلامة، غسان. **السياسة الخارجية السعودية منذ عام ١٩٤٥: دراسة في العلاقات الدولية**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠.
ـــــ . **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧.
السلمان، محمد عبد الله. **رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب**. الكويت: مكتبة العلا، ١٩٨٨.
سليمان، هاني الطعيمات. **الإباضية مذهب لا دين: دراسة تحليلية نقدية لنشأة الاباضية ولموقفهم المذهبي**. عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ٢٠٠٣.
سمارة، إحسان. **مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكرة الإسلامي**. ط ٢. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١.
السمّان، محمد عبد الله. **حسن البنا . الرجل والفكرة**. تونس: دار بوسلامة، ١٩٨٢.
السنهوري، عبد الرزاق أحمد. **فقه الخلافة، وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**. تحقيق توفيق محمد الشاوي ونادية عبد الرزاق السنهوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.
سهيل، علي تحسين. **ابن لادن العدو اللدود لأمريكا**. الموصل: مكتبة قرطبة، ٢٠٠٢.
السياني، عبد الله هاشم. **الإخوان المسلمون والسلفيون في اليمن: موقفهم من المذاهب الإسلامية، والعمل الحزبي والنيابي، ودور المرأة السياسي**. صنعاء: مركز الرائد للدراسات والبحوث، ٢٠٠٢.
السيد أحمد، رفعت. **الحركات الإسلامية في مصر وإيران**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٨٩.
ـــــ . **الحركات الإسلامية الراديكالية في مصر**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٨.
ـــــ . **تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات**. ط ٢ جديدة مزيدة ومرقّمة. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
ـــــ . **دماء في الكعبة**. ط ٣. لندن: دار الصفا، ١٩٨٧.
ـــــ . **الدين والدولة والثورة**. القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩.
ـــــ . **رسائل جهيمان العتيبي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.
ـــــ . **قرآن وسيف من الأفغان... إلى بن لادن: من ملفات الإسلام السياسي: دراسة موثقة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٢.
ـــــ . **لماذا قتلوا السادات: قضية تنظيم الجهاد: دراسة ووثائق في الفكر السياسي**. القاهرة: التوني للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

ـــــ . **النبي المسلح**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩١. ٢ ج.
ج ١: **الثائرون**.
ج ٢: **الرافضون**.
ـــــ . **وثائق تنظيمات الغضب الإسلامي في السبعينات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.
سيد الأهل، عبد العزيز. **داعية التوحيد محمد بن عبد الوهاب**. ط ٣. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٦. (أئمة الإسلام)
السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة: دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي**. ط ٢. بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٦.
ـــــ . **الجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في المجال السياسي العربي الإسلامي**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
ـــــ . **سياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات**. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.
ـــــ . **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت: دار الكتاب العربي، ٢٠٠٤.
ـــــ . **مفاهيم الجماعات في الإسلام: دراسة في السوسيولوجيا للاجتماع العربي الإسلامي**. بيروت: دار التنوير، ١٩٨٤.
السيسي، عباس. **حسن البنّا: مواقف في الدعوة والتربية**. ط ٢. الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨١.
ـــــ . **في قافلة الإخوان المسلمين**. ط ٢. الإسكندرية: دار الطباعة والنشر والصوتيات، ١٩٨٧.
السيف، أبو عمر. **السياسة الشرعية**، [د. م.]: دار الجبهة للنشر، [د. ت.].
سيف، توفيق. **ضد الاستبداد**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩.
سيل، باتريك. **الأسد: الصراع على الشرق الأوسط**. لندن: المؤسسة العربية للدراسات، ١٩٨٨.
السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **تاريخ الخلفاء**. تحقيق الشماعي الرفاعي والشيخ محمد العثماني. بيروت: دار القلم، ١٩٨٦.
شابري، لورانت وآني شابري. **سياسة وأقليات في الشرق الأدنى**. ترجمة ذوقان قرقوط. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١.
شاهين، محمد علي. **صحافة الصحوة الإسلامية في البلاد العربية**. عمّان: المكتبة الوطنية، ١٩٩٩.

الشاوي، توفيق [وآخرون]. **الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية أوراق في النقد الذاتي**. تحرير وتقديم عبد الله فهد النفيسي. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

الشايجي، عبد الرزاق. **فتاوى وكلمات في حكم المشاركة بالبرلمانات**. الكويت: دار التجديد للنشر والتوزيع، ١٩٩٦.

شبر، حسن. **تاريخ العراق السياسي المعاصر: حزب الدعوة الإسلامي**. بيروت: دار العارف للمطبوعات، ٢٠٠٩.

شرارة، وضاح. **دولة «حزب الله»: لبنان مجتمعاً إسلامياً**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٧.

شرح العقيدة الطحاوية. تحقيق ناصر الألباني. دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ١٩٨٤.

شرف الدين، نبيل. **أمراء ومواطنون: رصد لظاهرة الإسلام الحركي في خلال عقد التسعينات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

الشريف، عبد القادر بن عبد العزيز. **الجامع في طلب العلم الشريف**.

ـــــ. **العمدة في إعداد العدة**.

الشريف، كامل إسماعيل. **الإخوان المسلمون في حرب فلسطين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].

شفيق، منير. **الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر**. مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩١.

ـــــ. **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**. لندن: دار طه للنشر، ١٩٨٣.

الشقاقي، فتحي. **الأعمال الكاملة للشهيد الدكتور فتحي الشقاقي**. إعداد وتوثيق رفعت سيد أحمد. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٧.

شقرة، محمد إبراهيم. **لا دفاعاً عن السلفية بل دفاعاً عنها**.

شكر، عبد الغفار (مشرف). **الجمعيات الإسلامية الأهلية في مصر**. القاهرة: دار الأمين، ٢٠٠١.

شكري، غالي [وآخرون]. **العنف الأصولي: الإبداع من نوافذ جهنم**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥. (كتاب الناقد)

شلبي، رؤوف. **الشيخ حسن البنا ومدرسة الإخوان المسلمين**. القاهرة: دار الأنصار، ١٩٧٨.

شلش، علي. **الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٧.

ـــــ. **جمال الدين الأفغاني**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٧. (سلسلة الأعمال المجهولة)

شمس الدين، محمد مهدي. **فقه العنف المسلح في الإسلام**. بيروت: المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.

ـــــ. **في الاجتماع السياسي الإسلامي**. بيروت: المؤسسة الجامعية للنشر، ١٩٩٢.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. **رفع الأساطين في حكم الاتصال بالسلاطين**. دراسة وتحقيق حسن محمد الظاهر محمد. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد، ١٩٩٢.

الشيخ، ممدوح. **الجماعات الإسلامية المصرية المتشددة في أتون ١١ سبتمبر: مفارقات النشأة ومجازفات التحول**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٥.

الشيرازي، محمد الحسيني. **إلى حكومة ألف مليون مسلم**. قم: دار القرآن الحكيم، [د. ت.].

ـــــ. **السبيل إلى إنهاض المسلمين**. ط ٣. بيروت: دار المنهل، ١٩٩٢.

ـــــ. **هل سيبقى الصلح بين العرب وإسرائيل**. ط٢. بيروت: المستقبل للثقافة والإعلام، ١٩٩٨.

ـــــ. **هؤلاء اليهود**. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٤.

الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز. **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة**. [د. م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠.

صالح، سعد الدين. **الإخوان المسلمون إلى أين؟**. ط ٢. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٩.

صالح، محسن محمد. **التيار الإسلامي في فلسطين وأثره في حركة الجهاد، ١٩١٧ ـ ١٩٤٨**. الكويت: [د. ن.]، ١٩٨٨.

الصاوي، صلاح. **التعددية السياسية في الدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الإعلام الدولي، ١٩٩٣.

صبري، عبد الله علي. **الإسلاميون والديمقراطية في اليمن**. صنعاء: مركز عبادي للدراسات والنشر، ٢٠٠٠.

الصدر، محمد باقر. **الأسس المنطقية للاستقراء**.

ـــــ. **الإسلام يقود الحياة**.

ـــــ. **بحث حول الولاية**. ط ٥. بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ٢٠٠٣.

ـــــ. **رسالتنا**. قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤.

ـــــ. **فلسفتنا**. قم: دار الكتاب الإسلامي، ٢٠٠٤.

ـــــ. **المدرسة الإسلامية**. [د. م.]: المؤسسة الدولية للنشر والتوزيع، ١٤٢١هـ/[٢٠٠٠م].

الصوص، عدنان عبد الرحيم. **حزب التحرير الإسلامي التضليل السياسي**. [د. م.: د. ن.]، ٢٠٠٧.

صيام، شحاته. **العنف والخطاب الديني في مصر**. ط ٢. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٤.
ضريف، محمد. **الإسلام السياسي في الوطن العربي**. ط ٢. الرباط: منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، مطبعة المعارف الجديدة، ١٩٩٢.
الطائي، هاشم. **التيار الإسلامي في الخليج العربي: دراسة تاريخية، ١٩٤٥ ـ ١٩٩١**. بيروت: دار الانتشار العربي، ٢٠١٠.
الطلحة، زكي. **الإسلام السياسي في الأردن والديمقراطية**. عمّان: مركز أبحاث الأردن الجديد، ١٩٩٦.
الطويل، كميل. **القاعدة وأخواتها: قصة الجهاديين العرب**. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٧.
طويل، محمد. **برلمان الثورة**. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.]. ٢ ج.
الطيب، توفيق. **الحل الإسلامي ما بعد النكبتين**. ط ٣. بيروت: بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٠.
الظواهري، أيمن. **الحصاد المر: الإخوان المسلمون في ستين عاماً**. [د. م.]: مطبوعات جماعة الجهاد، [د. ت.].
ـــــ. **الحوار مع الطواغيت مقبرة الدعوة والدعاة: النشرة السابعة**. [د. م.]: جماعة اليهود، [د. ت.].
ـــــ. **الرد على شبهة خطيرة للشيخ الألباني بشأن السكوت عن الحكام المرتدين: النشرة الثامنة**. [د. م.]: مطبوعات جماعة الجهاد، ١٩٨٩.
ـــــ. (مشرف). **نصح الأمة باجتناب فتوى الشيخ ابن باز بجواز دخول مجلس الأمة: النشرة الخامسة**. ط ٢. [د. م.]: جماعة الجهاد، ١٩٩١.
العامر، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في الجزيرة العربية**. لندن: منظمة الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.
عامر، عصام. **مواجهات حول الإسلام السياسي.. وظاهرة العنف والإرهاب**. تقديم ودراسة محمد عصفور. القاهرة: خلود للنشر، ١٩٩٥.
العاني، مصطفى. **دول الخليج: التقارير المقدمة إلى لجان مكافحة الإرهاب ـ مجلس الأمن الدولي**. دبي: مركز الخليج للدراسات والأبحاث، ٢٠٠٦.
عباس، محمد. **بل هي حرب على الإسلام: الحرب العالمية الثالثة ـ بدأت، إمبراطورية الشيطان ـ من دخل جنتها هلك ومن دخل نارها نجا**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٦.
العباسي، محمد. **السلطة والحركة الإسلامية في الجزائر: أخطاء وخطايا**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢.

عبد الله، أنور. **خصائص وصفات المجتمع الوهابي**. باريس: مكتبة الشرق، ٢٠٠٥.

عبد الله، بن المبارك. **كتاب الجهاد**. تحقيق نزيه حماد. بيروت: دار النور، ١٩٧١.

عبد الله، ثناء فؤاد. **آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧.

عبد الله، عبد الحكيم حسن محمد. **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام: دراسة مقارنة**. القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٤.

عبد الباقي، مصباح. **المدارس الدينية في باكستان**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٩.

عبد الحافظ، عادل فتحي ثابت. **الفكر السياسي الإسلامي**. القاهرة: دار الجامعة الجديدة للنشر، ٢٠٠٢.

عبد الحليم، محمود. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ: رؤية من الداخل**. الإسكندرية: دار الدعوة، [د. ت.].

ـــــ. **المسلمون والعمل السياسي**. الكويت: الدار السلفية، ١٩٨٦.

عبد الخالق، فريد. **الإخوان المسلمون: أحداث صنعت التاريخ**. القاهرة: دار الدعوة، ١٩٨٥. ٣ ج.

عبد الرازق، أحمد محمد جاد. **فلسفة المشروع الحضاري: بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م. ٢ ج. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٦)

عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**. دراسة ووثائق محمد عمارة. بيروت: العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

عبد الرحمن، عمر. **كلمة حق (مرافعة الدكتور عمر عبد الرحمن في قضية الجهاد)**. [د. م.]: دار الاعتصام، [د. ت.].

ـــــ. (مشرف). **ميثاق العمل الإسلامي: المعالم الشرعية والفكرية للجماعة الإسلامية (١)**. إعداد ناجح إبراهيم، عاصم عبد الماجد وعصام الدين دربالة. القاهرة: الجماعة الإسلامية، ١٩٨٥.

عبد السلام، محمد. **ملامح التفكير العسكري عند ابن لادن**. دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠٠٧.

عبد السميع، عمرو. **الإسلاميون: حوارات حول المستقبل**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٢.

عبد الصاحب، أحمد. **منظمة العمل الإسلامي في العراق**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٤.

عبد العزيز، جمعة أمين. **أوراق من تاريخ الإخوان المسلمين: الكتاب الأول: ظروف النشأة وشخصية الإمام المؤسس**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٢.

عبد العزيز، عبد القادر. **العمدة في إعداد العدة**. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

عبد العزيز، فتحي. **الخميني الحل الإسلامي والبديل**. القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٧٩.

ــــــ. **المنهج: مقدمة حول مركزية فلسطين والمشروع الإسلامي المعاصر**. بيروت: بيت المقدس للصحافة والطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٩.

عبد الغني، سيد معيد. **حقيقة الولاء والبراء في معتقد أهل السنة**. بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٨.

عبد الفتاح، نبيل. **النص والرصاص: الإسلام السياسي والأقباط وأزمات الدولة الحديثة في مصر**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٧.

ــــــ. **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر: رؤية أولية للقضايا الأساسية**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٤.

ــــــ. **الوجه والقناع: الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع**. القاهرة: دار سشات للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥.

عبد الكريم، خليل. **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

عبد المجيد، محمد. **التمييز الطائفي في السعودية**. الأحساء: رابطة عموم الشيعة في السعودية، ١٩٩٥.

عبد الناصر، وليد محمود. **التيارات الإسلامية في مصر ومواقفها تجاه الخارج**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١.

عبيدات، محمد سال. **أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين**، مكتبة الرسالة الحديثة: عمان ١٩٨٩.

العبيدي، عوني جدوع. **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن وفلسطين من عام ١٩٤٥ ـ ١٩٧٠**. عمّان: صفحات تاريخية، ١٩٩١.

ــــــ. **جماعة الإخوان المسلمين وثورة الدستور اليمنية، ١٣٦٧ ـ ١٩٤٨**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٣.

ــــــ. **حزب التحرير الإسلامي: عرض تاريخي: دراسة عامة**. عمّان: دار اللواء للصحافة والنشر، ١٩٩٣.

العتيبي، جهيمان. **رسائل جهيمان العتيبي**. تحرير رفعت السيد أحمد. القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٤.

العتيقي، عبد الله. **تاريخ الحركة الإسلامية نشأتها وتطورها بدءاً من محمد بن عبد الوهاب إلى يومنا هذا**. الكويت: [د. ن.]، ١٩٩٩.

عثمان، محمد فتحي. **السلفية في المجتمعات المعاصرة**. القاهرة: دار آفاق الغد، ١٩٨٢.
عزام، عبد الله. **آيات الرحمن في جهاد الأفغان**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
عزام، عبد الرحمن. **الرسالة الخالدة**. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٦.
عزت، هبة رؤوف. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**. هرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥. (سلسلة الرسائل الجامعية؛ ١٨)
ـــــ. **الإسلام ومستقبل البشرية**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **جهاد شعب مسلم**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **الحق بالقافلة**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **حماس حركة المقاومة الإسلامية في فلسطين: الجذور التاريخية والميثاق**. بيشاور: مكتب خدمات المجاهدين، ١٩٨٩.
ـــــ. **الدفاع عن أراضي المسلمين أهم فروض الأعيان**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ يروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **ذكريات فلسطين**.
ـــــ. **عبر وبصائر للجهاد في العصر الحاضر**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **العقيدة وأثرها في بناء الجيل**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **في الجهاد: آداب وأحكام**. صنعاء: مكتبة الجيل الجديد؛ بيروت: دار ابن حزم، ١٩٩٠.
ـــــ. **القاعدة الصلبة**. [د. م.]: الجهاد، ١٩٨٨.
العسعس، إبراهيم. **السلف والسلفيون: رؤية من الداخل**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٩٤.
عشماوي، محمد سعيد. **الإسلام السياسي**. ط ٥. بيروت: دار الانتشار، ٢٠٠٤.
عطوان، عبد الباري. **القاعدة: التنظيم السري**. ط ٢. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٩.
عطية الله، لويس. **من بريدة إلى منهاتن: حوار سعودي ـ سلفي حول القاعدة وتفجيرات نيويورك**. لندن: دار الرياض، ٢٠٠٣.
العظمة، عزيز [وآخرون]. **العنف الأصولي: مواجهات السيف والقلم**. لندن: رياض الريس، ١٩٩٥. (كتاب الناقد)
العقيل، عبد الله. **من أعلام الحركة الإسلامية**. إعداد بدر محمد بدر. القاهرة: دار الطباعة والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠.

علاني، اعليه. **الحركات الإسلامية بالوطن العربي: تونس نموذجاً، ١٩٧٠ ـ ٢٠٠٧.** الرباط: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠٨.

علي، حيدر إبراهيم. **أزمة الإسلام السياسي: الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجاً.** القاهرة: دار النيل للنشر، ١٩٩١.

ـــــ. **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦.

علي، عبد الرحيم. **حلف الإرهاب: تنظيم القاعدة من عبد الله عزام إلى أيمن الظواهري، ١٩٧٩ ـ ٢٠٠٣.** القاهرة: مركز المحروسة، ٢٠٠٤.

العلي، ياسر لطفي. **أرض الله: التقسيم الإسلامي للمعمورة: دراسة فقهية مقارنة.** بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ٢٠٠٤.

العلياني، علي بن نفيع. **أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه.** الرياض: دار طيبة، ١٩٨٥.

عماد، عبد الغني. **إسلاميو لبنان: الوحدة والاختلاف على أرض المستحيل.** دبي: مركز المسبار للدراسات والبحوث، ٢٠١٢.

ـــــ. **حاكمية الله وسلطان الفقيه: قراءة في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٧.

ـــــ. **الحركات الإسلامية في لبنان: الدين والسياسة في مجتمع متنوع.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٦.

عمارة، محمد. **أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية.** بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٦.

ـــــ. **إحياء الخلافة الإسلامية حقيقة أم خيال.** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الإسلام والسلطة الدينية.** ط ٢. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ـــــ. **الإسلام والسياسة.** القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الأفغاني المفترى عليه.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٤.

ـــــ. **السلفية: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية.** تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

ـــــ. **نظرية الخلافة: موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ـ ١٠ ـ.** سوسة، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر، ١٩٩٤.

العوا، سلوى محمد. **الجماعة الإسلامية المسلحة في مصر، ١٩٧٤ ـ ٢٠٠٤.** القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٦.

العوا، محمد سليم. **الفقه الإسلامي في طريق التجديد.** بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٩٨.

ـــــ . **في النظام السياسي للدولة الإسلامية**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٩.

ـــــ . **للدين والوطن. . فصول في علاقة المسلمين بغير المسلمين**. القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٦.

عودة، عبد القادر. **الإسلام وأوضاعنا السياسية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤.

ـــــ . **الإسلام وأوضاعنا القانونية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٢.

ـــــ . **التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة دار العروبة، ١٩٥٩.

العوضي، هشام. **صراع على الشرعية: الإخوان المسلمون ومبارك ١٩٨٢ ـ ٢٠٠٧**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٧٤)

عياشي، أحميدة. **الإسلاميون الجزائريون بين السلطة والرصاص**. الجزائر: دار الحكمة، ١٩٩٢.

ـــــ . **الحركة الإسلامية في الجزائر: الجذور، الرموز، المسار**. ط ٢. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٩٣.

غارودي، روجيه. **الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها**. تعريب خليل أحمد خليل. باريس: دار عام ألفين، ١٩٩٢.

غانم، إبراهيم البيومي. **الفكر السياسي للإمام حسن البنا**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩٢. (سلسلة الدراسات الحضارية)

غرايبة، إبراهيم. **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن، ١٩٤٦ ـ ١٩٩٦**. عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات والنشر؛ دار سندباد للنشر، ١٩٧٧. (برامج دراسات الحركات والتجارب السياسية الإسلامية؛ ٣)

الغزالي، عبد الحميد (معدّ). **قراءة في فكر الإمام الشهيد الأستاذ حسن البنّا**. تجميع المركز الإسلامي للدراسات والبحوث. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٠.

غليس، أشواق أحمد مهدي. **التجديد في فكر الإمامة عند الزيدية في اليمن**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

الغنوشي، راشد. **حركة الاتجاه الإسلامي في تونس: بحوث في معالم الحركة مع تحليل ونقد ذاتي**. الكويت: دار القلم، ١٩٨٩.

ـــــ . **الحركة الإسلامية ومسألة التغيير**. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠٠.

ـــــ . **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

ـــــ . **حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي**. ط ٢ منقحة ومزيدة. هيرندن، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٣.

ـــــ . **محاور إسلامية**. تقديم محمد الهاشمي الحميدي. القاهرة: مطابع الزهراء، ١٩٨١.

ـــــ . **المرأة المسلمة في تونس: بين توجيهات القرآن وواقع المجتمع التونسي**. ط ٢. الكويت: دار القلم، ١٩٩٣.

ـــــ . **مقومات واستراتيجية الحركة الإسلامية**. نيويورك: [د. ن.، د. ت.]. (سلسلة نحو وعي إسلامي معاصر؛ الكتاب الثالث)

ـــــ . **من تجربة الحركة الإسلامية في تونس**. لندن: المركز المغاربي للبحوث والترجمة، ٢٠٠١.

ـــــ وحسن الترابي. **الحركة الإسلامية والتحديث**. الخرطوم: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨١.

الفاسي، علال [وآخرون]. **دروس في الحركة السلفية: المشرق والمغرب العربيين**. الدار البيضاء: عيون المقالات، ١٩٨٦.

الفالح، متروك. **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.

فخرو، منيرة. **المجتمع المدني والتحول الديمقراطي في البحرين**. القاهرة: مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية، ١٩٩٥.

فرج، أيمن. **ذكريات عربي أفغاني أبو جعفر المصري القندهاري**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٢.

فروخ، مازن. **ثوابت العمل الإسلامي عند الإمام الشهيد حسن البنّا**. بيروت: المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٦.

فضل الله، محمد حسين. **الإسلام ومنطق القوة**. بيروت: الدار الإسلامية، ١٩٨٦.

ـــــ . **الحركة الإسلامية: هموم وقضايا**. بيروت: دار الملاك، ١٩٩١.

ـــــ . **الخيار الآخر لحزب الله**. بيروت: دار الهادي، ١٩٩٤.

ـــــ . **المرجعية وحركة الواقع**. بيروت: دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

ـــــ . **مع الحكمة في خط الإسلام**. بيروت: مؤسسة الوفاء، ١٩٨٥.

ـــــ . **من أجل الإسلام**. بيروت: دار التعارف، ١٩٨٩.

فضل الله، مهدي. **الشورى: طبيعة الحاكمية في الإسلام**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٨٤.

ـــــ . **مع سيد قطب في فكره السياسي والديني**. ط ٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩.

فقه الحياة في حوار مع سماحة آية الله العظمى السيد محمد حسين فضل الله. أجرى الحوار أحمد أحمد وعادل القاضي. بيروت: مؤسسة العارف للمطبوعات، ١٩٧٧.

القاعدة في جزيرة العرب: المسار والمآل. القصيم: مركز رؤية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦.

القحطاني، فهد. **زلزال جهيمان في مكة**. لندن: منظمات الثورة الإسلامية في الجزيرة العربية، ١٩٨٧.

القرضاوي، يوسف. **الإخوان المسلمون: ٧٠ عاماً في الدعوة والتربية والجهاد**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١.

ـــــ. **الأمة الإسلامية: حقيقة أم وهم؟**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٠.

ـــــ. **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**. ط ١٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ. **الحل الإسلامي: فريضة وضرورة**. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧.

ـــــ. **الحلال والحرام في الإسلام**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩.

ـــــ. **الدين والسياسة**. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٧.

ـــــ. **الصحوة الإسلامية بين الجحود والتطرف**. الدوحة: مطبعة الدوحة الحديثة؛ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٢. (كتاب الأمة؛ ٢)

ـــــ. **غير المسلمين في المجتمع الإسلامي**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٤.

ـــــ. **المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣. (نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام؛ ٢)

ـــــ. **من هدى الإسلام: فتاوى معاصرة**. المنصورة: دار الوفاء، ١٩٩٣.

ـــــ. **نحن والغرب: أسئلة شائكة وأجوبة حاسمة**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦.

ـــــ. **واجب الشباب المسلم اليوم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢.

ـــــ. **تفسير آيات الربا**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

ـــــ. **تفسير سورة الشورى**. بيروت: دار الشروق، [د. ت.].

ـــــ. **ثلاث رسائل في الجهاد**. عمّان: دار عمار، ١٩٩١.

ـــــ. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**. القاهرة: عيسى الحلبي، [د. ت.].

ـــــ. **دراسات إسلامية**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧.

ـــــ. **السلام العالمي والإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠.

ـــــ. **الشهادة والاستشهاد في القرآن للشيخ سيد قطب**. القاهرة: مكتبة التراث الإسلامي، ١٩٩٤.

ـــــ. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠.

ـــــ. **فقه الدعوة: موضوعات في الدعوة والحركة**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٠.

ـــــ. **في التاريخ... فكرة ومنهاج**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧٥.

ـــــــ . **في ظلال القرآن**. بيروت: دار الشروق، [د. ت.].

ـــــــ . **لماذا أعدموني؟**. [د. م.]: الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، [د. ت.]. (كتاب الشرق الأوسط)

ـــــــ . **المستقبل لهذا الدين**. ط ٢. القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٦٥.

ـــــــ . **معالم في الطريق**. ط ٧. بيروت: دار الشروق، ١٩٩٠.

ـــــــ . **معركة الإسلام والرأسمالية**. ط ٢. القاهرة: دار الإخوان للصحافة والطباعة، ١٩٥٢.

ـــــــ . **مقومات التصور الإسلامي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٦.

ـــــــ . **نحو مجتمع إسلامي**. ط ٥. بيروت: دار الشروق، ١٩٨١.

ـــــــ . **هذا الدين**. ط ٤. القاهرة: مكتبة وهبة، [د. ت.].

قطب، محمد. **هل نحن مسلمون؟**. ط ٣. بيروت: دار الشروق، ١٩٩١.

ـــــــ . **جاهلية القرن العشرين**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠.

الكاتب، أحمد. **تجربة الثورة الإسلامية في العراق**. طهران: [د. ن.]، ١٩٨١.

ـــــــ . **تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**. لندن: دار الشورى للدراسات والإعلام، ١٩٩٧.

ـــــــ . **الفكر السياسي الوهابي قراءة تحليلية**. لندن: دار الشورى للدراسات والإعلام، ٢٠٠٣.

كاريه، أوليفيه. **في ظلال القرآن: رؤية استشراقية فرنسية**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٩٣.

كامل، ظاهر محمد. **الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث**. بيروت: دار السلام للطباعة والنشر، ١٩٩٣.

كريكار، فاتح. **الحلقة المفقودة بين بن لادن وصدام حسين**. لندن: الدار الأندلسية، ٢٠٠٤.

كساب، أكرم. **المنهج الدعوي عند القرضاوي**. القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٧.

كشك، محمد جلال. **خواطر عن الجهاد، والإنجيل، والأقليات**. ط ٦. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٣.

كشك، محمد جلال. **السعودية والحل الإسلامي: مصدر الشرعية للنظام السعودي**. ط ٤. القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٤.

كلارك، ريتشارد. **في مواجهة جميع الأعداء: من داخل حرب أمراء الإرهاب**. تعريب وليد شحادة. بيروت: شركة الحوار الثقافي، ٢٠٠٤.

كليمنصو، فرانسوا [وآخرون]. **الجماعات الإسلامية المسلحة**. ترجمة عبد الرحيم حُزَلْ. الدار البيضاء: أفريقيا للشرق، ٢٠٠٣.

الكواري، علي خليفة (محرر). **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي** لندن: دار الساقي، ٢٠٠٤.

ـــــ. **الحركات الإسلامية والديمقراطية: المواقف والمخاوف المتبادلة**. الكويت: دار قرطاس للنشر، ٢٠٠٠. (مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية)

كوثراني، وجيه. **الفقيه والسلطان: جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية ـ القاجارية والدولة العثمانية**. بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠١.

ـــــ. **مشروع النهوض العربي وأزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥.

الكوراني، علي. **طريقة حزب الله في العمل الإسلامي**. قم: مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٦هـ/[١٩٨٥م].

كيبل، جيل. **التطرف الديني في مصر الفرعون والنبي**. ترجمة أحمد خضر. بيروت: دار الكتاب الحديث؛ القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

ـــــ. **الجهاد: انتشار وانحسار الإسلام السياسي**. ترجمة نبيل سعد؛ مراجعة أنور مغيث. القاهرة: دار العلم الثالث، ٢٠٠٥.

ـــــ. **الفتنة، حروب في ديار المسلمين**. ترجمة نزار أورفلي. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠٤.

ـــــ. **النبي والفرعون**. ترجمة أحمد خضر. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨.

ـــــ. **يوم الله: الحركات الأصولية في الديانات الثلاث**. ترجمة نصير مروة. ليماسول، قبرص: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٢.

ـــــ ويان ريشار (معدّان). **المثقف والمناضل في الإسلام المعاصر**. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٤.

الكيلاني، موسى زيد (محرر). **الحركات الإسلامية في الأردن وفلسطين**. عمّان: دار البشير، ١٩٩٠.

ـــــ. ـــــ. ط ٢. عمّان: دار البشير؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٥.

اللحيدان، صالح بن سعد. **الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفع**. الرياض: دار اللواء، ١٩٨٠.

الداعور، محمد أحمد. **رد مفتريات حول حكم الربا وفوائد البنوك**. بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩١.

لورنس، بروس ب. **تحطيم الأسطورة: تخطي الإسلام للعنف**. تعريب غسان علم الدين. الرياض: مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤.

لويس، برنارد. **الغرب والشرق الأوسط**. ترجمة نبيل صبحي. القاهرة: دار المختار الإسلامي، [د. ت.].

ــــــ وإدوارد سعيد. **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية**. بيروت: دار الجيل، ١٩٩٤.

مارديني، زهير. **اللدودان: الوفد والإخوان**. بيروت: دار إقرأ، ١٩٨٤.

ماضي، منيب وسليمان موسى. **تاريخ الأردن في القرن العشرين**. عمّان: مكتبة المحتسب، ١٩٩١.

المالكي، أبو صهيب. **أقوال الأئمة الدعاة في بيان ردة من بدل الشريعة الحكام الطغاة**. بيروت: دار العقاب، ١٩٩٩.

مبروك، علي. **عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد**. القاهرة: مركز الإنماء الحضاري، ٢٠٠٤.

محفوظ، محمد. **الذين ظلموا: التنظيمات الإسلامية في مصر**. لندن: رياض الريس، ١٩٨٨.

محمود، محمد عبد اللطيف. **الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة**. المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر، ٢٠٠٠.

المدرسي، محمد تقي. **العمل الإسلامي: منطلقاته وأهدافه**. [د. م.]: المركز الثقافي الإسلامي، ١٤٠٥هـ/[١٩٨٤م]. ٢ ج.

ــــــ. **عن العراق والحركة الإسلامية**. حوارات ومقابلات أعدها توفيق الشيخ. لندن: الصفا للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

مدكور، محمد سلام. **جمال الدين الأفغاني باعث النهضة الفكرية في الشرق**. القاهرة: مطبعة الهواري، ١٩٣٧.

مدني، عباسي. **أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي**. الجزائر: مزين، ١٩٨٩.

مرتضى، العسكري. **جذور وخلفيات التحرك الإسلامي في مواجهة البعث العفلقي**. [د. م.]: لواء الصدر، ١٤٠٩هـ/[١٩٨٨م].

مرتضى، مطهري. **إيران والإسلام**. ترجمة محمد هادي اليوسفي. بيروت: دار البلاغة، ١٩٩١.

مزة، رأفت حمزة. **الحركات والقوى الإسلامية في المجتمع الفلسطيني في لبنان (النشأة ـ الأهداف ـ الإنجازات)**. بيروت: مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، ٢٠١٠.

مسعد، نيفين عبد المنعم ومحمد أحمد عبد العاطي. **السياسات الخارجية للحركات الإسلامية**. القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

المسعري، محمد. **الأدلة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية**. الرياض: دار الشريعة، ١٩٩٥.

مشهور، مصطفى. **تساؤلات على الطريق**. الجزائر: دار الإرشاد، ١٩٨٩.

ـــــ. **التيار الإسلامي ودوره في البناء**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٨٧.

ـــــ. **زاد على الطريق**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٣.

مصطفى، هالة. **الإسلام السياسي في مصر: من حركة الإصلاح إلى جماعات العنف**. ط ٢. القاهرة: مركز المحروسة للدراسات والبحوث والتدريب والنشر، ١٩٩٩.

ـــــ. **الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك**. القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٥.

المعايطة، سميح. **التجربة السياسية للحركة الإسلامية في الأردن: تقييم ورؤية مستقبلية**. عمّان: دار البشير ١٩٩٤.

مغنية، محمد جواد. **أصول الفقه في ثوبه الجديد**. بيروت: دار التيار الجديد، ١٩٨٨.

المقرئ، مصطفى. **ألف باء الحاكمية والإرجاء**. عمّان: دار البيارق، ١٩٩٩.

مكي، حسن. **حركة الإخوان المسلمين في السودان، ١٩٤٤ ـ ١٩٦٩م**. الخرطوم: معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٩٨٢. (سلسلة الكراسات غير الدورية؛ رقم ١٦)

ـــــ. **الحركة الإسلامية في السودان، ١٩٦٩ ـ ١٩٨٥م: تاريخها وخطابها السياسي**. الخرطوم: معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، بيت المعرفة للإنتاج الثقافي، ١٩٩٠.

مستقبل الأصولية في العالم العربي. بيروت: المركز العربي للمعلومات، ١٩٩٣.

ملكاوي، فتحي (محرّر). **العطاء الفكري للشيخ محمد الغزالي**. عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦.

المهدي، أمين. **الجزائر بين العسكريين والأصوليين**. القاهرة: الدار العربية، ١٩٩٢.

المؤمن، علي. **سنوات الجمر: مسيرة الحركة الإسلامية في العراق**. لندن: دار المسيرة، ١٩٩٣.

المودودي، أبو الأعلى. **صياغة موجزة لمشروع دستور إسلامي مقتبسة من رسائل الأستاذ أبي الأعلى المودودي**. دمشق: مكتبة الشباب المسلم، ١٩٥٧.

ـــــ. **تذكرة دعاة الإسلام**. ط ٣. بيروت؛ دمشق المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

ـــــ. **تفسير سورة الأحزاب**. تعريب أحمد درسي. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٣.

ـــــ . **الجهاد في الإسلام**. بيروت: دار نشر القرآن الكريم، ١٩٨٠.

ـــــ . **الجهاد في سبيل الله**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ . **حقوق أهل الذمة**. القاهرة: المختار الإسلامي، [د. ت.].

ـــــ . **الحكومة الإسلامية**. ترجمة أحمد إدريس. ط ٢. القاهرة: دار المختار الإسلامي، ١٩٨٠.

ـــــ . **الخلافة والملك**. تعريب أحمد إدريس. الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.

ـــــ . **الدين القيم**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

ـــــ . **مبادئ الإسلام**. بيروت؛ دمشق: المكتب الإسلامي، [د. ت.].

ـــــ . **المصطلحات الأربعة في القرآن (الإله، الرب، العبادة، الدين)**. تعريب محمد كاظم سباق. الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

ـــــ . **مفاهيم إسلامية حول الدين والدولة**. الكويت: دار القلم، ١٩٧٧.

ـــــ . **منهاج الانقلاب الإسلامي**. ط ٣. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨١.

ـــــ . **منهاج الانقلاب العسكري**. بيروت: مؤسسة الرسالة، [د. ت.].

ـــــ . **منهج الحياة الإسلامية**. القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ٢٠٠٦.

ـــــ . **نحن والحضارة الغربية**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ . **نظام الحياة في الإسلام**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣.

ـــــ . **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**. ترجمة جليل حسن الإصلاحي؛ مراجعة مسعود الندوي ومحمد عاصم حداد. لاهور: دار الفكر، ١٩٦٩.

ـــــ . **نحو ثورة سلمية**. ترجمة وإعداد دار العروبة للدعوة الإسلامية. لاهور، باكستان: [د. ن.]، ١٩٦٩.

مورو، محمد. **تنظيم الجهاد: جذوره وأسراره**. القاهرة: الشركة العربية الدولية للنشر، ١٩٩٠.

ـــــ . **جماعات العنف، ١٩٥٨ ـ ١٩٩٨م: من النشأة إلى مبادرة وقف العنف**. القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٩٨.

ـــــ . **الحركة الإسلامية في مصر من ١٩٢٨ إلى ١٩٩٣م: رؤية من قرب**. القاهرة: الدار المصرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤.

الموصللي، أحمد. **الأصولية الإسلامية: دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب (بحث مقارن لمبادئ الأصوليين والإصلاحيين)**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ــــــ . **الأصولية الإسلامية والنظام العالمي**. بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، ١٩٩٢.

ــــــ . **قراءة نظرية تأسيسية في الخطاب الإسلامي الأصولي: نظريات المعرفة والدولة والمجتمع**. بيروت: الناشر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٩٩٣.

ــــــ . **موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٥.

ــــــ . **نظام الحكم في الإسلام**. ط ٢. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

مولوي، فيصل. **دور الحواضر والحركات الإسلامية في الوحدة إسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة الإسلامية، ٢٠٠٤.

ميتشيل، ريشارد ب. **الإخوان المسلمون**. ترجمة عبد السلام رضوان ومنى أنيس. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٧٧.

النابلسي، شاكر. **بن لادن والعقل العربي: كيف فكر العرب بعد ١١ سبتمبر سنة ٢٠٠١م**. برلين: منشورات الجمل، ٢٠٠٧.

نافع، إبراهيم. **الفتنة الكبرى: عاصفة الخليج**. القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٢.

النبهاني، تقي الدين. **إنقاذ فلسطين**. دمشق: [د. ن.]، ١٩٥٠.

ــــــ . **التفكير**. بيروت: منشورات حزب التحرير، ١٩٧٣.

ــــــ . **التكتل الحزبي**. ط ٢. القدس: [د. ن.]، ١٩٥٣.

ــــــ . **التكتل الاجتماعي في الإسلام**. ط ٢. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٠.

ــــــ . **الدولة الإسلامية**. ط ٢. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

ــــــ . **الشخصية الإسلامية**. ط ٤. بيروت: دار الأمة، ١٩٩٤.

ــــــ . **النظام الاجتماعي في الإسلام**. بيروت: مطابع صادر ريحاني، ١٩٥٢.

ــــــ . **نظام الإسلام**. ط ٤. القدس: منشورات حزب التحرير، ١٩٥٣.

ــــــ . **نظام الحكم في الإسلام**. القدس: مطبعة الثريان، ١٩٥٢.

النجدي، أبو البراء. **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**. لندن: دار القاسم، ١٩٩٤.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني. **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**. ط ٣. الكويت: دار القلم، ١٩٧٨.

ــــــ . **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟**. ط ٨. بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٤.

ندوي، مسعود. **محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفترى عليه**. ترجمة وتعليق عبد العليم عبد العظيم البستوي. ط ٢. [د. م.]: إدارة الثقافة والنشر، ١٩٩٠.

النراقي، أحمد. **ولاية الفقيه**. بيروت: دار التعاون، ١٩٩٠.

نسيرة، هاني. **السلفية ومنطق الفرقة الناجية**. دبي: مركز المسبار للدرسات والبحوث، ٢٠٠٨. (كتاب الشهري؛ العدد ١٤)

ـــــ. **القاعدة والسلفية الجهادية: الروافد الفكرية وحدود المراجعات**. القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، ٢٠٠٨.

ـــــ. **قراءة في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال**. دبي: مركز المسبار للدرسات والبحوث، ٢٠٠٧. (كتاب الشهري؛ العدد ٥)

النفيسي، عبد الله فهد. **الحركة الإسلامية: ثغرات في الطريق**.

ـــــ. (محرّر). **الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٩.

ـــــ. **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**. ط ٢. بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٨٦.

النهماني، محمد رضا. **الشهيد الصدر، سنوات المحنة وأيام الحصار**. قم: المطبعة العلمية، ١٩٩٦.

نوراني، أ. ج. **الجهاد والإسلام: التحيز في مواجهة الواقع**. ترجمة رياض حسن. بيروت: دار الفارابي، ٢٠٠٧.

نور الدين، محمد. **تركيا في الزمن المتحول: قلق الهوية وصراع الخيارات**. بيروت: رياض الريس، ١٩٩٧.

ـــــ. **قبعة وعمامة**: مدخل إلى الحركات الإسلامية في تركيا. بيروت: دار النهار، ١٩٩٧.

نورثون، أ. ر. **أمل والشيعة**. ترجمة غسان الحاج عبد الله. بيروت: دار البلال، ١٩٨٨.

هاليداي، فريد. **الإسلام وخرافة المواجهة: الدين والسياسة في الشريعة**. ترجمة محمد مستجير. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧.

ـــــ. **الصراع السياسي في شبه الجزيرة العربية**. ترجمة حازم صاغية وسعيد محيو. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٥.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس**. تونس: بيرم للنشر، ١٩٨٥.

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة)

الهضيبي، حسن إسماعيل. **دعاة.. لا قضاة: أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله**. الكويت: الاتحاد الإسلامي، ١٩٨٥.

الهلالي، أبو أسامة سليم بن عيد. **الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة**. عمّان: الدار الأثرية، ٢٠٠٤.

الهلالي، سليم وزياد الدبيج. **الجماعات الإسلامية في الأردن في ضوء الكتاب والسنة**. ط ٢. [د. م.: د. ن.]، ١٩٨١.

هويدي، فهمي. **الإسلام والديمقراطية**. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر. ١٩٩٣.

ـــــ. **القرآن والسلطان: هموم إسلامية معاصرة**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨١.

هيكل، محمد حسنين. **خريف الغضب**. دمشق: دار طلاس، [د. ت.].

ـــــ. **مدافع آية الله: قصة إيران والثورة**. بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢.

هيكل، يوسف. **فلسطين قبل وبعد**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١.

الواعي، توفيق يوسف. **الفكر السياسي المعاصر عند الإخوان المسلمين: دراسة تحليلية ميدانية موثقة**. الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ٢٠٠١.

الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى بن محمد التلمساني. **أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر**. تحقيق حسين مؤنس. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٩٦.

ياسين، عبد الجواد. **السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

ـــــ. **مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

الياسيني، أيمن. **الدين والدولة في المملكة العربية السعودية**. ترجمة كمال اليازجي. بيروت: دار الساقي، ١٩٨٧.

يكن، فتحي. **أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي**. ط ١١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

ـــــ. **الإسلام يقود الحياة: لمحة فقهية**. قم: إصدار جهاد سازندكي، ١٣٩٩هـ/ [١٩٧٨م].

ـــــ. **حركات ومذاهب في ميزان الإسلام: الشيوعية، الرأسمالية، الماسونية، القومية السورية، القومية العربية**. ط ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢.

ـــــ. **فتحي الشقاقي شهيداً: سيف الجهاد المشرع رغم رصاص الموساد**. القاهرة: مركز يافا للدراسات والأبحاث، ١٩٩٦.

ـــــ. **ماذا يعني انتمائي للإسلام؟**. ط ١٧. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩١.

ـــــ. **مشكلات الدعوة والداعية**. الكويت: الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، ١٩٨٥.

ـــــ. **منهجية الشهيد حسن البنّا ومدارس الإخوان المسلمين**. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٨.

ـــــ (مشرف). **الموسوعة الحركية: تراجم إسلامية من القرن الرابع عشر الهجري**. إعداد وجمع وتحقيق مؤسسة البحوث والمشاريع الإسلامية. ط ٢ مزيدة ومنقحة. عمّان: دار البشير، ١٩٨٣. ٢ج.

ـــــ. **نحو حركة إسلامية عالمية واحدة**. ط ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣.

يوجه سوي، خير الدين. **تطور الفكر السياسي عند أهل السنة: فترة التكوين من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري**. عمّان: دار البشير للنشر والتوزيع، ١٩٩٣.

يوسف، السيد. **الإخوان المسلمون: هل هي صحوة إسلامية؟**. القاهرة: دار المحروسة، ١٩٩٤. (كتاب المحروسة)

يونس، شريف. **سيد قطب والأصولية الإسلامية**. القاهرة: دار طيبة، ١٩٩٥.

دوريات

بيكرنغ، توماس، جيمس شليزنغر وإيريك شوارتز. «عام على احتلال العراق (ملف): العراق بعد عام واحد.» **المستقبل العربي**: السنة ٢٦، العدد ٣٠٢، نيسان/ أبريل ٢٠٠٤.

رسائل جامعية، أطروحات

راضي، محمد محسن. «حزب التحرير: ثقافته ومنهجه في إقامة دولة الخلافة الإسلامية.» (رسالة الماجستير في أصول الدين، الجامعة الإسلامية، بغداد، ٢٠٠٦).

ندوات ومؤتمرات

أعمال ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر. البحرين: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٥.

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي. ط ٣. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abd-Allah, Umar F. *The Islamic Struggle in Syria*. Berkeley, CA: Mizan Press, 1983.

Abdel Nasser, Walid Mahmoud. *The Islamic Movement in Egypt: Perceptions of International Relations, 1967-1981*. London; New York: Kegan Paul International, 1994. (A Publication of the Graduate Institute of International Studies, Geneva)

Abraham, Antoine J. Khoumani and Islamic Fundamentalism. *Conrtributions of Islamic Sciences to Modern Civilization.* 2nd ed. [n. p.]: Cloverdale Library, 1989.

Abouzeid, Ola (ed). *Islamic Movements in a Changing World.* [Cairo]: University, Faculty of Economics and Political Sciences, Center for Political Research and Studies; [Bonn]: Friedrich Ebert Stiftung, 1995.

Akhtar, Karm B. and Ahmad H. Sakr. *Islamic Fundamentalism.* Cedar Rapids, IA: Igram Press, 1982.

Al Albani, Muhammad Nassiruddine (dir.). *Le Salafisme du mythe à la réalité.* Paris: Edition Al-Hadith, 2008.

Amr, Elshobaki. *Les Frères musulmans des origines à nos jours.* Paris: Broché, 2009.

Amghar, Samir (dir.). *Les Islamistes au défi du pouvoir, évolutions d'une idéologie.* Paris: Michalon, 2012.

_____ . *Le Salafisme d'aujourd'hui: Mouvements sectaires en occident.* Paris: Michalon, 2011.

Amin, Samir. *Monde Arabe: Le Printemps des peuples?.* Paris: Le Temps des cerises, 2011.

Avon, Dominique et Anaïs-Trissa Khatchadourian. *Le Hezbollah de la doctrine à l'action: Une histoire du «Parti de Dieu».* Paris: Broché, 2010.

Ayad, Christophe. *Géopolitique de l'ègypte.* Bruxelles: Complexe, 2002.

Al-Azmeh, Aziz. *Islam and Modernities.* London; New York: Verso, 1993. (Phronesis)

Bardot, Christian, Guillemette Crouzet et Fabien Perrier. *Moyen Orient et Maghreb.* Paris: Broché, 2010.

Bashier, Zakaria. *Islamic Movement in the Sudan: Issues and Challenges.* Leicester: Islamic Foundation, 1987.

Beau, Nicolas et Catherine Graciet. *Quand le Maroc sera islamiste.* Paris: Poche, 2007.

Behn, Wofgang. *Islamic Revolution or Revolution in Islam: A Selected Bibliography.* Berlin: Adiyok, 1980.

Beinin, Joel and Joe Stork (eds.). *Political Islam: Essays from Middle East Report.* Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Ben Elmostafa, Okacha et Farhad Khosrokhavar. *Les Mouvements islamiques au Maroc: Leurs modes d'action et d'organisation.* Paris: Broché, 2007.

Ben Mansour, Latifa. *Frères Musulmans, frères féroces: Voyages dans l'enfer du discours islamiste.* Paris: èditions Ramsay, 2002.

Benavides, Gustavo and M. W. Daly (eds.). *Religion and Political Power.* Albany, NY: State University of New York Press, 1989.

Berger, Morroe. *Islam in Egypt Today; Social and Political Aspects of Popular Religion.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1970. (Princeton Studies on the Near East)

Bernard, Cheryl and Zalmay Khalilzad. *«The Government of God»: Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press, 1984. (Modern Middle East Series; no. 15)

Bernard, Rougier. *Qu'est-ce que le salafisme?*. Paris: Broché, 2008.

Besson, Sylvain. *La Conquête de l'Occident: Le Projet secret des islamistes*. Paris: Broché, 2005.

Bonnefoy, laurent, Mermier Franck et Poirier Marine (dirs.). *Yémen: Le Tournant révolutionnaire*. Paris: Broché, 2012.

Brand, Laurie A. *Jordan's Inter-Arab Relations: The Political Economy of Alliance Making*. New York: Columbia University Press, 1994.

_____ . *Palestinians in the Arab World: Institution Building and the Search for State*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 1988.

Burgat, François. *L'Islamisme à l'heure d'Al-Qaïda*. Paris: Broché, 2005.

_____ . *L'Islamisme au Maghreb*. Paris: Karthala, 1988.

_____ and William Dowell. *The Islamic Movement in North Africa*. [Austin, TX]: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin, 1993. (Middle East Monograph Series)

Burke, Jason et Laurent Bury. *Al-Qaida: La véritable histoire de l'islam radical*. Paris: Broché, 2005.

Callies de Salies, Bruno. *Le Grand Maghreb contemporain: Entre régimes autoritaires et islamistes combattants*. Paris: Broché, 2010.

Caplan, Lionel (ed.). *Studies in Religious Fundamentalism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1987.

Carré, Olivier. *Le Nationalisme arabe*. Paris: Payot, 2004.

_____ et Gérard Michaud. *Les Frères musulmans (1928-1982)*. Paris: L'Harmattan, 2002. (Coll. Archives, Gallimard-Julliard 1983)

Charara, Walid et Frédéric Domont. *Le Hezbollah, un mouvement islamo-nationaliste*. Paris: Fayard, 2004.

Choudhury, G.W. *Islam and the Modern Muslim World*. London: Scorpion Pub., 1993.

Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism*. Boston, MA: Twayne Publishers, 1990. (Twayne's Themes in Right-wing Politics and Ideology Series; no. 2)

_____ . _____ . Revised ed. London; Washington, DC: Pinter, 1997. (Themes in Right-Wing Ideology and Politics Series)

Cohen, Amnon. *Political Parties in the West Bank under the Jordanian Regime, 1949-1967*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1982.

Cooper, John [et al.] (eds.) *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*. London: I. B. Tauris, 2000.

Corm, Georges. *L'Europe et l'Orient: De la balkanisation à la libanisation, histoire d'une modernité inaccomplie*. Paris: Poche, 2005.

Curtis, Michael (ed.). *Religion and Politics in the Middle East*. Boulder, CO: Westview Press, 1981. (Westview Special Studies on the Middle East)

Da Lage, Olivier. *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*. Paris: Broché, 2006.

Dahlan, Ahmed Hassan (ed.). *Politics, Administration and Development in Saudi Arabia*. Jeddah, Saudi Arabia: Dar Al-Shorouq, 1990.

Defay, Alexandre. *Géopolitique du Proche-Orient*. Paris: Poche, 2011.

Dekmejian, R. Hrair. *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracus, NY: Syracuse University Press, 1982.

DeLong-Bas, Natana. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press, 2004.

Deloire, Christophe et Christophe Dubois. *Les Islamistes sont déjà là: Enquête sur une guerre secrète*. Paris: Broché, 2004.

Del Valle, Alexandre. *Le Totalitarisme islamiste à l'assaut des démocraties*. Paris: Broché, 2002.

Dessouki, Ali E. Hillal (ed.). *In Islamic Resurgence in the Arab World*. New York: Praeger, 1982.

Diamond, Larry [et al.] (eds.) *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2003.

Domont, Frédéric et Walid Charara. *Le Hezbollah: Un mouvement islamo-nationaliste*. Paris: Broché, 2004.

Donohue, John J. and John L. Esposito (eds.). *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. New York: Oxford University Press, 1982.

Durand, Gwendal. *Organisation d'Al Qaida au Maghreb islamique réalité ou manipulations*. Paris: Broché, 2011.

Durrany, K. S. *Impact of Islamic Fundamentalism*. Bangalore: Published for the Christian Institue for the Study of Religion and Society by ISPCK, Delhi, 1993.

Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. Austin, TX: University of Texas Press, 1982. (Modern Middle East Series)

Esposito, John L. *The Iranian Revolution: Its Global Impact*. Miami, FL: Florida International University Press: Gainsville, FL: Orders, University Presses of Florida 1990.

_____ . *Islam: The Straight Path*. New York: Oxford University Press, 1994.

_____ .(ed.). *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*. Contributions from Hossein Askari [et al.]. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1980. (Contemporary Issues in the Middle East)

_____ . *Islam and Politics*. 3rd ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1991. (Contemporary Issues in the Middle East)

_____ . *The Islamic Threat: Myth or Reality?.* New York: Oxford University Press, 1992.

_____ . *Revolution: Its Global Impact.* Miami, FL: Florida International University Press, 1990.

_____ . *Voices of Resurgent Islam.* New York: Oxford University Press, 1983.

_____ and John O. Voll. *Islam and Democracy.* New York: Oxford University Press, 1996.

_____ and François Burgat (eds.). *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2003.

Filiu, Jean-Pierre. *Histoire de Gaza.* Paris: Fayard, 2012.

_____ . *La Révolution arabe: Dix leçons sur le soulèvement démocratique.* Paris: Fayard, 2011.

Finianos, Ghassan. *Islamistes, apologistes et libres penseurs.* Paris: Broché, 2006.

Fuller, Graham E. and Rend Rahim Francke. *The Arab Shi'a: The Forgotten Muslims.* New York: St. Martin's Press, 1999.

Gerges, Fawaz A. *America and Political Islam: Clash of Cultures or Clash of Interests?.* Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1999.

Gerami, Shahin. *Women and Fundamentalism: Islam and Christianity.* New York: Garland Pub. 1996. (Garland Reference Library of the Humanities; vol. 1516. Women's History and Culture; vol. 9)

Gilles Kepel et Jean-Pierre Milelli. *Al-Qaida dans le texte: Ecrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi.* Paris: Broché, 2005.

Gourévitch, Jean-Paul. *La Croisade islamiste: Pour en finir avec les idées re5ues.* Paris: Broché, 2011.

_____ [et. al]. *Stratégies Islamistes.* Paris: Broché, 2011.

Guazzone, Laura (ed.). *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.* Reading, Berkshire: Ithaca Press, 1995. (International Political of the Middle East Series; 3)

_____ . *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary Arab World.* London: Ithaca Press, 1996; Reading, MA: Garnet Publishing, 1996.

Guenad, Mohamed. *Sayyid Qutb: Itinéraire d'un théoricien de l'islamisme politique.* Paris: L'Harmattan, 2010.

Guenena, Nemat. *The Jihad: An Islamic Alternative in Egypt.* Cairo: American University in Cairo Press, 1986. (Cairo Papers on Social Science; v. 9, Monograph 2)

Guidère, Mathieu. *Le Printemps islamiste, Démocratie et charia*. Paris: Ellipses, 2012.

Hill, Enid (ed.). *Discourses in Contemporary Egypt: Politics and Social Issues*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999.

Hiro, Dilip. *Holy Wars: The Rise of Islamic Fundamentalism*. New York: Routledge, 1989.

Hourani, Albert. *A History of the Arab Peoples*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 1991.

Houtsma, M. Th. [et al.] (eds.). *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1960.

Hroub, Khaled. *Le Hamas*. Paris: Demopolis, 2008.

Hussain, Asaf. *Islamic Movements in Egypt, Pakistan and Iran: An Annotated Bibliography*. London: Mansell Pub, 1983.

Al-Husaini, Ishaq Musa. *The Moslem Brethren: The Greatest of Modern Islamic Movements*. Beirut: Khayat's, 1956.

Les Intellectuels et le pouvoir: Syrie, Egypte, Tunisie, Algérie. Le Caire: Centre d'ètudes et de Documentation èconomiques, Juridiques et Sociales (CEDEJ), 1986.

Inati, Shams (ed.). *Iraq: Its History, People, and Politics*. Amherst, NY: Humanity Books, 2003.

Josseran, Tancrède, Frédéric Pichon et Florian Louis. *Géopolitique du Moyen-Orient et de l'Afrique du Nord*. Paris: Broché, 2012.

Kepel, Gilles. *Jihad: Expansion et déclin de l'islamisme*. Paris: Gallimard, 2003.

_____ . *Le Prophète et le Pharaon*. Paris: Gallimard, 2012.

Jameela, Maryam. *A Manifesto of the Islamic Movement*. Lahore: Muhammed Yusuf Khan, 1969.

Johansen, Julian. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1996.

Kepel, Gilles. *Jihad: Expansion et decline de l'islamism*. Paris: Gallimard, 2000.

_____ . *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*: Translated from the French by Jon Rothschild. London: Saqi Books, 1985.

_____ . *Le Prophéte et le Pharaon: Les Mouvements islamistes dans L'Egypte contemporaine*. Préface de Bernard Lewis. Paris: La Découverte, 1984.

Kodmani-Darwish, Bassma, Loulouwa al-Rachid and May Chartouni-Dubarry (dirs). *Arab States and Islamism: Strategies of Re-legitimization*. Paris: Armand Colin; Institut Français des Relations Internationales; 1996. (Travaux et recherches de l'IFRI)

_____ . *Les Etats arabes face à la contestation islamiste*. Paris: Institut Français des relations internationales; Armand Colin, 1997. (Travaux et recherches de l'IFRI)

Kramer, Martin. *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*. New Brunswick: Transaction Publishers, 1996.

Laanatza, Marianne [et al.] (eds). *Egypt Under Pressure: A Contribution to the Understanding of Economic, Social, and Cultural Aspect of Egypt Today*. Uppsala: Scandinavian Institute of African Studies 1986.

Labat, Séverine. *Les Islamistes algériens*. Paris: Broché, 1995.

Labévière, Richard. *Les Dollars de la terreur: Les Etats-Unis et les islamistes*. Paris: Broché, 1999.

Lacroix, Stéphane. *Les Islamistes saoudiens: Une insurrection manquée*. Paris: Broché, 2010.

Lamchichi, Abderrahim. *Géopolitique de l'islamisme*. Paris: L'Harmattan, 2001.

_____ . *Islam, Islamisme et modernité*. Paris : L'Harmattan, 1994.

_____ . *L'Islamisme en question(s)*. Paris: L'Harmattan, 1998.

_____ . *L'Islamisme politique*. Paris: L'Harmattan, 2001.

Landau, Paul. *Le Sabre et le coran, Tariq Ramadan et les frères musulmans à la conquête de l'Europe*. Paris: èditions du Rocher, 2005.

Lapidus, Ira M. *Contemporary Islamic Movements in Historical Perspective*. Berkeley, CA: Institute of International Studies, University of California, 1983. (Policy Papers in International Affairs; no. 18).

Lavergne, Marc. *Emergence d'une Nouvelle Scene Politique Egypte an 2 de la Revolution*. Paris: L'Harmattan, 2012.

Leroy, Didier, Joseph Alagha et Firouzeh Nahavandi. *Hezbollah la Résilience islamique au Liban*. Paris: Broché, 2012.

Leverett, Flynt. *Inheriting Syria: Bashar's Trial by Fire*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2005.

Levy-Tadjine, Thierry. *Témoin au Liban avec le Hezbollah*. Paris: L'Harmattan, 2008.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press, 1996.

_____ . *Islam and the West*. New York: Oxford University Press, 1993.

_____ . *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. New ed. rev. and expanded. Chicago, IL: Open Court, 1993.

_____ . *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

_____ . *The Shaping of the Modern Middle East*. New York: Oxford University Press, 1994.

Martin, B. G. *Muslim Brotherhoods in Nineteenth Century Africa*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976. (African Studies Series; 18)

Maudoudi, Abul A. *The Islamic Movement: Dynamics of Values, Power, and Change*. Edited by Khurram Murad. Leicester, UK: Islamic Foundation, 1984.

_____. *The Moral Foundations of the Islamic Movement*. Lahore: Islamic Publications, 1978.

Mervin, Sabrina (dir). *Le Hezbollah: ètat des lieux*. Paris: Actes Sud, 2008.

_____. *Histoire de l'islam: Fondements et doctrines*. Paris: Editions Flammarion, 2000.

Mouline, Nabil. *Les Clercs de l'Islam: Autorité religieuse et pouvoir politique en Arabie Saoudite (XVIIIème-XXIème siècles)*. Paris: Broché, 2011.

Moussalli, Ahmad S. *Historical Dictionary of Islamic Fundamentalist Movements in the Arab World, Iran, and Turkey*. Lanham, MD: Scarecrow Press, 1999. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements; no. 23)

Nadvi, Syed Habibul Haq. *Islamic Fundamentalism: A Theology of Liberation and Renaissance*. Durban, South Africa: Academia, the Center for Islamic, Near and Middle Eastern Studies, Planning and Publication, 1995.

Nafi, Basheer M. *Rise and Decline of the Arab-Islamic Reform Movement*. Slough: Crescent Publications, 2000.

Nahavandi, Firouzeh et Collectif. *Mouvements islamistes et politique*. Paris: Broché, 2009.

O'Balance, Edgar. *Islamic Fundamentalist Terrorism, 1979-1995: The Iranian Connection*. Washington, DC: New York University Press, 1997.

Papi, Stéphane et Robert Charvin. *L'Influence juridique islamique au Maghreb: (Algérie, Libye, Maroc, Mauritanie, Tunisie)*. Paris: Broché, 2009.

Pederson, Lars. *Newer Islamic Movements in Western Europe*. Aldershot, Hampshire, UK: Ashgate, 1999. (Research in Migration and Ethnic Relations)

Pipes, Daniel. *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books, 1983.

_____ et Guy Millière. *Face à l'islam radical: Un regard plus profond sur le Proche-Orient et le péril islamiste*. Paris: Broché, 2012.

Piscatori, James (ed.). *Islam in the Political Process*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1983.

Razavi, Emmanuel. *Frères musulmans: Dans l'ombre d'Al Qaeda*. Paris: Editions Jean Cyrille Godefroy, 2005.

Redissi, Hamadi. *Le Pacte de nadjd ou comment l'Islam sectaire est devenu l'Islam*. Paris: Seuil, 2007.

Rouadjia, Ahmed. *Les Frères et la mosquée: Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Paris: Broché, 1990.

Rougier, Bernard (dir.). *Qu'est-ce que le salafisme?*. Paris: Presses Universitaires de France, 2008.

_____. *L'Oumma en fragments: L'enjeu de l'islam sunnite au Levant*. Paris: Broché, 2011.

Roy, Olivier. *Le Croissant et le Chaos*. Paris: Hachette, 2007.

_____ . *L'Echec de l'Islam politique*. Paris: Seuil, 1992.

_____ . *Généalogie de l'islamisme*. Paris: Hachette, 1995.

_____ . *La Géostratégie du Moyen-Orient: Les Illusions du 11 septembre*. Paris: Seuil, 2002.

_____ . *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil, 2002.

_____ . *La Sainte ignorance: Le Temps de la religion sans culture*. Paris: Seuil, 2008.

Rubin, Barry (ed). *Revolutionaries and Reformers: Contemporary Islamist Movements in the Middle East*. Albany: SUNY Press, 2003.

Ruedy, John (ed.) *Islamism and Secularism in North Africa*. New York: St. Martin's Press, 1994.

Salgon, Jean-Michel. *Dictionnaire de l'islamisme au Maghreb*. Paris: L'Harmattan, 2012.

Samaan, Jean-Loup. *Les Métamorphoses du Hezbollah*. Paris: Broché, 2007.

Simon, Reeva (ed.). *The Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press, 1990.

Sfeir, Antoine. *L'Islam en 50 clés*. Paris: Broché, 2006.

_____ et Arnon Groiss. *La Démocratie en danger: L'Enseignement islamiste saoudien*. Paris: Broché, 2004.

Saint-Prot. Charles. *Islam: L'avenir de la Tradition entre révolution et occidentalisation*. Paris: Le Rocher, 2008.

_____ . *Le Nationalisme arabe: Alternative à l'intégrisme*. Paris: Ellipses Marketing, 1998.

Schoch, Bernd. *The Islamic Movement: A Challenge for Palestinian State Building*. Jerusalem: Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs, 1999.

Shahin, Emad Eldin. *Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in North Africa*. Boulder, CO: Westview Press, 1997. (State, Culture, and Society in Arab North Africa)

Sifaoui, Mohamed. *Inside Al Qaeda: How I Infiltrated the World's Deadliest Terrorist Organization*. New York: Thunder's Mouth Press, 2004.

Signoles, Aude. *Le Hamas au pouvoir et après?*. Toulouse : Milan Actu, 2006.

Soeterik, Robert. *The Islamic Movement of Iraq (1958-1980)*. Amsterdam: Middle East Research Associates, 1991.

Ternisien, Xavier. *Les Frères musulmans*. Paris: Fayard, 2005.

Thomas, Pierret. *Baas et Islam en Syrie*. Paris: Broché, 2011.

Vaux, Kenneth. *Ethics and the Gulf War: Religion, Rhetoric and Righteousness*. Boulder, CO: Westview Press, 1992.

Walbridge, Linda (ed.). *The Most Learned of the Shi'a: The Institution of the Marja Taqlid*. New York: Oxford University Press, 2001.

Wiktorowicz, Quintan (ed.). *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2004.

Wilson, S. G. *Modern Movements in Islamic*. New York: Fleming-Revell, 1916.

Wright, Lawrence et Anatole Muchnik. *La Guerre cachée: Al-Qa]da et les origines du terrorisme islamiste*. Paris: Broché, 2007.

Yakan, Fathi. *Islamic Movement: Problems and Prospectives*. Translated by Maneh al-Johani. Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1984.

Zeghal, Malika. *Les Islamistes marocains: Le Défi à la monarchie*. Paris: Broché, 2005.

Periodicals

Kepel, Gilles. «L'Entrée en scène des Frères musulmans.» *L'Histoire*, no. 52 (juillet 2011).

Reports and Websites

«Dealing with Hamas.» International Crisis Group (Amman; Brussels): 2004.

«Identity Crisis: Israel and Its Arab Citizens.» International Crisis Group: 2004.

«Islamic Social Welfare Activism in the Occupied Palestinian Territories: A Legitimate Target?.» International Crisis Group: 2003.

«Old Games, New Rules: Conflict on the Israel-Lebanon Border.» International Crisis Group: 18 November 2002.

«Syria Under Bashar: Foreign Policy Challenges.» International Crisis Group, 11 February 2004.

فهـــرس

- ب -

ـ ث ـ

- ح -

- خ -

- د -

- س -

- ش -

- ص -

- ظ -

- ع -

- غ -

- ف -

ـ ك ـ

- ن -

ـ هـ ـ

ـ و ـ

- ي -

